

A tall, dark wooden cross stands on a rocky hillside. The cross is made of two dark wooden beams, with a white band around the vertical post. At the top, a simple wooden cross is visible. The hillside is covered in light-colored rocks and stones. In the background, a cloudy sky is visible. The overall scene is a landscape with a prominent religious symbol.

PENSAR LA TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

Editores: Joaquín Díaz,
Salvador Rodríguez Becerra
y M.^a Pilar Panero García

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

Pensar la tradición : homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga / Joaquín Díaz, ed. lit., Salvador Rodríguez Becerra, ed. lit., Pilar Panero García, ed. lit. – Valladolid : Ediciones Universidad de Valladolid : Fundación Centro Etnográfico "Joaquín Díaz", 2021

984 p. ; 24 cm. – (Sociología - Universidad de Valladolid ; 17)
ISBN 978-84-1320-117-7

1. Etnología – Discursos, ensayos conferencias 2. Alonso Ponga, José Luis – Discursos, ensayos conferencias I. Díaz, Joaquín, ed. lit. II. Rodríguez Becerra, Salvador, ed. lit. III. Panero García, Pilar, ed. lit. IV. Alonso Ponga, José Luis, homenaje V. Universidad de Valladolid, ed. VI. Fundación Centro Etnográfico "Joaquín Díaz", ed. VII. Serie

PENSAR LA TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

Editores: Joaquín Díaz,
Salvador Rodríguez Becerra
y M.^a Pilar Panero García



EDICIONES
Universidad
Valladolid

Editores: Joaquín Díaz,
Salvador Rodríguez Becerra
y M.^a Pilar Panero García

Diseño y maquetación:
Luis Vincent

ISBN: 978-84-1320-117-7
Depósito Legal: VA-262-2021

Esta edición es de libre distribución, siempre que se respete en formato y contenido como conjunto íntegro y se nombre la fuente original, tanto edición como autoría, si se cita en otras publicaciones.

Motivo de la cubierta: fotografía de Ángel Marcos.
Cruz de Foncebadón en el Camino de Santiago (León)

© de la edición:
Ediciones de la Universidad de Valladolid
y Fundación Joaquín Díaz

Fundación Joaquín Díaz • 2021

Publicaciones

funjdiaz.net



Este libro está sujeto a una licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial – Sin Obra derivada" (CC-by-nc-nd).



Fotografía: Ángel Marcos

PRESENTACIONES

AGRADECIMIENTOS

TABULA GRATULATORIA

INTRODUCCIÓN

I. LA LABOR CIENTÍFICA Y CULTURAL DEL PROFESOR ALONSO PONGA

Bio-bibliografía del Prof. Dr. José Luis Alonso Ponga.....	41
M. ^º PILAR PANERO GARCÍA	
Uno sguardo verso l'Italia, una porta verso la Spagna. Un aspetto dell'attività scientifica di José Luis Alonso Ponga.....	55
FRANCESCO FAETA	
Aciertos y Logros: José Luis Alonso Ponga, la Cátedra de Estudios sobre la Tradición y el Centro Internacional de Estudios sobre de la Religiosidad Popular en el Mundo Hispánico transmarítimo.....	67
A. GABRIEL MELÉNDEZ	
Revisión del estudio antropológico de José Luis Alonso Ponga sobre religiosidad popular navideña en Castilla y León.....	89
SECUNDINO VALLADARES	

II. LA CULTURA TRADICIONAL EN CASTILLA Y LEÓN

Nubes y campanas: bajo el signo del <i>signum</i>	119
JOAQUÍN DÍAZ	
Las campanas y los toques históricos de la Colegiata de San Antolín de Medina del Campo.....	133
ANTONIO SÁNCHEZ DEL BARRIO	
Comidas rituales de tipo religioso en el ámbito rural leonés.....	149
JOSÉ LUIS PUERTO	
La explotación de la sal en Villafáfila (Zamora): las raíces prehistóricas de una actividad tradicional.....	167
GERMÁN DELIBES DE CASTRO, ELISA GUERRA DOCE, FRANCISCO JAVIER ABARQUERO MORAS Y ELÍAS RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ	
Cuestión de maquilas: diferencia entre molino y fábrica de harinas.....	187
JAVIER REVILLA CASADO	
Viaje por Tierra de Campos: Donde habita el silencio. A propósito de unas <i>Jornadas Literarias</i> acontecidas en 1959.....	207
JESÚS ÁLVARO ARRANZ MINGUEZ Y ALICIA GÓMEZ PÉREZ	
Valdejimena: narración sobre la romería tallada por un pastor en una cuerna de pólvora.....	235
CARLOS PIÑEL SÁNCHEZ	
Los Oteros (León). Onomástica y arqueología.....	259
TOMÁS MAÑANES PÉREZ	
Por tierras maragatas de la mano de un antropólogo leonés.....	277
MARÍA LAURA CASANUEVA	
Las redes sociales como herramienta para entender los procesos de patrimonialización social en paisajes cotidianos: el municipio de Valderas (León) en Instagram.....	295
DANIEL HERRERO LUQUE Y EUGENIO BARAJA RODRÍGUEZ	

III. RITUALES Y RELIGIOSIDAD

El cuidado de la salud en los inicios del cristianismo	327
DAVID ÁLVAREZ CINEIRA	
Un siglo convulso. La Semana Santa de Zamora entre 1751 y 1850.....	347
FLORIÁN FERRERO FERRERO	
La fiesta de San Juan en la ciudad de Valladolid.....	373
ELISABET FERNÁNDEZ GONZÁLEZ	
«Portavano pitture della disgrazia sofferta». Divagazione sulle continuità e sulle trasformazioni degli exvoto figurativi.....	401
IGNAZIO E. BUTTITA	
Un ponte dalla materia verso l'eterno	431
LUIGI MARIA LOMBARDI SATRIANI	
Sanctuaries and Animals in Southern Italy. Insights into «Rural Devotions»	459
LAURA CARNEVALE	
Los disciplinantes de San Vicente de La Sonsierra: la supervivencia de un ritual	475
JULIO GRANDE IBARRA	
Trasformazioni socio-antropologiche e secolarizzazione: il caso italiano (1957-2019).....	493
ROBERTO CIPRIANI	
Un libro de autoayuda en la Roma clásica: la muerte en <i>Las cartas a Lucilio</i> de Séneca.....	507
DAVID PUJANTE	
¿De quién hablan las campanas? Diálogo entre las cosas de la antropología y la antropología de las cosas.....	519
PEDRO GARCÍA GONZÁLEZ	
Arte y artistas en la Iglesia. Itinerarios formativos	541
MONS. JOSÉ MANUEL DEL RÍO CARRASCO	
Recorrido etnográfico por el curanderismo y la hechicería entre campesinos amakhuwa de la costa de Mozambique.....	565
LUIS ALBERTO GÁRATE CASTRO	

IV. ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y PATRIMONIO

La construcción de imaginarios sobre y desde América Latina	607
ISIDORO MORENO	
Demologia, mondo contadino e scontro di classe negli anni '70 del Novecento in Calabria (Italia)	627
ANTONELLO RICCI	
La profesionalización de la antropología en el ámbito del patrimonio cultural.....	641
ELOY GÓMEZ PELLÓN	
El giro antropológico de 1992 visto a través de la etnografía sobre (re)migrantes nipobrasileños en Japón.....	667
CHRISTIANE STALLAERT	
Las manifestaciones representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial en el marco de la Ley de Salvaguardia del PCI 10/2015: valores y motivos de su declaración	683
MARÍA PÍA TIMÓN TIEMBLO	
Las <i>fachas</i> de castelo (Taboada-Lugo). Una fiesta entre la tradición y la reinención.....	699
XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO	
El vino en las fiestas populares de Andalucía. Reflexiones históricas, sociales y culturales.....	717
SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA	
La elaboración tradicional del vino en la subregión de Vidigueira, Alentejo (Portugal).....	749
LUIS VICENTE ELÍAS PASTOR	
La distintividad de algunos tipos de fuentes documentales: diacronía y «discurso preetnográfico» (ss. XVI-XVIII)	767
JAVIER MARCOS ARÉVALO	
Noticia de la más extraña y desconocida forma de improvisación poética que hay en España: el ovillejo	789
MAXIMIANO TRAPERO	
La cuestión social en el teatro finisecular español. Paradigmas de análisis.....	809
CONCHA FERNÁNDEZ SOTO Y FRANCISCO CHECA Y OLMOS	
Arquitectura autóctona de los dènè del río Mackenzie (Canadá).....	833
CARLOS JUNQUERA RUBIO	

Solidaridad y compromiso voluntario. Continuidad y cambios en la acción voluntaria	851
JOSÉ LUIS IZQUIETA ETULAIN	
La memoria, testimonio de un trágico episodio minero	865
ALFONSO GARCÍA RODRÍGUEZ	
Desafíos, iniciativas y repercusiones de la reciente actividad musical de migrantes en Roma	875
ENRIQUE CÁMARA DE LANDA	
La polémica Boas-Heye a propósito del Museum of the American Indian. La museología antropológica a debate	895
MARÍA JESÚS PENA CASTRO	
Migajas de antropología comparada: herencias mesopotámicas del <i>Ināma ilu awīlum</i> en la conformación del concepto ἄνθρωπος y en las narraciones antropogónicas griegas	913
ALFONSO VIVES CUESTA	
Investigaciones y debates en torno a las recreaciones históricas.....	951
CARLOS BELLOSO MARTÍN	

PENSAR LA
TRADICIÓN
HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

Si a un profesor universitario se le reconoce por su labor docente, por el contenido de su obra científica y por la proyección de esta en forma de transmisión del conocimiento a la sociedad, por todo ello reconocemos en el doctor José Luis Alonso Ponga a un excelente profesor de universidad.

No soy yo quien ha de glosar la trayectoria del profesor Alonso Ponga, esa labor se hará con mejor criterio, en las páginas que siguen, desde el Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y Ciencias y Técnicas Historiográficas y, especialmente, desde el testimonio de los numerosos y numerosas colegas que con sus aportaciones han querido contribuir al volumen de este sentido homenaje. Empero como Rector, me congratulo de presentar en estas primeras líneas la edición con la que nuestra *alma mater*, en colaboración, como no podía ser ni se entendería de otra manera, con la Fundación Joaquín Díaz, quiere rendir tributo de gratitud y de reconocimiento académico al que sin duda es un extraordinario profesor de nuestra Universidad de Valladolid.

Pensar la tradición. Homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga es el título de esta obra. Porque para comprender de dónde venimos, el mundo que hemos heredado, también se precisa de la memoria de la tradición. Y a esta, a la tradición y a su estudio, es a lo que José Luis ha dedicado toda su vida profesional en esa triple faceta aludida –docente, investigadora y de difusión–. Enseñar, comprender y valorar, solo por esta vía puede alcanzarse una relación racional con la tradición y sus significados. Y es que, la huella de la tradición está en nosotros y en nuestro entorno, en lo que vemos sin entenderlo. Por alumbrarnos en ese entendimiento, por «pensar» la tradición es, en definitiva, por lo que tanto debemos agradecer al profesor Alonso Ponga.

Profesor Titular de Universidad de Antropología Social, José Luis Alonso Ponga ha desempeñado una intensa tarea en la enseñanza de la tradición en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, en estudios de grado, posgrado y doctorado. Pero su labor docente trasciende este ámbito más formal y se proyecta en la extensión de la universidad a la sociedad. En este sentido, el doctor Alonso Ponga

es el director del «Centro Internacional de Estudios de Religiosidad Popular: la Semana Santa» de la Universidad de Valladolid. Pero, sobre todo, esta circunstancia se materializa, de manera sobresaliente, en el hecho de que José Luis Alonso Ponga es el director de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición de la Universidad de Valladolid, vinculada a la Fundación Joaquín Díaz, desde su creación en 1993. Con sede en la propia Facultad de Filosofía y Letras y en la villa de Uruña, la Cátedra de Estudios sobre la Tradición es un referente para la antropología social y cultural no solo de España sino a escala internacional; un simple repaso al listado de autores que con tanta generosidad se han prestado a participar en este libro homenaje sirve para atestiguar tal afirmación y para dar cuenta del reconocimiento, tanto del propio homenajeado como de la Cátedra que con tanta dedicación ha venido dirigiendo, allende los límites de nuestra comunidad y las fronteras de nuestro país.

Un compromiso de José Luis Alonso Ponga con la dignificación de los estudios científicos sobre la tradición caracterizado por el rigor, la seriedad, la honestidad y la humildad. Los mejores mimbres, bajo mi forma de ver, de hacer Universidad. Y espíritu académico y vocación es lo que se desprende de su dilatado compromiso con la enseñanza, la comprensión y la valoración de la tradición y del rico acervo cultural y patrimonial que a ella se asocia. Como señalaba el antropólogo francés Claude Lévi Strauss, «al conocimiento del pasado le atribuimos la capacidad de permitirnos comprender el presente y ese presente nos sirve para hacer previsiones sobre el futuro». La obra del doctor Alonso Ponga así lo pone de manifiesto, tanto en sus contribuciones a la museografía etnográfica, al patrimonio cultural en clave de desarrollo rural, a la arquitectura popular, al multiculturalismo y la transculturalidad o, en una de sus líneas de trabajo más fecundas desde su misma tesis doctoral y hasta sus aportaciones más recientes e incluso en curso, a la religiosidad popular.

Solo me queda manifestar mi felicitación a los coordinadores de esta magnífica edición, a Joaquín Díaz, que la mutua colaboración de nuestras instituciones siga siendo igual de fructífera, a Salvador Rodríguez Becerra, Catedrático emérito de la Universidad de Sevilla, y a María Pilar Panero García, Secretaria de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición. También al Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y Ciencias y Técnicas Historiográficas por la iniciativa de tan merecido tributo. Para mí, como Rector, constituye una enorme satisfacción dejar constancia de ello y cumplir con el gratísimo honor de expresar el reconocimiento de la Universidad de Valladolid por la trayectoria académica de nuestro compañero, el profesor José Luis Alonso Ponga.

Antonio Largo Cabrerizo
Rector de la Universidad de Valladolid

Desde su incorporación como Profesor Titular de Universidad al Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Valladolid, el profesor José Luis Alonso Ponga ha impartido un buen número de asignaturas tanto en las desaparecidas licenciaturas como en los actuales grados. Enumerarlas supondría malgastar el espacio que se me ha concedido, que no puede ser largo porque muchos son los que se suman al libro-homenaje que mercedadamente se le ofrece. Es suficiente decir que, en todas ellas, desde la posición antropológica que cada una requería, ha mostrado a sus alumnos diferentes vías para acercarse a la historia del ser humano. Una historia cambiante a la par que cambia la genética del propio ser, su cultura, su lenguaje, sus relaciones sociales, políticas, económicas, religiosas. Pero en todo cambio hay permanencias y estas han de contemplarse también en los análisis que permite a la antropología, a la paleoantropología, la antropología física, la antropología filosófica, la antropología social, la antropología cultural comprender la evolución del hombre como ser biológico y como ser cultural.

El hombre es un ser cultural porque es un ser social y por su pertenencia a una determinada sociedad. José Luis Alonso Ponga en sus años de docencia universitaria (no hay docencia posible en la Universidad sin investigación) ha transmitido a sus alumnos los fundamentos, metodología y doctrina de la antropología cultural, con el propósito de que conocieran al ser humano a través de su cultura, sobre todo a partir del análisis de las artes tradicionales y sus simbologías. Ese modo de hacer, al que ha sabido sumar el propio de la etnohistoria le han permitido transmitir reconstrucciones del ser histórico y cultural a partir del análisis de las manifestaciones culturales y de las formas de vida.

Su formación en filosofía y en arqueología han posibilitado a Alonso Ponga llevar a cabo una producción científica en el espacio de la antropológica con una amplia mirada y centrar la práctica de su especialidad en los ámbitos de la etnohistoria, convencido de la dificultad de interpretar la realidad del hombre actual sin el conocimiento del hombre histórico y cultural y sin el análisis de la tradición. De ahí que repita frecuentemente

que en el cruce entre la diacronía y la sincronía se halla la veta más fecunda de las reflexiones antropológicas.

La labor docente universitaria mencionada se ha ampliado a la museografía, en el máster de la Fundación Carolina o en los cursos de patrimonio. No solo en esos ámbitos disciplinares y académicos ha explicado la cultura tradicional, ha ido más lejos: docencia y exposiciones han ido imbricándose en aulas y museos, en la Casa de la Ribera de Peñafiel o en las numerosas exposiciones temporales que ha organizado a lo largo de años. Cultura tradicional, tradición, historia y pasado, pero con proyección futura al hacer que todo ello pase a formar parte de lo inmaterial y de lo que nos es y será propio.

Y en lo propio están investigaciones, exposiciones y museos pensados como fundamento para el desarrollo rural y como refuerzo de la identidad de los núcleos rurales de nuestra comunidad, Castilla y León, en claro proceso de despoblación. Despoblada, pero no muda, porque Alonso Ponga ha hecho que los objetos etnográficos sean fuente de extraordinarios mensajes culturales, de historias de vida, de modelos sociales y económicos, además de culturales. Así lo testimonian su colaboración en la exposición de Tordesillas con motivo del quinientos aniversario del Tratado del mismo nombre, en la Exposición sobre *La Cruz Alzada: Arte y Antropología en la Ribera del Duero* y en la de Cuenca de Campos (Valladolid) *Gallegos a Castilla: Segadores en Tierra de Campos*, sobre el trabajo de los jornaleros que se trasladaban hasta la mitad del siglo pasado desde su Galicia de origen o vecindad a la Castilla de veranos ardientes para segar las mieses crecidas en sus campos.

Exposiciones en las que, a través de lenguajes nuevos, tan o más atractivos que la palabra desnuda, se ha buscado la mirada de los hombres del campo a su pasado, a su historia, a su cultura, a sus tradiciones; pero también la mirada de los que buscan conocer más hondamente los modelos de cultura campesinos que se han mantenido hasta hoy como una sucesión de estratos depositados a lo largo del tiempo y de la historia. El caso del Museo Casa de la Ribera en Peñafiel, resultado de esfuerzos y trabajos de campo compartidos por industriales, propietarios de tierras, jornaleros y minorías, es expresión de la conjunción de los diferentes ámbitos disciplinares por los que ha transitado el profesor José Luis Alonso Ponga a lo largo de su carrera universitaria, y testimonio asimismo de su pasión por la museografía etnográfica.

Manuel Á. Rojo Guerra

Director del Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Valladolid

AGRADECIMIENTOS

Este libro es parte del trabajo de todos los autores que con generosidad se han sumado al homenaje. Como editores deseamos dedicar estas primeras líneas a expresarles nuestra gratitud. Sin su esfuerzo y rigor no habría sido posible y, si detrás de cada publicación hay una intrahistoria que hace del proceso una experiencia humana más allá de las cuestiones mecánicas, éste ha tenido por razones obvias mucha. Los editores, sobre cualquier otra consideración, valoramos la profesionalidad y la cordialidad recibida ante nuestros numerosos requerimientos.

También agradecemos a todos los colegas y profesionales que se han sumado a *Tabula Gratulatoria*. Nos consta que muchos hubiesen deseado participar, pero la casuística de cada uno es compleja y en el homenaje también por este medio se manifiesta el respeto y el aprecio.

A la Universidad de Valladolid y su Rectorado que a través de la Facultad de Filosofía y Letras y de sus departamentos, si se nos permite con alusión especial para el Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y CC. Y TT. Historiográficas, y al Servicio de Publicaciones les reconocemos su implicación e interés en esta empresa.

A la Fundación Joaquín Díaz. Deseamos hacer una mención cargada de afecto a Luis Vincent que se ha ocupado de que lo arduo sea fácil con infinita paciencia y con infinita amabilidad.

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

TABULA GRATULATORIA

Wolfram Aichinger, Universiät Wien (Austria)

Milagros Alario Trigueros, Universidad de Valladolid

Paco Alcántara, Periodista

José Alonso Martín, Fotógrafo

Joaquín Alonso González, Investigador independiente

Manuel Arias Martínez, Museo Nacional de Escultura

Gaetano Armenio, Associazione Puglia Autentica (Italia)

Benito Arnáiz Alonso, Dirección General de Patrimonio Cultural, Junta de Castilla y León

Martino M. Battaglia, Scuola Superiore per Mediatori linguistici di Reggio Calabria (Italia)

Enrique Berzal de la Rosa, Universidad de Valladolid

Letizia Bindi, Università degli Studi del Molise (Italia)

Juan Francisco Blanco González, Instituto de las Identidades-Diputación de Salamanca

Javier Burrrieza Sánchez, Universidad de Valladolid

Basilio Calderón Calderón, Universidad de Valladolid

Ramón de la Campa Carmona, Academia Andaluza de la Historia

José Luis Calvo Domínguez, Museo Etnográfico de Castilla y León

José Luis Cano de Gardoqui, Universidad de Valladolid

Pilar Calvo Caballero, Universidad de Valladolid
Alida Carloni Franca, Universidad de Huelva
Jesús Caramanzana, Productor Audiovisual
Florencio Carrera Castro, Periodista
Santiago Carretero Vaquero, Universidad de Valladolid
Eva Belén Carro Carbajal, Museo Etnográfico de Castilla y León
Javier Castán Lanaspá, Universidad de Valladolid
Sixto J. Castro Rodríguez, Universidad de Valladolid
Andrés Coello, Fundación Andrés Coello
Francisco Javier Crespo Muñoz, Universidad de Valladolid
Luis José Cuadrado, Revista *Atticus*
Paola De Pinto, FeArT Società Cooperativa (Italia)
María Diéguez Melo, Universidad de Salamanca
Luis Miguel de Dios, Periodista
M.ª Cristina Di Sarli, Universidad de Buenos Aires (Argentina)
María Díez Lorenzo, IDimás Gestión
Rafael Domínguez Casas, Universidad de Valladolid
Francisco Javier Domínguez Burrieza, Universidad de Valladolid
Teófanos Egido López, Universidad de Valladolid
José Antonio Fernández Flórez, Universidad de Burgos
M.ª Antonia Fernández del Hoyo, Universidad de Valladolid
Gaspar Fernández San Elías, Universidad de León
Antón Fernández de Rota Iriño, Fundación Empresa-Universidad Gallega (FEUGA)

Juana Font Arellano, Fundación Antonio Font Arellano

Ana Gaitero Alonso, Periodista

Henar Gallego Franco, Universidad de Valladolid

Emilio Gancedo, Instituto Leonés de Cultura

Pilar Garcés García, Universidad de Valladolid

José Luis García Cuesta, Universidad de Valladolid

Máximo García Fernández, Universidad de Valladolid

Modesto García Jiménez, Universidad Católica de Murcia (UCAM)

Pedro García Trapiello, Escritor y periodista

Jesús García Recio, Fundación Instituto Bíblico Oriental (Cistierna, León)

Benigno Garrido Marcos, Fundación Siglo para el Turismo y las Artes-Junta de Castilla y León

Enrique Gavilán Domínguez, Universidad de Valladolid

Fiorella Giacallone, Università degli Studi di Perugia

Francisco Giner Abati, Universidad de Salamanca

Giusepe Giordano, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» (Italia)

Encarnación Giráldez Cejudo, Asociación «Camino de Pasión»

Enrique Gómez Martínez, Real Academia de la Historia e Instituto de Estudios Giennenses

José Antonio González Alcantud, Universidad de Granada

Consolación González Casarrubios, Museo de Artes y Tradiciones Populares. UAM

José Ramón González García, Universidad de Valladolid

Carlos González Ximénez, Fotógrafo

Enrique Gómez Pérez, Centro de Estudios y Documentación del Camino de Santiago. Carrión de los Condes (Palencia)

M^a Ángeles Gutiérrez Behemerid, Universidad de Valladolid
Fernando Gutiérrez Baños, Universidad de Valladolid
Salvador Gutiérrez Ordóñez, Universidad de León/Real Academia Española
Miguel Herguedas Vela, Universidad de Valladolid
Salvador Hernández González, Universidad Pablo de Olavide
Marta Herrero de la Fuente, Universidad de Valladolid
Mauricio Herrero Jiménez, Universidad de Valladolid
José María Hidalgo Guerrero, Casa de León en Madrid
Luis Jaramillo Guerreira, Periodista
Celeste Jiménez de Madariaga, Universidad de Huelva
Fernando Joven Álvarez OSA, Estudio Teológico Agustiniiano
M.^a Jesús Ladrón San Ceferino, Enfermera-Doctora en Antropología
Francisco Javier Lagartos Pacho, Museo Etnográfico de León
Julio Llamazares, Escritor
Isaac Macho Blanco, Periodista
Alberto Marcos Martín, Universidad de Valladolid
Alfredo Marcos Martínez, Universidad de Valladolid
Antonio Martín Alén, Restaurador
Juan Carlos Martín Cea, Universidad de Valladolid
Modesto Martín Cebrián, Estudios y Documentación de la Junta de Castilla y León
Ricardo Martín de la Guardia, Universidad de Valladolid
Luis Carlos Martínez Fernández, Universidad de Valladolid
María del Carmen Martínez Martínez, Universidad de Valladolid
José A. Martínez Reñones, Editor y escritor

María Luisa Martínez de Salinas Alonso, Universidad de Valladolid

Raquel Martínez Sanz, Universidad de Valladolid

Pascual Martínez Sopena, Universidad de Valladolid

Elena Maza Zorrilla, Universidad de Valladolid

Maria Teresa Milicia, Università di Padova (Italia)

Nicolás Miñambres Sánchez, IES Legio VII (León)

Ferdinando Mirizzi, Università della Basilicata (Italia)

Francisco Javier Molina de la Torre, Universidad de Valladolid

Sara Molpeceres Arnáiz, Universidad de Valladolid

Carmen Morán Rodríguez, Universidad de Valladolid

José Ramón Morala Rodríguez, Universidad de León

Ángel J. Moreno Prieto, Instituto de Historia Simancas

José Navarro Talegón, Fundación González Allende

Pedro J. Muñoz Rojo, Fotógrafo

Roberto Maria Nasso Carlizi, Investigador independiente (Italia)

Anna Nogar, University of New Mexico (EE. UU.)

Sheila Nunes, Universidade de Aveiro (Portugal)

Rosa Parisi, Università degli Studi di Foggia (Italia)

Jesús María Parrado del Olmo, Universidad de Valladolid

Jesús Félix Pascual Molina, Universidad de Valladolid

Javier Pérez de Andrés, Periodista

Ramón Pérez de Castro, Universidad de Valladolid

José M.^a Pérez Concellón, Fotógrafo

Guillermo Á. Pérez Sánchez, Universidad de Valladolid

Rosario Perricone, Università degli Studi di Palermo (Italia)

Vincenzo Mario Piacquadio, Archivio Capitolare Vaticano (Ciudad del Vaticano)

Ivana Pistoresi De Luca, Universidad de Valladolid

María Concepción Porras Gil, Universidad de Valladolid

Carlos Porro, Fundación Joaquín Díaz

Juan José Prat Ferrer, IE University Segovia

Antonio Rodríguez Baciero, Pianista, organista y musicólogo

Rafael Rodríguez-Ponga, Universitat Abat Oliba CEU/ Asoc. Española de Estudios del Pacífico

María José Redondo Cantera, Universidad de Valladolid

Alfonso Redondo Castán, Universidad de Valladolid

Fernando Regueras Grande, Centro de Estudios Benaventanos «Ledo del Pozo»

Carlos M. Reglero de la Fuente, Universidad de Valladolid

Mons Dario Rezza, Archivio Capitolare di San Pietro (Ciudad del Vaticano)

Fernando Romero Carnicero, Universidad de Valladolid

María Victoria Romero Carnicero, Universidad de Valladolid

Irene Ruiz Albi, Universidad de Valladolid

José Manuel Ruiz Asencio, Universidad de Valladolid

José María Sadia, Periodista

Laura Sánchez Pérez, Centro Asociado a la UNED de A Coruña

Vita Santoro, Università della Basilicata

Luis Antonio Santos Domínguez, Universidad de Valladolid

Beatriz Sanz Alonso, Universidad de Valladolid

Mercedes Sanz de Andrés, Universidad de Valladolid

Carlos Sanz Mínguez, Universidad de Valladolid
Enrique Serrano Cañadas, Universidad de Valladolid
M^a Ángeles Sobaler Seco, Universidad de Valladolid
Catalina Soto de Prado Otero, Universidad de Valladolid
Vincenzo Spera, Università degli Studi di Siena (Italia)
Héctor-Luis Suárez Pérez, Real Conservatorio Superior de Música de Madrid
Pablo Tirado Marro OSA, Estudio Teológico Agustiniiano
António Tiza, Academia Ibérica da Mascara (Portugal)
Franco Torchia, Investigador independiente (Italia)
Margarita Torremocha Hernández, Universidad de Valladolid
Pietro Totaro, Università degli Studi di Bari «Aldo Moro» (Italia)
Simona Turriziani, Archivio Storico della Fabbrica di San Pietro in Vaticano
(Ciudad del Vaticano)
Juan Carlos Urueña Paredes, Fotógrafo
M^a Isabel del Val Valdivieso, Universidad de Valladolid
Alejandro Valderas Alonso, Universidad de León
Carmen Vaquero López, Universidad de Valladolid
Luis Vasallo Toranzo, Universidad de Valladolid
Germán Vega García-Luengos, Universidad de Valladolid
Olatz Villanueva Zubizarreta, Universidad de Valladolid
Miguel Ángel Zalama, Universidad de Valladolid
Henar Zamora Salamanca, Universidad de Valladolid
Pablo José Zapico Gutiérrez, Universidad de León

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

INTRODUCCIÓN

Homenajear a los colegas al final de su carrera universitaria con un libro se ha convertido en práctica no generalizada, pero sí común. Sin duda es un momento liminar, pero, en ningún caso, conociendo la inquietud natural del homenajeado, será conclusivo. Los encuentros en congresos, simposios y jornadas, la colaboración en proyectos de investigación y las jornadas vividas en lugares diversos de la geografía española, europea y americana, movidos por intereses comunes de conocimiento y que terminan por tejer lazos de compañerismo y en algunos casos de amistad (aunque sobre este noble sentimiento haya que hablar en voz baja para evitar amonestaciones de amiguismo), justifican esta actitud. Por ello, la mayoría de los colaboradores del volumen del homenaje están movidos, además de por el respeto y la admiración, por razones de amistad y éste no es una excepción. En nuestra opinión este hecho no merma el esfuerzo hecho por los colaboradores.

De alguna manera este volumen contribuye a reconstruir la vida académica del homenajeado, tanto desde perspectivas geográficas como temáticas y a su vez a configurar la propia historia de la Antropología cultural y social española. En suma, el libro homenaje termina siendo, y es el caso de José Luis Alonso Ponga, un espejo en donde puede verse al homenajeado a través de múltiples facetas: como docente, de ahí la presencia de discípulos que han seguido los pasos y orientaciones del maestro; como investigador, lo que justifica el predominio de ciertas áreas temáticas, de ahí las contribuciones del libro, y la relación de autores que han recorrido iguales o semejantes caminos en el trabajo de campo y/o en el archivo; y, desde luego, como organizador de congresos, exposiciones, proyectos museográficos y museológicos, etc. Decimos «desde luego» no porque la parte organizadora pese más que la académica, sino porque por su carácter liberal y bonhomía para organizar eventos sin cortapisas de disciplina o de pensamiento se le ha dado francamente bien. José Luis Alonso Ponga es un antropólogo-historiador que ha buscado siempre mejorar «lo suyo» con las disciplinas afines. Investigadores, docentes y gestores culturales, que se cuentan por docenas y que abarcan las múltiples facetas de José Luis Alonso, se unen a este homenaje. La larga vida docente, académica y divulgativa de José Luis Alonso Ponga ha transcurrido integrada plenamente en unas,

colaborando activamente en otras e incluso creando algunas nuevas. Como docente y divulgador se ha regido por tres máximas: formar-acompañar —no ha sido nunca partidario de «coger la fruta madura»—, evitar el paternalismo y evitar el populismo.

La Universidad de Valladolid, primero como profesor asociado de Antropología Social y, después, como profesor titular donde se jubilará, es la valiosa institución por la que ha trabajado, así la siente él, y continúa haciéndolo, sin pausa. Uno de sus mayores logros fue la dirección de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición, creada por la Fundación Joaquín Díaz en la Universidad de Valladolid. La Cátedra en compañía de la Fundación, no solo ha dado muchos frutos a nivel académico pues, los que lo conocemos bien sabemos que ha sido un lugar en el que el profesor ha trabajado con mucha libertad, sino que, ayudado por sucesivos vicerrectores, ha podido desarrollar el trabajo antropológico en Castilla y León en un momento, hace más de veinticinco años de su fundación, en que prácticamente estaba fuera de las instituciones de la comunidad autónoma.

Quien pase superficialmente por los muchos títulos del currículo de José Luis Alonso Ponga pudiera llegar a la falsa conclusión de que solo ha hecho Etnografía, aunque esto ya fuera suficiente, y no Antropología cultural o social, disciplina de la que ha sido profesor titular en la Universidad de Valladolid durante muchos años, pero esto no es así. Es cierto que muchos títulos de libros y artículos y los temas tratados como la arquitectura del barro, las campanas, los palomares o las cruces alzadas inducen a pensarlo, pero es que, como es el caso, no le ha interesado nunca la picardía de subtitularlos con palabras más o menos sofisticadas o rimbombantes, como se acostumbra ahora, para dar la impresión de profundidad teórica en lo expuesto. No se debe solo a su innata aversión al eufemismo, pues prefiere llamar a las cosas por su nombre, sino a su respeto por la tradición, que para él tiene un valor en sí misma que no precisa de ocultaciones o circunloquios. La dignificación de los medios de vida y de pensar y sentir de millones de personas que han habitado en la intrahistoria o tradición eterna han sido para este profesor un compromiso laboral y ético.

Pero toda explicación de hechos, rituales o instituciones, así como de su sentido y significado tiene necesariamente detrás una teoría, esté o no esté consagrada por la academia, que da cuenta del cómo, del porqué, del cuándo y de las circunstancias socio-históricas de los mismos. José Luis ha sido muy largo, en expresión coloquial, a la hora de avanzar explicaciones e hipótesis y de dar cuenta en sus textos de las razones y circunstancias que explican un ritual o una tradición por asentada y manida que estuviera. A esto se suma su capacidad para escuchar y su entrega con el trabajo de campo: «El andar tierras y comunicar con diversas gentes hace a los hombres discretos» que dijo su admirado Don Quijote. José Luis se ha decantado siempre por las metodologías cualitativas a pesar del productivismo académico que impera ahora y al que no se ha plegado.

Y es que la sólida formación filosófica, arqueológica e histórica adquirida en sus estudios con los agustinos de Valladolid, posteriormente en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma, la famosa *Angelicum*, y la propia Universidad de Valladolid, amén de ser un lector empedernido, le han dado una amplia perspectiva de los fenómenos y creaciones humanas. Ha buceado en las realidades etnográficas, pero también en los fenómenos históricos, pues Alonso Ponga es de los antropólogos que consideran que la Antropología sin la Historia, está cuando menos manca. Entre ellos cabe destacar su especial inclinación a la religiosidad sin distinguos entre lo popular y lo oficial, consciente de la interdependencia de ambas perspectivas, como ha tenido ocasión de demostrar en más de una ocasión; por ejemplo en un tema muy querido para él, el caso de las estrechas relaciones entre la cofradía de disciplinantes de Bercianos de Aliste y la bula pontificia de Pablo III promulgada en 1536, emitida de viva voz y refrendada por el cardenal Quiñones, concediendo indulgencia plenaria a los cofrades de aquella.

No hace falta ser psicólogo, ni siquiera aficionado a la psicología, para esbozar algunas características de la personalidad de José Luis. En primer lugar y, sobre todo, su sentido del humor, un humor abierto, ni moralizante ni sarcástico, divertido y cargado de referencias, pero lleno de doble sentido, que en los que lo hemos tratado con frecuencia nos esboza al menos siempre una sonrisa. En segundo lugar, como ya se ha apuntado, su capacidad de convencer, su gran capacidad de gestión y de armonizar distintas posturas, aunque su talante conciliador no agrade a todos. En muchas ocasiones medio en broma medio en serio se ha definido como «leonés castellano viejo» y, si esa definición, se refiere a que cuando adquiere un compromiso lo cumple, por su alto concepto de la lealtad, especialmente con los amigos, entonces, le va «como anillo al dedo». José Luis es un investigador humilde, siempre dispuesto a ayudar y a recordar a sus maestros, a los que menciona continuamente, y a sus amigos. Deseamos que este libro le devuelva al menos un poco de lo que él ha aportado.

* * *

Este libro recoge ensayos de historia y antropología religiosas, resultado de investigaciones basadas en el trabajo de campo y archivos, reconsideraciones sobre autores clásicos, reflexiones epistemológicas sobre los procesos de patrimonialización de la cultura, material e inmaterial, y nuevas lecturas de documentos vinculados a las tradiciones populares desde la óptica actual. Estos temas, que han sido recurrentes en el trabajo

académico del profesor Alonso Ponga, son el reflejo de sus intereses científicos, su mirada siempre interdisciplinar, la vivacidad y el tesón con los que ha defendido la investigación sobre el terreno, el respeto a sus colegas, la veneración a sus maestros, los de carne y hueso y los de los libros, y la apertura para con las nuevas líneas interpretativas. En todo ello prima la finalidad de profundizar en el estudio de la Cultura con mayúsculas y sin limitaciones artificiales y artificiosas acerca de si ésta es subalterna o hegemónica.

Destacamos en este homenaje la marcada presencia de historiadores y antropólogos castellanoleoneses y de colegas de la Universidad de Valladolid, así como de antropólogos italianos, algunos de ellos entre los más destacados de este país, fruto de los estrechos contactos mantenidos por el homenajeado con diversas universidades e instituciones italianas, y, finalmente, un amplio elenco de especialistas españoles, muchos de ellos amigos, estudiosos de la Semana Santa y de otras áreas de la cultura. El libro lo hemos articulado en cuatro partes a sabiendas del carácter aleatorio de las mismas, pero creemos que adecuadas para comprender mejor el sentido de la obra y destacar los campos en que más ha trabajado nuestro homenajeado.

La primera, que hemos titulado «La labor científica y cultural del profesor Alonso Ponga», incluye, aparte de la bio-bibliografía completa elaborada por su discípula y colaboradora, Pilar Panero, profesora de la Universidad de Valladolid, dos artículos que glosan su labor como investigador y divulgador cultural escritos por los profesores Francesco Faeta de la Universidad de Mesina, que destaca el interés de Alonso Ponga por construir relaciones intelectuales y académicas entre Italia y España, y A. Gabriel Meléndez de la Universidad de Nuevo México, que pone de manifiesto las investigaciones y exposiciones llevadas a cabo tanto en Valladolid como en Nuevo México y Filipinas y el trabajo de Secundino Valladares, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, revisa la literatura etnográfica sobre la literatura popular navideña a la luz del valioso trabajo de Alonso Ponga *Religiosidad popular navideña en Castilla y León. Manifestaciones de carácter dramático*.

La segunda parte está dedicada a «La cultura tradicional en Castilla y León» y en ella se recogen nueve trabajos referidos a la comunidad autónoma sobre aspectos tan diversos como las nubes y la astronomía tradicional y su relación con las campanas por Joaquín Díaz, fundador y patrono de la Fundación Joaquín Díaz, y Antonio Sánchez del Barrio, director de la Fundación Museo de las Ferias, que describe morfológica y funcionalmente las campanas y los toques de las existentes en el campanario de la colegiata de Medina del Campo. Las comidas rituales de los diversos tipos de cofradías y la actitud de la jerarquía en el mundo rural en el obispado de León es el tema que desarrolla José Luis Puerto, poeta y etnógrafo. El trabajo conjunto de Germán Delibes, Elisa Guerra, Francisco Javier Abarquero y Elías Rodríguez, los dos primeros pertenecientes

a la Universidad de Valladolid, el tercero del Museo de Palencia y el último al Instituto de Estudios Zamoranos, prehistoriadores y arqueólogos, parte de una afirmación muy querida por nosotros «La aspiración nada secreta de cualquier arqueólogo es actuar como un antropólogo de los tiempos pretéritos», según su metodología con técnicas arqueológicas que aplican a los yacimientos y explotación de la sal en época prehistórica de las lagunas Villafáfila (Zamora) en la Tierra de Campos. La distinción entre molinos harineros y fábricas de harina, centrada en la existencia o ausencia de maquila, pago en especie por la molienda, por Javier Revilla Casado, profesor de la Universidad de León y paisano del homenajead. Jesús Álvaro Arranz Mínguez y Alicia Gómez Pérez de la empresa de gestión cultural SERCAM han analizado las visiones que aportaron diversos periodistas invitados por las autoridades de la provincia de Palencia que recorrieron la comarca de Tierra de Campos palentina en el año 1959. Carlos Piñel Sánchez, que fuera director del Museo Etnográfico de Castilla y León (Zamora) desde su fundación, aborda el arte pastoril a partir de la grabación en una cuerna de pólvora que relata la romería al santuario de la Virgen de Valdejimena (Horcajo Medianero, Salamanca), abogada contra la rabia, junto a otros elementos amorosos y simbólicos. Tomás Mañanes, arqueólogo y como Delibes y Guerra compañeros del Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y CC. Y TT. Historiográficas de la Universidad de Valladolid, trata sobre la onomástica en la comarca de Los Oteros. María Laura Casanueva del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (Buenos Aires, Argentina) aporta un trabajo sobre las tradiciones culturales de los maragatos trasplantados a la Tierra de Fuego en el siglo XIX. Esta segunda parte se cierra con una novedosa aportación de los geógrafos Daniel Herrero y Eugenio Baraja, de las universidades de Burgos y Valladolid, respectivamente, en la que valoran las aportaciones de las fotografías subidas a la red social de Instagram como expresión de identidad de los paisajes cotidianos considerados patrimoniales por los usuarios en Valderas en Tierra de Campos (León).

La tercera parte, que hemos titulado «Rituales y religiosidad», recoge aportaciones sobre estos dos grandes temas tanto de la región como de fuera de ella. David Álvarez Cineira del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, glosa las estrechas relaciones entre salud, religión y magia en el mundo romano de los siglos II y III d. C. y cómo el cristianismo se abrió camino en aquella sociedad gracias a la simplificación de los ritos terapéuticos, la gratuidad de los servicios y el cuidado de los enfermos. Florián Ferrero Ferrero, historiador y director durante muchos años del Archivo Histórico de Zamora, historia la Semana Santa de Zamora que conoce bien, en el período entre 1751 y 1850 estableciendo la profunda crisis que experimenta en este periodo, a pesar del progreso demográfico y económico que se percibe en la ciudad, debida a la política de los ilustrados que pretendían reformar las manifestaciones de religiosidad popular, las desamortizaciones, la guerra con los franceses y los gobiernos liberales. Las fiestas están presentes

a través del trabajo de su discípula Elisabet Fernández González sobre la de san Juan de la ciudad de Valladolid en los últimos años. Los exvotos figurativos o pintados, expresión del sufrimiento y una de las expresiones religiosas más comunes de los grupos humanos desde la Prehistoria, constituye la aportación de Ignazio E. Buttitta de la Universidad de Palermo, que estudia esta manifestación simbólica y práctica votiva en el paso del mundo «pagano» al «cristiano» afirmando la continuidad de formas, funciones y significados religiosos de los exvotos. Este es el tema que trata uno de los maestros de José Luis, el profesor de la Universidad de Roma «La Sapienza» Luigi M.^a Lombardi Satriani, concretamente los que atesora la Madonna di Portosalvo en Parghelia, desde el siglo XVIII hasta la actualidad; Laura Carnevale de la Universidad Bari «Aldo Moro» se ocupa desde la perspectiva histórica de dos santuarios italianos, uno en la región de Apulia, regido por los franciscanos y especializado en enfermedades producidas por los animales y las sufridas por estos mismos, y otro en los Abruzos, ambos a pesar de sus diferentes historias presentan rasgos comunes como el de albergar sendos santos taumatúrgicos. Julio Grande de la consultora *Sepinum* trata la excepcional procesión de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra, única que se ha conservado en España, a pesar de la prohibición de Carlos III y de los intentos civiles y eclesiásticos por lograr su desaparición, excepcionalidad que el autor trata de explicar en el contexto de la pugna entre dos cofradías de penitencia de la localidad. Roberto Cipriani, de la Universidad de Roma Tre, estudia cómo en las últimas décadas se han producido profundas transformaciones socioeconómicas y urbanísticas que han producido una fuerte secularización con una minoría de creyentes activos y una forma de religión difusa. David Pujante de la Universidad de Valladolid, observa en la obra de Séneca, objeto de análisis de su trabajo, un moderno tratado de autoayuda que propugna la libertad moral y la independencia interior que aleja al ser humano del miedo a la muerte. El sacerdote y pedagogo Pedro García González establece un diálogo entre las cosas de la antropología y la antropología de las cosas tomando como punto de partida uno de los temas de estudio más queridos de Alonso Ponga, las campanas. José Manuel del Río Carrasco de la Congregación para el Culto Divino del Vaticano reflexiona sobre la necesaria formación de los artistas de arte sacro para transmitir el mensaje de evangelización. La tercera parte, dedicada a las expresiones religiosas y al sincretismo, termina con un profundo recorrido etnográfico por el curanderismo y la hechicería entre campesinos de la costa de Mozambique, temas habituales en otro tiempo en la Antropología sociocultural, por parte de Luis Alberto Gárate Castro de la Universidad de la Coruña.

Finalmente, la cuarta parte recoge bajo el epígrafe «Antropología social y patrimonio» un conjunto de trabajos de amigos y colegas fundamentalmente españoles sobre diversos aspectos antropológicos y otros relacionados con el patrimonio en su sentido más amplio, incluidos los literarios, sobre España (Galicia, Andalucía), Iberoamérica, Ca-

nadá, Italia y el Alentejo portugués. Isidoro Moreno de la Universidad de Sevilla, analiza los imaginarios colectivos surgidos en América Latina y España que trataban de explicar las relaciones entre ambos continentes y que, según el autor, han entrado en crisis como consecuencia de las migraciones a Europa y del neocolonialismo que ésta ejerce allí. Antonello Ricci de la Universidad de Roma «Sapienza» *dentro de un proyecto de investigación de campo dirigido por Francesco Faeta*, estudia los conflictos de clase en el mundo campesino pobre de Calabria y la consolidación de la cultura política de la izquierda tras la II Guerra Mundial. Eloy Gómez Pellón de la Universidad de Cantabria, plantea la paradoja entre la buena formación que reciben los estudiantes del patrimonio cultural en sus diversas esferas y la escasa demanda que hay de estos profesionales a pesar de que la sociedad valora como nunca el papel del mismo patrimonio como factor de desarrollo sostenible. Christiane Stallaert de la Universidad de Amberes, propone nuevos instrumentos conceptuales para estudiar las identidades híbridas, fluidas y dinámicas surgidas de la globalización a partir del estudio de los emigrantes nipobrasileños en Japón. Los fundamentos legales de la normativa española sobre el patrimonio cultural inmaterial son el motivo del trabajo de María Pía Timón Tiemblo del Instituto del Patrimonio Cultural de España.

Las fiestas a las que tanto tiempo y reflexión han dedicado los antropólogos españoles de la segunda generación está representada por los trabajos de Xosé Manuel González Reboredo del Instituto de Estudos das Identidades-Museo do Pobo Galego y Salvador Rodríguez Becerra de la Universidad de Sevilla. El primero pone de manifiesto la importancia de las vísperas o veladas previas a la fiesta en donde el fuego juega un importante papel, como es el caso de la parroquia de Santa María de Castelo (Taboada, Lugo); mientras que Rodríguez Becerra pone de relieve la importancia del vino en las fiestas de todo tipo, a las que sin embargo se le ha dedicado poca atención por los científicos sociales. Ligado al trabajo anterior está el estudio etnográfico de Luis Vicente Elías Pastor sobre la evolución del viñedo y los tipos de vinificación en el Alentejo (Portugal). Javier Marcos Arévalo de la Universidad de Extremadura pone de manifiesto la riqueza «etnográfica» de cierta documentación histórica (ss. XVI-XVIII) para el conocimiento de la cultura tradicional. Maximiano Trapero de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria da cuenta de una nueva y extraña forma de repentizar la poesía popular cantada que se practica en Brihuega (Guadalajara). Concha Fernández Soto y Francisco Checa y Olmos de la Universidad de Almería, expertos en literatura y antropología, proponen para el análisis del llamado teatro social en el siglo XIX nuevos paradigmas interpretativos. Un estudio de la arquitectura de los *dènè* un pueblo indígena cazador y pescador de la cuenca del río Mackenzie en Canadá es la aportación de Carlos Junquera Rubio de la Universidad Complutense a este homenaje. La importancia del voluntariado en las sociedades contemporáneas es expuesta por José Luis Izquieta Etulain de la Universidad

de Valladolid en un ensayo que explora en las razones profundas de esa dedicación a partir de la información cualitativa de miembros de Cruz Roja Española. Alfonso García Rodríguez del Instituto Leonés de Cultura rememora los sucesos ocurridos en mayo de 1952 en el accidente minero conocido como «Accidente del Socavón» en Santa Lucía de Gordón (León). El controvertido proceso migratorio a Italia y específicamente a Roma en los últimos años es abordado por Enrique Cámara de Landa, también profesor de la Universidad de Valladolid, que la ha explorado a través de las actividades musicales promovidas por las administraciones y las ONG como vía de integración. María Jesús Pena Castro de la Universidad de Salamanca nos ofrece un interesante debate sobre dos concepciones museológicas que se enfrentaron en los comienzos del pasado siglo en Estados Unidos de América sobre la musealización de las culturas indígenas americanas. Sobre el humanismo que encierra y proyecta la antropología reflexiona Alfonso Vives Cuesta de la Universidad de Valladolid y el Instituto Bíblico y Oriental, comparando las fuentes griegas y mesopotámicas sobre el concepto «hombre» griego. Finalmente, Carlos Beloso Martín de la Universidad Europea Miguel de Cervantes aborda un tema de actualidad como son las recreaciones históricas como fiesta con gran potencial turístico, así como su consolidación y debilidades.

Presentamos pues en este libro homenaje un nutrido número de trabajos sobre el Hombre —modos de vida, costumbres y tradiciones— traducidos en ritos, pensamiento y sabiduría apegada a la vida que la Antropología universaliza. Sus autores han elegido libremente la temática en función de sus intereses. Hay estudios sobre el pasado y sobre el presente que más allá de la interpretación racional encierran las emociones y las pasiones de sus protagonistas.

Joaquín Díaz
Fundación Joaquín Díaz

Salvador Rodríguez Becerra
Universidad de Sevilla

M.^a Pilar Panero García
Universidad de Valladolid

PENSAR LA
TRADICIÓN
HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

I. LA LABOR
CIENTÍFICA Y CULTURAL
DEL PROFESOR
ALONSO PONGA

BIO-BIBLIOGRAFÍA DEL PROF. DR. JOSÉ LUIS ALONSO PONGA*

M.^a Pilar Panero García

Universidad de Valladolid

In necessariis unitas, in dubiis libertas et in omnibus caritas

Marco Antonio de Dominis

Glosar la figura de José Luis Alonso Ponga (Alcuetas, León, 1951) no es fácil si la persona que lo hace, además, lo considera su maestro. Su formación vinculada a varios lugares —Valencia de Don Juan, Zaragoza, Valladolid, Roma y Valencia— es amplia y marcadamente humanista: Filosofía Pura (Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, *Angelicum*), Arqueología con la especialidad en paleocristiana (Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, PIAC), Geografía e Historia (Universidad de Valladolid) y Antropología Social y Cultural. A esta vasta formación se une una curiosidad incesante, han sido muchos los caminos que ha trazado, y un corporativismo antidogmático en el que ha primado siempre unir esfuerzos, contar con personas de distintas disciplinas en todos sus proyectos que han sido numerosos y, teniendo una postura ética, social y política ante la realidad bien definida, pero sin prejuicios ideológicos ni sectarismos estériles.

Su vida como docente se inicia en 1977 en distintos colegios e institutos, en 1979 aprueba las oposiciones a Enseñanzas Medias y recién casado con Araceli García Yuste, «Maiche», también profesora, se trasladan a su primer destino en Bembibre, para después ejercer en los institutos de los barrios vallisoletanos de Pajarillos y Rondilla. No se ha desvinculado nunca de la enseñanza secundaria, o bien participando en actividades o bien a través de los amigos de ese tiempo como Jesús Lersundi Arteche. Serán estos unos años de intenso trabajo que tiene sus frutos en 1985, cuando defiende su tesis doctoral sobre las manifestaciones dramáticas de religiosidad popular navideña. En estos años forman su familia y nacen sus dos hijos, Alberto en 1982 y Camino en 1984. Maiche, sus hijos, su yerno Ángel González y sus dos hermanos pequeños, Miguel, casado con

* Los nombres que se mencionan en este semblante son fruto de las conversaciones con el profesor en más de dieciocho años de colaboración. Pido disculpas de antemano si en algún dato estoy errada y, sobre todo, si las hubiera, por las ausencias importantes.

Blanca Sánchez, y Javier, casado con M.ª Jesús Merino y sus sobrinos (Elvira, Alba, Adrián y Miguel), son sus figuras de apego. Desde diciembre de 2020 Ara, su primera nieta, lo ha colmado de alegría. Valladolid, León y, sobre todo, su Alcuetas natal sirven de puntos para frecuentes encuentros.

Desde 1986 hasta 1995, año en que ocupa la plaza de Profesor Titular Interino en la Universidad de Valladolid, es Profesor Asociado en el Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología Social y CC. y TT. Historiográficas en el que permanece hoy. Desde 1996 es Profesor Titular de Antropología, aunque en los años previos desarrolló una intensa actividad investigadora centrada en la tradición. En 1994 Joaquín Díaz y el Rector de la Universidad Fernando Tejerina García fundan la Cátedra de Estudios sobre la Tradición, nombrándolo Director de la misma, en la que continúa trabajando con empeño.

La vida y la formación del profesor, si se nos permite un símil de la arqueología, se ha hecho mediante capas que acumulan los sedimentos y que en una prospección van saliendo, porque han sido muchas las personas que le han dejado huella. Las primeras que para él son motivo de orgullo son sus padres, José e Inocencia, de los que aprendió dos cosas que todavía lo acompañan, la importancia de la palabra dada y el valor del trabajo. Su abuela materna Liberta, su abuelo paterno Eladio, sus padres, tíos y paisanos le ofrecieron una visión amplia y crítica de la sociedad campesina en el momento en el que ésta, asimilada al mundo rural, inició la transformación que la ha hecho si no desaparecer, sí cambiar tanto que no se la reconoce. Tanto el modelo rural-campesino antiguo como las pervivencias potenciadas desde el último tercio del s. xx han sido, no solamente un nicho laboral fructífero, pues también ha sido el espacio desde el que ha demostrado su compromiso con la tierra, con la «ruralía» que diría él, y con sus gentes a pesar de tener una postura profundamente pesimista. No es extraño oírlo citar estos versos de Machado «Hoy ve a sus pobres hijos huyendo de sus lares/ la tempestad llevándose los limos de la tierra/ por los sagrados ríos hacia los anchos mares» de *Campos de Castilla*, o recordar a Isidoro, el emigrante de la novela *Viejas historias de Castilla la Vieja*, y a Daniel, «El mochuelo», de *El camino* de su admirado Miguel Delibes.

En un momento de la historia de España complicado para que los niños de los pueblos estudiaran, sus padres, animados por su visión de futuro y apoyados por los dos maestros locales de los que guarda un grato recuerdo, José Manuel Domínguez y Adoración Ruano, decidieron que el niño debía estudiar y la opción fueron los PP. Agustinos por lo que a los 11 años inició su educación con los frailes, primero en Valencia de Don Juan, muy próximo a su casa, y después en Zaragoza, Becerril de Campos y Valladolid. Sus dos hermanos lo siguieron pronto. Él siempre se ha mostrado satisfecho y se ha manifestado agradecido abiertamente por la formación integral y humanista que los

agustinos le dispensaron, reconoce al P. Isacio Rodríguez y Rodríguez como una figura fundamental que le enseñó a investigar. Hoy día mantiene una estrecha relación con los PP. Agustinos Filipinos basada en el afecto y el trabajo mediante la colaboración fructífera y amable con el Estudio Teológico Agustiniiano bajo la dirección de David Álvarez Cineira, primero, y el P. Fernando Joven Álvarez actualmente. Los agustinos, además de educación, le brindaron la oportunidad de conocer a los amigos, niños internos como él, de los que nunca se ha separado: Juan Antonio Souto Prado, «El Gallego», Isaac C. Huerga Zotes, «El Tinuko», Aurentino Rodríguez Bravo, «El Aú» (†), a los que se unió su hermano Miguel y, con el tiempo, ya adultos, Maiche, M.^a Rosa Contreras, M.^a del Pilar Romero del Río y, su cuñada Blanca.

El periodo de formación universitaria, en Roma y en Valladolid lo compaginó con diversos trabajos y, siempre que podía, ayudando a su familia con las tareas agrícolas. El estudio y el trabajo muchas veces iban unidos a viajes por algunos lugares de Europa, aunque el país que conoció y al que sigue yendo habitualmente es Italia. En Roma, por sus estudios de Filosofía y de Arqueología, conoció a muchos de los que serán sus referentes: el P. Eladio Chávarri OP, el P. Abelardo Lobato OP, el P. Antonio Ferrua SJ, el P. Alejandro Recio OFM, el P. Umberto M. Fasola, el Dr. Arquitecto B.M. Apolloni Ghetti y el Dr. Pasquale Testini. En la Universidad de Valladolid completará su formación en arqueología con don Alberto Balil Iliana al que considera un maestro. En Italia conoce los estudios de Antropología de los grandes de ese momento, Antonino Buttitta, Luigi Lombardi Satriani y Francesco Faeta con los que, ya como Profesor Titular, ha trabajado de forma continuada siendo miembro de la Associazione Italiana per la Scienze EtnoAntropologiche (AISEA). De los intercambios incesantes con los antropólogos italianos da a continuación buena cuenta el Prof. Faeta, del que Alonso Ponga siempre, y sobre sus numerosos méritos, destaca su enorme calidad humana. De vuelta en España continúa su formación como antropólogo inspirándose en la obra de los profesores Carmelo Lisón Tolosana, José Antonio Fernández de Rota y Monter, el P. Manuel Marzal SJ, y M.^a Jesús Buxo y Rei, así como de colegas-amigos como Concha Casado Lobato, por la que sentía un afecto especial, Salvador Rodríguez Becerra, Xosé Manuel González Reboredo, Secundino Valladares Fernández, Carlos Junquera Rubio, Ángel Carril... y, sobre todo, Joaquín Díaz del que destaca su altruismo y el saber anticiparse a las peticiones de sus amigos.

Con este último no solo fundó la Cátedra de Estudios sobre la Tradición, sino que la dotaron de contenidos invitando a los cursos de posgrado y a numerosos simposios, muchos publicados por la Fundación Joaquín Díaz, a lo más granado de la antropología, musicología, filología, crítica literaria, arqueología, historia y cualquier disciplina que aportara luz a los estudios de la cultura tradicional de España, Francia, Italia, Portugal,

Hispanoamérica y EE.UU. La filosofía de ambos ha sido siempre la de trabajar generosamente, sin acaparar, pues, como bien dicen, aunque no se puede saber de todo hay que sumar con aquellos que aportan su conocimiento y experiencia.

Su trayectoria como profesor universitario de Antropología, el área más pequeña del departamento, participada con su compañera profesora Mercedes Cano Herrera, en el que está adscrito no ha sido una rémora para afanarse mucho más de lo que en principio sería factible sin salir de la comodidad. Para él es muy grato trabajar entre compañeros paleógrafos, arqueólogos y prehistoriadores, en definitiva, entre historiadores a los que estima y admira. A sus compañeros les agradece las tareas de gestión en la dirección —José Manuel Ruiz Asencio, Alberto Balil Illana, Germán Delibes de Castro, José Antonio Abásolo Álvarez, Carlos Sanz Mínguez, Irene Ruiz Albi y Manuel Ángel Rojo Guerra— o en la secretaría —José Antonio Fernández Flórez, Fernando Romero Carnicero, Julio Fernández Manzano (+), Carmen García Merino, Mauricio Herrero Jiménez e Irene Ruiz Albi— y siempre administrados por su querido amigo Dionisio Redondo Moro. Alonso Ponga ha impartido clase en las licenciaturas/grados y/o máster de la Universidad de Valladolid de Historia del Arte, Musicología, de Teoría de la Literatura y Enfermería.

Con la inestimable ayuda de Joaquín Díaz y del Vicerrectorado de Extensión Universitaria del que depende la Cátedra que dirige desde hace más de 25 años¹, ha elevado y divulgado la cultura tradicional uniendo sinergias dentro y fuera de la Universidad. Este quehacer y sus valores humanos han motivado el respeto y el afecto de sus compañeros de profesión de distintas instituciones y discípulos del que es testimonio el presente libro homenaje.

Además de profesor en la formación profesional y en la universidad, ha sido investigador principal de más de veinticinco proyectos de investigación con lo que ha formado a un nutrido número de becarios entre los que tuvo la fortuna de estar. Al margen de estos proyectos, siempre que puede ejerce tareas docentes. Las últimas que le han dado grandes satisfacciones por la calidad de los trabajos que se han publicado son las que ha tutelado en el Instituto de la Cultura Tradicional Segoviana «Manuel González Herrero», al que pertenece y asesora.

El proyecto, sin duda más importante por lo dilatado en el tiempo y por los numerosos logros, ha sido el desarrollado «Centro Internacional de Estudios de Religiosidad

1 Los vicerrectores han sido: Carmen Rodríguez, Juan Represa de la Guerra, M.ª Teresa Alario Trigueros, Mario Bedera Bravo, Alfonso Redondo Castán, M.ª Pilar Garcés García, Luis Antonio Santos Domínguez, José María Marbán Prieto, José Ramón González García, Felicidad Viejo Valverde, y, actualmente Carmen Vaquero López.

Popular: La Semana Santa», mencionado en la introducción y del que dan cuenta los profesores Faeta y Meléndez en este libro-homenaje. Dicho proyecto se ejecuta desde dos enfoques, uno puramente académico con los congresos internacionales y otro científico-divulgativo con las distintas ediciones de la exposición internacional *Plenilunio de primavera* que ha mostrado la enorme riqueza de la Pasión de Valladolid en relación con otras.

El profesor ha sido un gran animador cultural fuera de la docencia estrictamente reglada impartiendo clases en la Universidad de la Experiencia, participando en congresos, simposios, seminarios, mesas redondas, cursos de verano, charlas, participación en programas de radio y televisión, artículos en la prensa escrita, los últimos sobre fiestas en *El Mundo Diario de Valladolid...* en foros de lo más heterogéneos que van desde prestigiosas universidades nacionales y extranjeras hasta asociaciones culturales y profesionales (fundidores, campaneros, artesanos...). También es miembro de comités de expertos en distintas comisiones de instituciones, patronato en fundaciones, miembro de jurados y concursos que otorgan premios y becas y en revistas científicas españolas e italianas. Es elevadísimo el número de cartas de apoyo e informes que ha redactado para la administración o por iniciativas de la sociedad civil para la conservación y revalorización del patrimonio de Castilla y León.

Una parte importante de su actividad profesional la ha dedicado a la Antropología Museal dirigiendo proyectos museológicos y museográficos como los del Museo Provincial del Vino, el Museo Etnográfico Casa de la Ribera, o el Museo de la Radio todos en Peñafiel, la dirección del Centro de Interpretación Emina en Valbuena de Duero, el proyecto del Centro de Interpretación de Tierra de Campos de Medina de Rioseco o la codirección del Museo de los Fueros de Sepúlveda. También ha sido comisario de varias exposiciones temporales: *La Cruz Alzada: Arte y Antropología en la platería de la Ribera del Duero* (1998), *Gallegos a Castilla: Segadores en Tierra de Campos* (1999-2000), la Exposición de Fotografía etnográfica *Nelle indie de quaggiù* (2007), *¡Va por Usted, Maestro! Homenaje a Matías Prats* en el Museo de la Radio de Peñafiel, *Rutas en cuerpo y alma* (2008). Es miembro de la Asoziacione di Antropologia Museale Italiana y ha sido pionero en el trabajo con el patrimonio para desarrollo rural evitando la etnografía rancia y pacata, pero potenciando las historias de vida como catalizadoras de la memoria colectiva. Durante seis años fue profesor en el máster de museografía de la Fundación Carolina.

Sus líneas de investigación han sido y son, en el momento de escribir estas líneas está inmerso en una nueva publicación, el patrimonio cultural y desarrollo rural, la religiosidad popular y el multiculturalismo y transculturalidad. Se ha anticipado en la presentación de este volumen y el título elegido para el mismo así lo refleja, el quehacer antropológico de José Luis Alonso Ponga ha estado marcado por el estudio y la reflexión

sobre la tradición, exenta del romanticismo que aporta una perspectiva exclusivamente etnográfica. Su actitud vital hacia el legado cultural tradicional es muy positiva, es decir, respetuosa y empática con sus actores, aunque, el abandono de esta tierra, a pesar de algunos discursos triunfalistas y poco efectivos, ha diluido este legado o, en no pocos casos, aniquilado. Los modos de vida seculares de Castilla y León, la acentuación de la dicotomía campesino/mundo rural, la evolución y el cambio de la tradición han sido y son el eje que vertebra su obra rica en temas como se detallará con la bibliografía no exhaustiva².

LIBROS

- (1981): *Historia Antigua y Medieval de la Comarca de Los Oteros*. León, Gráficas Celarayn.
- (1982) (1984) (1992): *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Valladolid, Castilla Ediciones.
- (1983) (2019): *Autos de Navidad en León y Castilla* (con J. Díaz). León, Santiago García Editor.
- (1984): *Etnografía y Folklore de Las Comarcas Leonesas: El Bierzo* (con A. Diéguez Ayerbe). León, Ediciones Leonesas-Santiago García Editor.
- (1986): *Religiosidad Popular Navideña en Castilla y León: Manifestaciones de carácter dramático*. Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura. Salamanca.
- (1986): *Representaciones Navideñas*. Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid.
- (1986): *Teatro popular*. Valladolid, Centro Etnográfico de Documentación Diputación de Valladolid.
- (1986) (1989) (1994): *La arquitectura del barro*. Valladolid, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- (1987): *El carnaval* (con A. Sánchez del Barrio). Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid.
- (1989): *La pastorada* (con J. Díaz). Valladolid, Caja de ahorros Popular de Valladolid.
- (1990): *La arquitectura Popular Leonesa*. León, Caja León.
- (1994) (2001): *Los carros en la Agricultura de Castilla y León: Tecnología, Historia, Antropología*. León, Junta de Castilla y León. Consejería de Agricultura.
- (1994): *Los Ancares*. León, Edileasa.
- (1996): *Teatro popular/danzas de palos* (con A. Sánchez del Barrio). Valladolid, Castilla Ediciones.
- (1997): *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional* (con A. Sánchez del Barrio). Valladolid, Caja Madrid.

2 No incluiremos trabajos como entradas en diccionarios, informes científico-técnicos, dirección de colecciones, los numerosos prólogos de libros, artículos de carácter divulgativo y audiovisuales.

- (1998) (2002): *La Cruz Alzada: Arte y antropología en la platería de la Ribera del Duero*. Valladolid, Taller de Imagen.
- (1999): *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. Salamanca, Junta de Castilla y León.
- (1999): *Gallegos a Castilla: Segadores en Tierra de Campos* (coord.). Valladolid, Taller de Imagen.
- (2002): *Las campanas de las catedrales de Castilla y León* (con A. Sánchez del Barrio), Valladolid, Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.
- (2002): *Más allá de nuestras fronteras. Beyond our borders* (coord. con M. F. Rice). Valladolid, Vicerrectorado de Relaciones Internacionales de la Universidad de Valladolid.
- (2003): *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana* (coord.). Valladolid, Grupo Página.
- (2008): *Teoría y praxis de la Museografía Etnográfica* (coord. con J. Díaz y C. Piñel). Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León.
- (2008): *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco* (coord. con P. Panero García). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- (2008): *Las campanas*. León, Edileisa.
- (2008): *Edificar con barro*. León, Edileisa.
- (2008): *La Navidad*. León, Edileisa.
- (2008): *¡Va por usted, maestro! Homenaje a Matías Prats*. (coord. con L. Díaz Prieto). Valladolid, Sercam S.C.
- (2008): *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica* (coord. con D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- (2009): *La cultura del vino (I y II)*. León, Edileisa.
- (2010): *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica II* (coord. con D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- (2011): *Plenilunio de Primavera. La Semana Santa de Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese* (coord.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- (2014) (2020): *Vox Dei ac vox populi. Le campane di San Pietro in Vaticano*. Città delVaticano, Edizioni Capitolo Vaticano.
- (2017): *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica III. Representaciones y ritos representados. Desenclavos, pasiones y vía crucis vivientes* (coord. con F. Joven Álvarez y P. Panero García). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- (2018): *Martín Lutero. Perspectivas desde el s. XXI* (coord. con F. Joven Álvarez, L. A. Fajardo y P. Panero García). Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid.
- (2018): *Valdesad en/de Los Oteros. Patrimonio histórico y artístico en los pueblos del sur de León*. Valladolid, Revista Atticus.

(2019): *Antropología y Religión en Latinoamérica IV. Palabras a la Imprenta. Tradición oral y literatura en la religiosidad popular* (coord. con F. Joven Álvarez y P. Panero García). Urueña, Fundación Joaquín Díaz.

(2020): *Autos de Reyes en León y Castilla* (con J. Díaz). Urueña, Fundación Joaquín Díaz.

CAPÍTULOS DE LIBROS Y ARTÍCULOS

- (1979): «La picaresca de los Oteros (León)», en *Tierras de León*, nº 36-37, pp. 165-175.
- (1980): «Fortificaciones Medievales en la frontera de León y Castilla en los siglos XII al XIII» (con T. Mañanes y F. Valbuena). *Tierras de León*, nº 40-41, septiembre-diciembre, pp. 89-114 y pp. 59-88.
- (1980): «Romerías leonesas: 'El Santo' de Bembibre». *Tierras de León*, nº 39, junio, pp. 133-142.
- (1981): «Algunos aspectos de la cultura pastoril en la Tierra Llana leonesa». *Revista de Folklore*, nº 1, pp. 29-31.
- (1981): «Manifestaciones populares en torno a S. Antón en algunas zonas de Castilla y León». *Revista de folklore*, nº 2, pp. 3-10.
- (1981): «Contribución al estudio de las fiestas de S. Juan en la provincia de León». *Revista de Folklore*, nº 6, pp. 20-28.
- (1981): «Los ramos de Alcuetas: Manifestaciones religiosas populares en la Comarca de Los Oteros (León)». *Revista de Folklore*, nº 11, pp. 27-40.
- (1981): «Leyendas de moros y tesoros en El Bierzo» (con T. Mañanes). *Revista de Folklore*, nº 8, pp. 9-13.
- (1982): «La fiesta del pastor en Joarilla de Las Matas». *LEÓN, Revista de La Casa de León en Madrid*, nº 332-333, Otoño-Invierno, pp. 75-77.
- (1982): «Santa Eugenia 'La borrachona': Fiesta popular en Mansilla de las Mulas (León)». *Revista de Folklore*, nº 14, pp. 61-66.
- (1982): «La encerrada». *Revista de Folklore*, nº 21, pp. 99-103.
- (1983): «Notas documentales para el estudio de las tradiciones populares de la comarca de Los Oteros». *Revista de Folklore*, nº 36, pp. 195-198. ISSN: 0211-1810.
- (1986): «Leyendas del Bierzo sobre moros y tesoros» (con T. Mañanes). *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Vol. XXXVI, nº 101, pp. 271-280.
- (1986): «El 'Dar Caridad' y otras comidas rituales relacionadas con los difuntos en la Tierra Llana Leonesa y algunos datos para su estudio», en *Etnología y Folklore en Castilla y León*, L. Díaz (ed.). Salamanca, Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, pp. 139-146.
- (1986): «Pastorada de Carrascal (Zamora)». *Revista de Folklore*, nº 67, pp. 27-29.
- (1987): «Anotaciones 'socioculturales' a la Pastorada Leonesa», en *Actas de las jornadas de teatro popular en España*, J. Álvarez Barrientos y J. Cea Gutiérrez (coords.). Madrid, C. S. I. C., pp. 9-16.
- (1987): «Notas para el estudio de la fiesta de S. Antón Palencia», en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*. Palencia, Diputación Provincial de Palencia, pp. 393-400.

- (1988): «Notas para el estudio de la etnografía leonesa», en *Aproximación Antropológica a Castilla y León*, L. Díaz (coord.). Barcelona, Antrhops, pp. 87-102.
- (1990): «Fiestas populares leonesas según los ciclos del año», en *I Seminario sobre etnografía y folklore de las comarcas leonesas*. Astorga, Centro de Etnografía y folklore Leonés, pp. 44-47.
- (1990): «Las construcciones de barro en la Tierra Llana leonesa», en *Actas de las Jornadas de Arquitectura Popular en España*, A. Cea Gutiérrez, A. Fernández Mateos y L. Sánchez Gómez (coords.). Madrid, C.S.I.C., pp. 449-465.
- (1991): «El Auto Religioso en España: Castilla y León», en *El Auto Religioso en España*, N. Albadalejo Imbernón (coord.). Madrid, Comunidad de Madrid. Consejería de Cultura, pp. 107-124.
- (1993): «A arquitectura tradicional nos límites Galaico-Leoneses: Os pombais do Bierzo e a súa sinificación», en *Lindeiros da Galegidade II: Actas do Simposio de Antropoloxía*, X. A. Fernández de Rota, X. A. Fidalgo Santamariña y X. M. González Reboredo (coords.). A Coruña, Consello da Cultura Galega, pp. 35-60. ISBN: 84-87172-82-2. Clave: CL.
- (1993): «Palomares: arte historia, paisaje». *Cuadernos de Ecología*, Año I, nº I, diciembre, pp. 38-39.
- (1994): «Estructuras sociales y manifestaciones religiosas en 'Los Ramos' cantados en la Provincia de León», en *Actas do simposio internacional de Antropoloxía In memoriam Fermín Bouza-Brey*. Vigo, Consello da Cultura Galega, pp. 301-318.
- (1994): «La Semana Santa en Castilla y León: Armonía y superación de contrarios», en *Varios: Rito, Música y Escena en Semana Santa*. Madrid, Comunidad de Madrid. Consejería de Cultura. pp. 117-138.
- (1994): «La vida cotidiana en la época del Tratado de Tordesillas», en *Tordesillas 1994. (Catálogo de la Exposición Tordesillas 1994)*. Madrid, Ed. Electa, pp. 97-100.
- (1995): «Los carros pintados en Castilla y León: Tecnología y estatus en el medio rural», en *Tecnología Tradicional: Dimensión Patrimonial e valoración Antropolóxica. Actas do Simposio Internacional In Memoriam Xaquín Lorenzo*. Ourense, Consello da Cultura Gallega, pp. 49-63.
- (1997): «Patrimonio cultural y patrimonio etnológico», en *Cultura e identidade cultural. Introducción a la Antropología*, A. Aguirre (coord.), Barcelona, Ediciones Bardenas, pp. 203-209.
- (1997): «Refuerzo de identidad, fragmentación temporal y delimitación espacial a través de las campanas: El caso de la Provincia de León», en *Las campanas. Cultura de un sonido milenario. Actas del I Congreso Nacional*, E. Gómez Pellón y J. Guerrero Carot (eds.). Santander, Fundación Marcelino Botín, pp. 87-112.
- (1997): «Notas para el estudio de la Antropología Cultural Leonesa: La Etnografía en los Precursores (S.XVIII-XIX)», en *Actas do III Congreso da Antropoloxía e Antropoloxía Aplicada*, T. I. Santiago de Compostela, C.S.I.C. Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, pp. 121-140.
- (1998) (2002): «Tras los pasos de la Cruz Alzada», en *La Cruz Alzada: Arte y Antropología en la platería de la Ribera del Duero*, (J. L. Alonso Ponga coord.). Valladolid, Taller de Imagen, pp. 10-20.

- (1999): «Romerías agropastoriles en la Tierra de Campos leonesa», en *Religión y Cultura*, S. Rodríguez Becerra (coord.), Vol. 2. Sevilla, Junta de Andalucía. Consejería de Cultura y Fundación Machado, pp. 78-88.
- (1999): «Ritos festivos en Castilla y León», en *Las fiestas, de la Antropología a la Historia y Etnografía*. Salamanca, Centro de Cultura Tradicional, pp. 121-150.
- (1999): «Notas sobre los segadores desde la Tierra de Campos», en *Gallegos a Castilla: Segadores en Tierra de Campos* (J. L. Alonso Ponga coord.). Valladolid, Taller de Imagen, pp.11-16.
- (2000): «Del patrimonio cultural a la cultura patrimonial: El Museo de la Ribera en Peñafiel». *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 17, Huesca, pp. 181-192.
- (2000): «La reactivación de la memoria colectiva a través del patrimonio local: Reflexiones sobre la Tierra de Campos», en *Anuario Etnológico de Andalucía 1998-1999*. Sevilla, Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, pp. 267-273.
- (2001): «Castilla y León: La construcción de una identidad plural», en *Etnicidade e nacionalismo. Simposio Internacional de Antropoloxía*, X. M. González Reboledo (coord.). Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, pp. 313-331.
- (2001): «La cultura tradicional en la Tierra de Campos: Una aproximación desde la Historia», en *Cultura y Arte en Tierra de Campos. I Jornadas Medina de Rioseco en su Historia*, R. Pérez Castro y M. García Marbán (coords). Valladolid, Excma. Diputación Provincial de Valladolid, pp. 581-499.
- (2001): «Peñafiel: Un proyecto cargado de realidades», en *Actas del Congreso Internacional de Itinerarios Culturales*, vol. 2. Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte. Secretaría de Estado de Cultura, pp. 413-417.
- (2002): «Recuperación del patrimonio y dinamización turística en la Ribera del Duero (Valladolid)», en *Jornadas Andaluzas de Difusión (III, IV, y V Jornadas)*. Sevilla, Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, pp. 143-158.
- (2002): «Notas sobre os segadores desde Terra de Campos», en *Galicia e a sega en Castela ó longo dos tempos*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, pp. 109-120.
- (2002): «De arquitectura humilde a patrimonio cultural: Nuevas anotaciones a la arquitectura del barro», en *Entorno a los oficios tradicionales*. León, Fundación Hullera Vasco-Leonesa, pp. 45-66.
- (2002): «Los objetos al servicio del hombre», en *ENSERES* Catálogo de la Exposición del mismo nombre, J. Díaz et al. (coords). Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 154-149.
- (2002): «Historias peñañelienses de la otra historia», en *Peñañiel. Cuna de la Ribera*. Ayuntamiento de Peñafiel, pp. 120-138.
- (2003): «El teatro popular religioso en tierras leonesas y su valoración», en *Descubre tu patrimonio. Literatura de Tradición oral*. León, Fundación Hullera Vasco-Leonesa, pp. 91-101.
- (2003): «A propósito de las fronteras», en *Más allá de nuestras fronteras: Beyond our borders: Cultura inmigración y marginalidad en la era de la globalización*, J. L. Alonso Ponga y M. F. Rice (dirs.). Valladolid, Vicerrectorado de Relaciones Internacionales de la Universidad de Valladolid-Race and Ethnic Studies Institute de la Texas A&M University, pp.17-25.

- (2003): «La conservación del patrimonio etnológico: modelos y tendencias actuales», en *ARPA. Los criterios de la restauración de los Bienes culturales: tradición y nuevas tecnologías*, J. Rivera Blanco (dir.). Valladolid, Junta de Castilla y León-Diputación de Valladolid, pp. 43-65.
- (2004): «Las fiestas del Corpus en Castilla y León: cambio y evolución cultural en las sociedades rurales y urbanas». *Salamanca: revista de estudios* (Ejemplar dedicado a: Monográfico: La cultura de tradición oral. Homenaje a Ángel Carril), nº. 51, pp. 227-241.
- (2004): «Castilla y León. Cambio y evolución cultural en las sociedades rurales y urbanas», en *El Corpus. Rito, música y escena*, N. Albadalejo, C. Hualde y A. Ormazabal (coords.). Madrid, Comunidad de Madrid, pp. 115-137.
- (2004): «Arquitectura Tradicional como Patrimonio Cultural», en *La audiencia imaginaria*, 2. T. Gómez Trueba (coord.). Valladolid, Universidad de Valladolid, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, pp. 69-76.
- (2004): «Restauro e recupero di oggetti etnografici». *Antropologia Museale*, anno 3, nº 7, pp. 14-18.
- (2004): «Anthropological studies of religion in Spain», in *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*, S. Rodríguez Becerra (coord.), Budapest, Akadémiai Kiadó Gábor Barna, pp. 289-349.
- (2005): «La Semana Santa de Valladolid. Más allá de los Pasos», en *Memorias de la Pasión en Valladolid*, J. Burrieza Sánchez (coord.). Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid-Ayto. de Valladolid, pp. 98-116.
- (2005): «Los museos del vino: patrimonio y desarrollo socioeconómico», en *Las culturas del vino. Del cultivo y la producción a la sociabilidad en el beber*, J. Marcos Arévalo (ed.). Sevilla, Signatura Demos, pp. 301-327.
- (2005): «Economía tradicional y Patrimonio Cultural. Las bodegas tradicionales», en *Ofrenda y Palabra*, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 52-69.
- (2005): «Los grabados costumbristas desde la Antropología Cultural», en *Estampas de Ferias y Mercados (Siglos XVII-XX)*. Valladolid, Fundación Museo de las Ferias, pp. 31-39.
- (2005): «*La pícara Justina: ¿Una fuente de reflexión antropológica?*», en *El axuar de la vida picaresca: exposición conmemorativa del IV Centenario de la primera edición del «Libro de entretenimiento de la pícara Justina» (Medina del Campo 1605)*. Valladolid, Fundación Museo de las Ferias, pp. 51-61.
- (2005): «Las construcciones tradicionales en barro como patrimonio rural en la Tierra de Campos», en *Abstract del IV SIACOT Seminario Ibero-Americano de construção com terra*. Lisboa, Ed. de la Escuela Superior Gallaecia, pp. 102-105.
- (2005): «Las fiestas del fuego como patrimonio intangible: El Vitor en Mayorga de Campos (Valladolid)». *ARETÉ. Revista Iberoamericana de los Gestores de Patrimonio Cultural*, Asociación Española de Gestores del Patrimonio Cultural, diciembre, nº 21, pp. 143-160.
- (2005): «La arquitectura del barro en las comarcas leonesas: un enfoque desde la Antropología cultural», en *Arquitectura tradicional en tierras de León*. León, Fundación Hullera Vasco Leonesa, pp. 69-96.

- (2006): «Ecos de Navidad» (con J. L. Chacel), en *Ecos de Navidad*, Valladolid, Fundación Cidaut, pp. 10-49.
- (2006) «Cultura tradicional burgalesa: las fiestas», en *Historia de Burgos IV. Edad Contemporánea*, Jesús M.ª Palomares Ibáñez (coord.). Burgos, Caja de Burgos, pp. 221-279.
- (2006) «La gestión del patrimonio etnográfico», en *El patrimonio cultural como factor de desarrollo*, L. Abad González (coord.). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha y Ayuntamiento de Almoacid del Marquesado, pp. 343-358.
- (2007): «La presencia del pasado en el futuro: El Museo de los Fueros de Sepúlveda», en *Museo de los Fueros. Sepúlveda*. Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 81-90.
- (2008): «Gregorio Fernández, en el vértice de la religiosidad popular de la Semana Santa vallisoletana» (con Pilar Panero García), en *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*, J. L. Alonso Ponga y P. Panero García (coords.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 21-38.
- (2008): «La Casa de la Ribera: Teoría y praxis de la Museografía antropológica», en *Teoría y praxis de la Museografía Etnográfica*, J. L. Alonso Ponga, J. Díaz y C. Piñel (coords.). Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 13-29.
- (2008): «Para Maiche, toda una vida», en *30 años, 30 autores. Edición conmemorativa de la Feria del Libro de León (1997-2007)*. León, Lobo Sapiens, pp. 111-116.
- (2008): «Matías Prats y el Museo de la Radio e Peñafiel: Va por usted, maestro», en *¡Va por usted, maestro! Homenaje a Matías Prats*, J. L. Alonso Ponga y L. Díaz Prieto (coords.). Valladolid, Sercam S.C. pp. 5-11.
- (2008): «De las "semanas santas" en Castilla a la Semana Santa castellana», en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro (coords.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 79-92.
- (2008): «Pasos, rito, penitencia, espectáculo: la Semana Santa rural en Castilla y León» (con P. Panero García y J. Alonso Martín), En *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica* (coords. J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira y P. Tirado Marro). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 509-525.
- (2008): «Pensar, contar y exponer: La cultura del vino en la Ribera del Duero vallisoletana», en *V Congreso de Museos del vino en España. La investigación en los museos del vino. Ideas y objetos*. Burgos, Ayuntamiento de Aranda de Duero, pp. 12-16.
- (2009): «La construcción mental del Patrimonio Inmaterial». *Revista Patrimonio Cultural de España. El Patrimonio Inmaterial a debate*. Madrid, Ministerio de Cultura, nº 0, pp. 44-61.
- (2009): «Construir en tierra: Anotaciones desde la Antropología cultural», en *Más es menos. Construir en barro. Una arquitectura de futuro*, F. Regueras (coord.). Benavente, Centro de Estudios Benaventanos «Ledo del Pozo», pp. 23-42.

- (2009): «Hacia una nueva conceptualización cultural del mundo rural castellano y leonés», en *El fin del campesinado. Transformaciones de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del Siglo xx*, S. Rodríguez Becerra y C. Macías Sánchez (coords.). Sevilla, Centro de Estudios Andaluces. Junta de Andalucía, pp. 221-233.
- (2010): «La Navidad leonesa: lectura de un acontecimiento cultural universal en clave regional», en *La religiosidad popular en Tierras de León*. León, Fundación Hullera vasco-Leonesa, pp. 73-88.
- (2010): «Pasos, rito, penitencia, espectáculo: la Semana Santa rural en Castilla y León II» (con P. Panero García, C. González Ximénez y J. Alonso Martín), en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro (coords.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 445-462.
- (2011) (2014) «Plenilunio de Primavera en Valladolid: tiempo y espacio en la Semana Santa» (con P. Panero García). En *Plenilunio de Primavera. La Semana Santa de Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese*, J. L. Alonso Ponga (coord.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 15-39.
- (2011): «Patrimonio inmaterial en la Etnografía vitivinícola de Valladolid», en *Valladolid, Tierra de vinos. Cinco denominaciones de origen con arte y cultura vitivinícola*, P. Herrera García y C. Rodríguez Galván (coords). Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, pp. 207-230.
- (2012): «La fiesta del gallo en Guarrate: rituales lúdicos y juegos ritualizados», *VOCI*, anno IX, pp. 9-26.
- (2012) «Tipologías arquitectónicas singulares en la Cabrera Alta integradas en el paisaje antrópico del noroeste hispano: Patrimonio Cultural» (con G. Fernández San Elías, V. Marcos Martínez y A. S. Pérez Fernández). *Arte. Revista de Historia del Arte*, nº 11, pp. 223-242.
- (2013): «Religión oficial o religiosidad popular: la 'creación' de la Semana Santa», en *Actas del I Congreso de Estudio y Difusión del Patrimonio. Las Edades del Hombre. Passio*. Valladolid, Fundación Las Edades del Hombre, pp. 87-119.
- (2013): «Wine culture in Castilla y León: an approach to different meanings in today's context», *Acta Ethnographica Hungarica*, 58 (2), pp. 287-295.
- (2013): «Cavilaciones belenistas», en *El camino que lleva a Belén*, J. L. Chacel (coord.). Valladolid, Fundación Europea Miguel de Cervantes, pp. 42-53.
- (2014): «La Cultura Popular y el Patrimonio Inmaterial en los Museos del Vino». *Revista de Museología. Revista científica al servicio de la comunidad museológica*, nº 60, pp. 89-94.
- (2015): «Bula, vestimenta y Miserere: Hacia una interpretación de la Semana Santa de Bercianos de Aliste», en *Sic Vos Non Vobis. Colección de estudios en honor de Florián Ferrero*, J. L. Hernández Luis (coord.). Zamora, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, pp. 53-68.
- (2015): «Religiosidad, fiesta e identidad en un núcleo semiurbano: «El Guindo de Renedo de Esgueva». *Etnicex. Revista de Estudios Etnográficos*, nº 7, pp. 163-180.
- (2016): «Fiesta y Patrimonio en Castilla y León: consideraciones para tiempos nuevos», en *El Patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León. Propuestas para un atlas etnográfico*, L. Díaz de Viana y D. J. Vicente Blanco (eds.). Madrid, CESIC, pp. 235-248.

- (2017): «Festejos taurinos populares: Identidad local y religión en Castilla y León», en *El toro en Castilla y León*, Á. Marcos. Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 65-87.
- (2017): «Los estudios de las tradiciones populares en España en las postrimerías del s. XIX y comienzos del s. XX: La influencia de Giuseppe Pitrè» (con P. Panero García), en *Pitrè e Salomone Marino. Atti del convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, R. Perricone (ed.). Palermo, Edizione Museo Pascualino, pp. 485-498.
- (2019): «Demonios y endemoniados: el Malingno en la religiosidad popular de la Edad Media», en *A propósito de Satán. El submundo diabólico en tiempos del románico*. Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, pp. 12-36.
- (2020): «Moros y cristianos en Castilla y León: de la representación mítica a la invención performativa», en *La cultura vivida. Homenaje al profesor Javier Marcos Arévalo*, S. Rodríguez Becerra y J. M. Valadés Sierra (coords.). Badajoz, Caja de Badajoz, pp. 769-798.

TESIS DOCTORALES DIRIGIDAS

- María Cristina Di Sarli (2011): *Lugares sagrados, lugares profanos. Religiosidad popular e identidad social en el norte argentino*.
- Berta Marta García Otero (2011): *Un nuevo «modelo de creación de identidad cultural». Blogs de compras y moda como unidades de consumo y entes de socialización en la economía de la participación Web 2.0*.
- Sheila Nunes da Silva (2014): *La mitopoética de los Sateré Mawé: un análisis de los rituales de paso a través de la tradición oral*.
- M.ª Pilar Panero García (2014): *De promulgando Evangelio. Escatología, profetismo y aculturación en la obra de fray Toribio Motolinía*.
- Enrique Espinel Melgar (2015): *Cultura de una empresa multinacional: De la Historia de FASA a la comunicación en Red del grupo Renault*.
- Masako Kubo (2015): *Expresión de las emociones en las culturas japonesa y española*.
- Héctor Luis Suárez Pérez (2016): *Patrimonio organológico y paisaje sonoro en la música popular leonesa desde el último cuarto del s. XIX: usos, funciones y valores identitarios*.
- Elisabet Fernández González (2016): *La importancia de la fiesta en la vida de una población urbana. Análisis de tres romerías en la ciudad de Valladolid durante la Época Contemporánea*.
- Pablo José Zapico Gutiérrez (2016): *Inventario de los molinos de la provincia de León en el Catastro de Ensenada y en los diccionarios de Miñano y Madoz*.
- M.ª Jesús Ladrón San Ceferino (2016): *La motivación religiosa de los cofrades de la Semana Santa de Valladolid*.

UNO SGUARDO VERSO L'ITALIA, UNA
PORTA VERSO LA SPAGNA. UN ASPETTO
DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DI
JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

A LOOK TOWARDS ITALY, A GATEWAY TO SPAIN.
AN ASPECT OF THE SCIENTIFIC ACTIVITY OF
JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

UNA MIRADA HACIA ITALIA, UNA PUERTA HACIA ESPAÑA.
UN ASPECTO DE LA ACTIVIDAD CIENTÍFICA DE
JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

FRANCESCO FAETA

Università degli Studi di Messina

RIASSUNTO

Sullo sfondo di una rapida rievocazione delle relazioni che sono intercorse tra antropologia italiana e antropologia spagnola dal secondo Dopoguerra a oggi, il saggio è dedicato alle frequentazioni italiane di José Luis Alonso Ponga, al suo interesse per la nostra tradizione di studi, alla sua convinta e continuativa attività di costruttore di relazioni intellettuali e accademiche tra le discipline dei due Paesi.

PAROLE CHIAVE: Antropologia spagnola, antropologia italiana, tradizioni intellettuali.

ABSTRACT

On the background of a rapid re-enactment of the relationships between Italian anthropology and Spanish anthropology from the second post-war period up to nowadays, the essay is dedicated to the Italian acquaintances of José Luis Alonso Ponga, his interest in our tradition of studies, his convinced and ongoing activity of building intellectual and academic relationships between the disciplines of the two countries.

KEY WORDS: Spanish Anthropology, Italian Anthropology, intellectual traditions.

RESUMEN

En el contexto de una rápida evocación de las relaciones que han existido entre antropología italiana y antropología española desde la segunda Posguerra hasta hoy, el ensayo está dedicado a las relaciones con Italia de José Luis Alonso Ponga, a su interés por nuestra tradición de estudios, a su convencida y continuada actividad fomentando las relaciones intelectuales y académicas entre las disciplinas de los dos países.

PALABRAS CLAVE: Antropología española, Antropología italiana, Tradiciones intelectuales.

E' con grande piacere che mi associo all'iniziativa dei colleghi Joaquín Díaz, Salvador Rodríguez Becerra e Maria Pilar Panero García, tesa a onorare la figura di José Luis Alonso Ponga, nel momento della sua uscita dal servizio attivo presso l'Università statale di Spagna.

E' un piacere che mi viene da una convinta opinione di stima complessiva nei suoi confronti, dall'osservazione dell'importanza di alcune iniziative su cui mi soffermerò in questo breve scritto, ma anche da una constatazione preliminare, legata a una dote dell'uomo, dello studioso, dell'accademico: la sua generosità. Come ben sanno coloro che fanno parte dell'Ordine, in Italia, in Spagna, e in svariate altre parti del mondo, la generosità non distingue precipuamente gli accademici; costoro sanno a volte essere giusti (sanno «dare a Cesare quel che è di Cesare»), ma raramente sanno essere generosi, aperti e disinteressati nel donare, memori e riconoscenti nel ricevere. E' questa, invece, una dote che ho avuto modo di apprezzare nell'amico José Luis, sin dal primo momento della nostra conoscenza, oltre un ventennio fa, e che vorrei innanzitutto evidenziare, prima ancora di addentrarmi nell'esposizione del tema del mio intervento.

Intervento che vorrei dedicare alle frequentazioni italiane di Ponga, al suo interesse per il mio Paese, alla sua convinta e continuativa attività di costruttore di relazioni intellettuali tra Italia e Spagna.

L'antropologia italiana, un'antropologia distinta da tratti peculiari rispetto alle tradizioni *mainstream* occidentali su cui mi sono in altra sede interrogato (Faeta 2011: 89-131), al di là di certe sue tendenze autarchiche autorevolmente evidenziate per primo da Francesco Remotti (Remotti 1978: 193-226) e su cui altri si sono poi problematicamente soffermati, ha avuto attenzione soprattutto per le tradizioni di studio tedesca, francese, americana. E' stato questo un confronto obbligato, se è vero che difficilmente l'attenzione per le tradizioni di studio può prescindere dalla storia complessiva dei rapporti intellettuali, culturali, sociali e politici che gli Stati nazionali intessono; è stato

questo un confronto obbligato perché, oggettivamente, le antropologie sopra ricordate sono state dominanti nella storia della disciplina, assieme a quella inglese (non casualmente, se si riflette su quanto ho testé affermato, più desueta da noi).

L'attenzione per l'antropologia spagnola è stata in Italia relativamente scarsa e limitata ad alcuni autori. Il prolungarsi dell'esperienza franchista non ha certamente giovato alla conoscenza reciproca, se si tengono presenti le forti opzioni politiche, in senso progressista (con spiccate, pur se eterogenee, colorature marxiste e gramsciane), dell'antropologia italiana (o di parte cospicua di essa) negli anni del Dopoguerra e sino a tutti i Settanta-Ottanta. Sono da noi conosciuti, in un ambito comunque piuttosto ristretto, i nomi e le opere di Julio Caro Baroja, Carmelo Lisón Tolosana, Isidoro Moreno e di pochi altri (alcuni, per altro, come a esempio, José Alcina Franch, in rapporto agli studi di americanistica, cui gli Spagnoli, ovviamente, hanno dedicato costante e riconosciuta attenzione). Scarse sono, poi, le informazioni intorno all'organizzazione complessiva delle discipline antropologiche in Spagna; pochi i progetti di studio e ricerca che coinvolgono i due Paesi; pochissimi i ricercatori italiani che hanno lavorato o lavorano in Spagna; esiguo il numero delle opere di autori spagnoli tradotte in lingua italiana. Il libro forse più noto in Italia della letteratura folklorica e antropologica iberica, *El carnaval* di Caro Baroja, pubblicato nel 1965, fu tradotto in Italiano quasi trent'anni dopo (Caro Baroja 1989).

Alla metà degli anni Settanta, quelli aurorali della mia formazione antropologica, la realtà socio-antropologica spagnola era a noi svelata più dal lavoro di Julian Pitt-Rivers su Grazalema (letto in Inglese, peraltro, dal momento che, scritto nel 1954, fu tradotto in Italiano soltanto ventidue anni dopo - Pitt-Rivers 1976); più tardi, alla fine di quel decennio, più dalle osservazioni comparative relative alle società mediterranee di John Davis (Davis 1980), che attraverso le osservazioni degli studiosi nativi¹.

Soltanto recentemente, anche per via di quanto sto per esporre, una corrente di interesse per gli studi antropologici spagnoli è andata diffondendosi, sullo sfondo della più generale curiosità per la rinnovata cultura iberica promossa, dopo la caduta del franchismo, dagli intensi scambi Socrates ed Erasmus presenti tra gli studenti e nell'ambito della stessa docenza.

1 Con un curioso effetto distorsivo; l'antropologia anglofona narrava la Spagna, ma la Spagna sembrava narrare sovente in Inglese. Il classico libro di Lisón Tolosana (1966), a esempio, tendeva a essere visto, anche per via della concreta vicenda oxfordiana dello studioso, come un'opera britannica.

Una situazione non molto diversa, d'altra parte, vi è stata per quel che concerne la conoscenza dell'antropologia italiana in Spagna, una conoscenza assai flebile e tarda². Per fermarci alla ripresa del secondo Dopoguerra, di Ernesto de Martino, tra le grandi opere, per iniziativa spagnola, soltanto *La terra del rimorso*, a quel che mi risulta, è stato tradotto, sul finire dello scorso secolo (de Martino 1999). La figura e l'opera complessiva dell'etnologo, malgrado l'azione esplicativa di Feixa, cui va anche il merito di aver tradotto suoi saggi importanti e di averli inquadrati in un'ottica critica che ha consentito all'uditorio spagnolo di comprendere aspetti importanti della rinata antropologia italiana post-bellica, restano alquanto in ombra (Feixa in de Martino 2008: 13-66)³. Altre opere demartiniane, quali a esempio, *Il mondo magico* e *Magia e civiltà*, sono reperibili in lingua castigliana, ma per iniziativa del contesto ibero-americano, forse più attento alle esperienze italiane di quello del vecchio continente e, anche in questo caso, il dibattito suscitato è stato piuttosto limitato (de Martino 1965, 1985, 2004). Così come ancora al transito americano, e all'interesse lì avvertibile per le notazioni gramsciane relative alla cultura, al folklore e alla vita nazionale, dobbiamo l'attenzione verso alcuni autori italiani della generazione che, con qualche approssimazione, possiamo definire post-demartiniana (concretatasi in inviti a insegnare o tenere seminari, in traduzioni in lingua castigliana, a opera soprattutto messicana o argentina), quali Vittorio Lanternari, Alberto Mario Cirese, Clara Gallini, Amalia Signorelli, Luigi M. Lombardi Satriani⁴. Direi che la situazione di un mancato incontro è stata ben fotografata, al 2008, da Feixa, nel saggio sopra ricordato, con più puntuale riferimento alla realtà catalana, ma con valenze estendibili all'intera realtà spagnola.

2 Carlos Feixa, il cui interesse per la nostra antropologia è ormai pluridecennale, in un suo saggio, scrive in proposito: «[Tullio] Tentori participó en el IV Congreso de Antropología de Alicante (21-25 de abril de 1987), con una ponencia titulada 'Respuestas académicas y extraacadémicas a la domanda actual de Antropología Cultural en Italia', una interesante lectura antropológica de textos de Gramsci, Levi, Berlinguer, Pasolini, De Martino, De Mita y el Concilio Vaticano II, que para muchos antropólogos españoles supuso el primer contacto con la antropología italiana». Feixa 2008: 14-15. Al di là dell'eterogeneità dei riferimenti attribuiti a Tentori, di cui è risaputa comunque l'inflessa opera di mediazione internazionale, si riconoscerà che la data del 1987 non è incoraggiante.

3 I testi demartiniani raccolti da Feixa nel volume citato sono *Cultura e classe operaia, Intorno a una storia del mondo popolare subalterno, Il folklore progressivo, Gramsci e il folklore*.

4 Senza pretesa alcuna di esuastività si vedano, Lanternari, 1965; Gallini, 1975; Lombardi Satriani, 1975 e 1978; Cirese, 1979. Ma di Cirese, dal 1981 al 1986, sono stati tradotti altri capitoli di suoi libri o brevi saggi, mentre Signorelli, a esempio, ha lavorato presso il Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa de México.

Di questa situazione, e della necessità di un suo superamento, Ponga mi è apparso sempre molto consapevole e la sua attività a riguardo si è espressa in due direzioni diverse ma convergenti nel medesimo intento di accorciare le distanze. Da un lato, vi è stato l'interesse per l'Italia, per la sua comprensione e per il suo studio; dall'altro, l'attività volta a far conoscere l'antropologia italiana in Spagna, sia coinvolgendo studiosi italiani, invitati a esporre le proprie idee in svariate occasioni, sia, in modo più limitato per le ovvie difficoltà legate alla disponibilità di risorse economiche da impiegare, favorendo la divulgazione delle ricerche italiane e la realizzazione di progetti di studio aventi per oggetto la realtà e le tematiche antropologiche spagnole. Ma vediamo con ordine.

La frequentazione italiana di Ponga, negli ultimi decenni (che sono quelli caratterizzati anche da un più ampio e reciproco bisogno di conoscenza tra studiosi dei due Paesi), è stata costante e si è articolata in viaggi, soggiorni di studio, periodi di insegnamento in qualità di professore invitato e di docente Socrates o Erasmus, partecipazione, su invito, a seminari e convegni nazionali e internazionali, produzione di saggi e interventi, iscrizione a una (la più antica e, forse, riconosciuta) delle associazioni scientifiche nazionali, l'Associazione Nazionale di Scienze Etno-Antropologiche (AISEA), frequentazione più sporadica e occasionale di un'altra, la Società Italiana per la Museografia e i Beni Demotnoantropologici (SIMBDEA), vicina ai suoi vasti interessi di antropologia museale. Questa frequentazione e questa prossimità, in realtà, hanno in Ponga radici lontane che si collocano nel periodo dei suoi studi universitari di Filosofia, terminati con la laurea presso l'Angelicum (Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino) di Roma, nel 1975; un periodo che gli ha propiziato anche una buona conoscenza della lingua italiana, oltre che del Latino.

Non ho la possibilità in questa sede, per evidenti ragioni di economia del mio intervento, di descrivere in dettaglio la poliedrica attività italiana di Ponga. Posso soltanto ricordare, indicativamente, alcune cose.

I suoi corsi, innanzitutto: presso l'Università «la Sapienza» di Roma, nel 1992 (in cui tenne un breve ciclo di lezioni avente per tema *La antropología sociocultural en España*) e nel 1996; presso l'Università di Messina, nel 2003 e nel 2007, con insegnamenti dedicati ai temi della religiosità popolare e dell'universo *semanasantero*, caratterizzati da un fecondo e vivace scambio con colleghi, studenti, dottorandi. Il suo interesse, poi, cui ho già fatto cenno, per la problematica nazionale dei musei etnografici e antropologici, che lo ha portato a visitarne molti dei più significativi e a studiarne le caratteristiche, a confrontarsi con le posizioni della museografia italiana – più avanzate, a mio avviso, quanto meno sul piano della teoresi, di quelle spagnole. La sua partecipazione, ancora, al dibattito scientifico italiano, non soltanto attraverso la frequentazione attiva delle società che prima ricordavo e delle loro occasioni di pubblico confronto e la già ricorda-

ta partecipazione ai convegni⁵, quanto anche attraverso l'adesione al comitato scientifico della rivista *Voci - Annuario di Scienze umane diretto da Luigi M. Lombardi Satriani*, l'elaborazione di scritti per numerose riviste, tra le quali *AM - Antropologia Museale*, la proposta di pubblicazione di articoli di autori spagnoli (ancora per *Voci* o per l'*Archivio Antropologico Mediterraneo*⁶), il *peer review* di testi. Il suo interesse, infine, per la realtà culturale e sociale italiana, concretatosi, innanzitutto, in approfondimenti su un'altra tematica a lui cara, quella della Settimana Santa, con personali significativi sondaggi per quel che riguarda la realtà calabrese e siciliana, con la curatela di una mostra fotografica itinerante tra Italia, Spagna, Portogallo, comprendente dati comparativi su alcune ricorrenze nazionali⁷. Concretatosi, poi, con la scrittura di un'opera nella nostra lingua, dedicata alle campane di San Pietro in Vaticano, frutto di anni di ricerca nel contesto archivistico e di terreno, di un'appassionata e approfondita conoscenza degli universi ecclesiali vaticani e italiani; opera che ha offerto ulteriore forma, per altro, a un costante interesse antropologico di Alonso Ponga, quello appunto, già esplorato in contesto spagnolo (Alonso Ponga, Sánchez del Barrio 1997 e 2002), per gli ambiti culturali, sociali, artigianali, rituali e sonori connessi con le campane (Alonso Ponga 2014).

Ma, come ho anticipato, l'interesse per l'Italia si è tradotto anche in una sistematica attività di contatto e scambio con studiosi italiani, invitati, in modo particolare presso l'Università di Valladolid (ma con significative escursioni scientifiche in campo museografico e universitario a Zamora e a Salamanca). Ciò soprattutto nell'ambito dei due grandi filoni d'interesse e ricerca dello studioso, già in precedenza ricordati, quello della museografia etnografica e della religiosità popolare, specialmente connessa con la settimana santa.

5 Troppo numerose sono le occasioni in cui Alonso Ponga è stato presente, a vario titolo, in tali convegni, perché le si possa qui enumerare esaustivamente. Mi limiterò a ricordare le ultime circostanze in cui ho avuto l'opportunità di riscontrare la sua presenza: il convegno internazionale dedicato a *Pitrè e Salomone Marino a cento anni dalla morte*, tenutosi a Palermo dal 23 al 26 novembre 2016; il V Convegno internazionale di studi *Il Carnevale e il Mediterraneo. Maschere e identità*, svoltosi a Melfi e Putignano dal 22 al 25 febbraio 2017; il VI Convegno internazionale di studi *Maschere e cibo*, tenutosi in Puglia e Lucania tra il 28 febbraio e il 2 marzo 2019; l'iniziativa *Volando col santo e l'aquilone. Giornata di studi in onore di Francesco Faeta*, a cura di Laura Faranda e Antonello Ricci, svoltasi presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Roma, il 22 marzo 2019.

6 Si vedano, a esempio, Alonso Ponga García, Pena Castro 2015: 161-173; Lipari 2017: 167-184; Panero García 2018: 1-27 e 2019: 237-260.

7 La mostra ha avuto configurazioni differenti a seconda dei Paesi in cui è stata esposta, e delle diverse occasioni rituali a cui ha dedicato attenzione, e alcune diverse edizioni del suo catalogo. Con riguardo a quella che inauguralmente ha interessato l'Italia, si veda Alonso Ponga 2011.

Nel convegno internazionale dedicato alla teoria e alla prassi della museografia etnografica, a esempio, tenutosi nel marzo del 2006, erano presenti, oltre chi scrive, Vito Lattanzi, Vincenzo Padiglione, Gaetano Pennino e Paolo Piquereddu (Alonso Ponga, Díaz Gonzáles, Piñel Sánchez s.i.d., ma 2006). Nel 2007, in un convegno sulle relazioni tra antropologia culturale, musei e patrimoni, lo specifico *focus* di riflessione era sulla comparazione tra Sicilia e Castilla y Leon e, tra gli Italiani, erano presenti, ancora oltre me, Mario Bolognari, Mauro Geraci, Silvia Lipari, Luigi M. Lombardi Satriani, Bernardino Palumbo, Patrizia Panarello, Giovanni Pizza⁸. Nei quattro convegni internazionali dedicati al complesso universo culturale ruotante attorno alla Settimana Santa (con significative estensioni rituali e cerimoniali al periodo natalizio), hanno tenuto relazioni, Mario Atzori, Martino Battaglia, Letizia Bindi, Ignazio Buttitta, Laura Carnevale, Andrea Cavallari, Vincenzo Esposito, Francesco Faeta, Mauro Geraci, Giuseppe Giordano, Silvia Lipari, Maria Teresa Milicia, Luigi M. Lombardi Satriani, Roberto Naso, Patrizia Resta, Antonello Ricci, Franco Torchia, Pietro Totaro⁹. Un nutrito gruppo di studiosi, come si vede (forse la presenza più numerosa a Valladolid, dopo quella dei nativi e alla pari, grosso modo, con quella degli ricercatori latino-americani), alcuni dei quali invitati più di una volta, taluni non accademici, ma legati alla documentazione di peculiari forme devozionali locali, che testimonia la capillare curiosità intellettuale e scientifica che ha animato la selezione, se si pensa che sono rappresentati università e territori di mezza Italia, con una particolare attenzione per il Mezzogiorno. Giova ricordare, inoltre, che le occasioni d'incontro intorno alla settimana santa sono state largamente promosse dal Centro Internacional de Estudios de Religiosidad Popular di Valladolid, il cui progetto fu elaborato da Alonso Ponga a Roma e Messina, anche attraverso numerosi colloqui con me e con Lombardi Satriani (membri del comitato scientifico del Centro), prima di prendere sua vita ampiamente autonoma in Spagna.

Ma, come ho prima anticipato, l'attenzione dello studioso per la cultura scientifica italiana, si è tradotta, oltre che nell'indirizzo rivolto a giovani studiosi a confrontarsi con il nostro Paese, anche in un ampio insieme di iniziative tese a far conoscere le sue realizzazioni e il suo potenziale investigativo. Penso, per esempio, al recupero delle immagini rumene da me realizzate assieme a Marina Malabotti nel 1972, all'interno di un progetto hispano-rumeno, elaborato in un quadro di cooperazione europea, legato

8 Cfr. *Congreso Internacional sobre Antropología Cultural, Museos y Patrimonio: una experiencia comparada, Sicilia y Castilla y Leon*, Valladolid, Toro, Zamora, Salamanca, 7-9 de marzo 2007. Del congresso non sono stati editati gli atti.

9 Si vedano Alonso Ponga *et alii* 2008, s.i.d.; Alonso Ponga *et alii* 2010, s.i.d.; Alonso Ponga, Joven Álvarez, Panero García 2017; Alonso Ponga, Joven Álvarez, Panero García 2019.

alla valorizzazione dell'arte popolare, tradotto in un volume (*La beleza de las raíces* 2011); penso alle numerose esposizioni, in sede internazionale, cui ho già fatto cenno, delle fotografie di vari autori relative a feste della settimana santa nel Mezzogiorno d'Italia, organizzate in collaborazione, tra gli altri, con le università di Messina, Roma, Palermo, Lecce; penso al soggiorno di studio offerto a Federico Faeta, nel 2007, per la realizzazione di un reportage fotografico sulle forme culturali vallisoletane, tradottosi in una breve ma intensa monografia apparsa sulla rivista *Voci* (Faeta 2009: 205-235); penso all'ospitalità offerta a Valladolid per la mia mostra, realizzata con il contributo del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma, *Nelle indie di quaggiù*¹⁰. E penso, infine, al premuroso sostegno offerto a una ricercatrice italiana, la già ricordata Lipari, per condurre a termine il suo lungo e complesso lavoro d'indagine di terreno, e di elaborazione della tesi dottorale, sulla Settimana Santa di Valladolid; un sostegno concretatosi attraverso una collaborazione con la Cattedra retta da Alonso Ponga e attraverso le numerose occasioni in cui le è stato possibile presentare, in sedi scientifiche qualificate, le sue acquisizioni e le sue opinioni.

Credevo che questa convinta azione culturale e accademica abbia portato alcuni frutti se rifletto sulla maggior presenza di ricercatori italiani oggi impegnati sul terreno in Spagna, sull'attenzione con cui giovani studiosi spagnoli, formati idealmente tra Madrid e Roma, seguono le vicende italiane e offrono alle nostre ricerche la possibilità di tradursi in castigliano¹¹.

Il complesso lavoro che ho tentato, a grandi linee, di tratteggiare ha comportato un intenso scambio intellettuale tra me e Alonso Ponga, con innumerevoli discussioni, protrattesi a volte per ore attorno alla tavola imbandita (luogo per eccellenza della convivialità mediterranea, accademica e non). L'interesse di Alonso Ponga per l'Italia e per la sua antropologia culturale poggiava (e poggia) sulla convinzione che, per una disciplina non egemone nello scenario globale, qual è quella spagnola, fosse importante trovare punti di riferimento all'interno di un orizzonte che salvaguardasse da un processo di fagocitazione «imperialistica». Le tradizioni *mainstream* comportano il rischio di

10 Si veda Fundación Municipal de Cultura de Valladolid - Cátedra de Estudios sobre la Tradición de la Universidad de Valladolid (UVA), *Nelle Indie di Quaggiù. Fotografia etnográfica, 1970-1995*, Valladolid, Casa Revilla, 12 enero 2007-4 febrero 2007.

11 Penso all'attività di un giovane studioso, Ander Gondra Aguirre, e del gruppo che si riunisce attorno alla rivista «Sans Soleil - Estudios de la Imagen» e alla casa editrice Sans Soleil Ediciones. Cui, al di là della generale attenzione per l'antropologia e la cultura visuale italiana, personalmente devo, oltre che la pubblicazione in rivista di miei saggi in Italiano e Inglese, quella di un volume (Faeta 2016).

un asservimento e di una satellizzazione del contesto più debole (e questo è stato assai evidente, in anni recenti, in Italia, sempre più portata a essere una variante ininfluente del contesto statunitense o, comunque, anglofono). L'antropologia nazionale, gramsciana, demartiniana e post-demartiniana, pur nella varia articolazione delle sue esperienze, mostrava allo studioso caratteri peculiari, originali, non allineati, accompagnati da una certa dose di umiltà e di disponibilità a un confronto egualitario (in questa prospettiva, Alonso Ponga ha manifestato sempre una certa circospezione, mi sembra, per l'ambito francese, oltremodo stimolante e ricco, ma dotato, a suo dire, di una marcata tensione egemonica). La matrice demologica di una parte (importante) dell'antropologia italiana sembrava garantire la possibilità di innovare senza buttare a mare il cospicuo patrimonio di studi folklorici che la Spagna possiede. La profonda vocazione storicista di una parte (importante) dell'antropologia italiana, sembrava garantire una connessione interdisciplinare adatta a lumeggiare la complessità della storia sociale e politica spagnola. Opinioni su di noi, per altro, che dovrebbero risultare oltremodo utili in quel processo di revisione storiografico-critica che, in certi ambiti disciplinari, abbiamo da qualche anno intrapreso.

Nella prospettiva sopra esposta è possibile comprendere, a mio avviso, la scelta delle tematiche della museografia e della religiosità popolare in Alonso Ponga; la prima, specchio di una tradizione (non si dimentichi che la cattedra che, per tanti anni, egli ha ricoperto, con la fattiva collaborazione della Fundación Joaquín Díaz, si chiama «de estudios sobre la tradición»), vista in una sua interezza e integrità, personalmente lontana dalla mia sensibilità, ma declinata con coerenza e rigore, che fonda la stessa storia nazionale spagnola e si pone come *conditio sine qua non* per il rinnovamento e la trasformazione; la seconda, percepita come luogo di egemonia di una delle fondamentali forze motrici della Storia spagnola, la Chiesa cattolica, e come luogo di realizzazione di istanze nazionali profondamente inteclassiste. Un convincimento, dunque, e un processo di pensiero, benché aperti al confronto, fortemente centrati sulla riflessione relativa all'identità nazionale.

Fortemente aperti, al contempo, alla considerazione dell'Europa quale soggetto culturale e politico.

Al di là della profonda consustanzialità con la situazione politica contemporanea, l'idea di Europa di Alonso Ponga poggia sulle basi ecumeniche della sua educazione cattolica, unite alla sua fondamentale istanza libertaria. E si orienta verso un uso dell'antropologia come strumento intellettuale e morale di perfezionamento di un'istanza incompiuta e, per molti versi, contraddittoria qual è oggi la UE. L'antropologia avrebbe il compito di contribuire –ricordo bene le parole di José Luis in una limpida mattinata

vallisoletana, pronunciate sullo sfondo della lettura di un mio saggio che andavamo commentando (Faeta 2011: 132-155)– a identificare le comuni matrici culturali europee e a costruire una narrazione comune; il retroterra di questa concezione essendo nell'utopia condivisa del Progetto Erasmus, unico vero luogo dove tutti noi ci siamo sentiti, per alcuni anni, finalmente residenti di una casa comune.

Nella mattinata che ho fugacemente evocato, in un piccolo e silenzioso caffè nei pressi della Facoltà di Letras y Filosofía, ci eravamo dati appuntamento per buttare giù le prime idee per un convegno internazionale, da tenersi a Valladolid, sulle responsabilità culturali e sociali della nostra disciplina nella costruzione del nuovo soggetto politico europeo. Un convegno, con invitati provenienti da molte delle nazioni che formano la compagine della UE, di cui io avrei dovuto iniziare a stendere, per prima approssimazione, le motivazioni; riassunte in una bozza da verificare in successivi incontri. Le forti trasformazioni intercorse negli ultimi anni (credo che il nostro progetto fosse messo in cantiere poco dopo la fine della prima decade del nuovo millennio), il dilagare del sovranismo e del populismo, le incertezze circa il comune destino dei nostri due Paesi in crisi e della stessa Unione, assieme all'incalzare delle nostre vite personali e professionali, non ci hanno permesso, sin ora, di portare a buon fine il nostro progetto (che certamente oggi necessiterebbe di un profondo adeguamento teorico). Chissà che José Luis, ora che il quotidiano premere dell'Istituzione si allenta, non trovi il tempo e la voglia per tornare nuovamente in quel caffè e riprendere in mano i nostri appunti.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO PONGA, J. L. (a cura di) (2011): *Plenilunio de primavera. La semana santa de Valladolid, Medina de Rioseco, Nocera Terinese*. Valladolid, SERCAM - Ayuntamiento de Valladolid.
- ALONSO PONGA, J. L. (2014): *Vox dei ac vox populi. Le campane di San Pietro in Vaticano*, Roma, ECV - Edizioni Capitolo Vaticano.
- ALONSO PONGA, J. L. y A. SÁNCHEZ DEL BARRIO (1997): *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional*. Valladolid, Caja Madrid.
- ALONSO PONGA, J. L. y A. SÁNCHEZ DEL BARRIO (2002): *Las campanas de las catedrales de Castilla y León*. Valladolid, Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.
- ALONSO PONGA, J. L., DÍAZ GONZÁLEZ, J. y PIÑEL SÁNCHEZ, C. (a cura di) (2008): *Teoría y Praxis de la Museografía Etnográfica. Actas del Ier Congreso Internacional de Museografía Etnográfica*. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León.

- ALONSO PONGA, J. L. et alii (a cura di) (2008): *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- ALONSO PONGA, J. L. et alii (a cura di) (2010): *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica II*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- ALONSO PONGA, J. L., JOVEN ÁLVAREZ, F., PANERO GARCÍA, M. P. (a cura di) (2017): *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica III, Representaciones y ritos representados. Desenclavos, pasiones y via crucis vivientes*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- ALONSO PONGA, J. L., JOVEN ÁLVAREZ, F., PANERO GARCÍA, M. P. (a cura di) (2019): *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica IV, Palabras a la imprenta. Tradición oral y literatura en la religiosidad popular*. Uruña, Fundación Joaquín Díaz.
- ALONSO PONGA, J. L., GARCÍA, A., PENA CASTRO, M. J. (2015): «Migración, integración, participación: estrategias de desarrollo local. El caso de la comunidad búlgara en Valladolid», *Voci*, XII, pp. 161-173.
- CARO BAROJA, J. (1989): *Il carnevale*. Genova, il Melangolo.
- CIRESE, A. M. (1979): *Ensayos sobre las culturas subalternas*. Ciudad de México, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.
- DAVIS, J. (1980): *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*. Torino, Rosenberg & Sellier.
- DE MARTINO, E. (1965): *Magia y civilización*. Buenos Aires, Ateneo.
- DE MARTINO, E. de (1985): *El mundo mágico*. México, UAM; poi Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2004.
- DE MARTINO, E. de (1999): *La tierra del remordimiento* (traducido por J. Vivanco, introducido por T. Sepilli), Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999.
- DE MARTINO, E. (2008): *El folklore progresivo y otros ensayos* (a cura di C. Feixa). Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona - Universitat Autònoma de Barcelona.
- FAETA, F. (2011): «Le 'radici' folkloriche dell'Europa contemporanea. Ripensare la cultura popolare e i suoi studi», in Id., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino, Bollati-Boringhieri, pp. 132-155.
- FAETA, F. (2011): «Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana», in Id., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino, Bollati-Boringhieri, pp. 89-131.
- FAETA, F. (2016): *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*, traducido por A. Gondra Aguirre. Vitoria-Gasteiz. Buenos Aires.
- FAETA, Fd. (2009): «Tierra de campos», *Voci*, VI, pp. 205-235.
- FEIXA, C. (2008): «Más allá de Éboli. Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia», in E. de Martino, *El folklore progresivo y otros ensayos* (a cura di C. Feixa). Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona - Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 13-66.

- GALLINI, C. (1975): *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*. Buenos Aires, Galerna.
- La belleza de las raíces. Una visión antropológica del arte popular rumano/The Beauty of the Roots. An Anthropological View Over the Romanian Traditional Arts*, Valladolid, Sercam - Instituto Cultural Rumano, s.i.d. (ma 2011).
- LANTERNARI, V. (1965): *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*. Barcelona, Sèix y Barral.
- LIPARI, S. (2017): «I pregoneros vallisoletani: un campo di intersezioni politico-religiose», *Voci*, XIV, pp. 167-184.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1966): *Belmonte de los Caballeros: a sociological study of a Spanish town*, Oxford, Clarendon.
- LOMBARDI SATRIANI, L. M. (1975): *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires, Galerna.
- LOMBARDI SATRIANI, L. M. (1978): *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Sacramento, México, Editorial Nueva Imagen.
- PANERO GARCÍA, M. P. (2018): «Reproducción de una identidad comarcal y exaltación de un vino: la fiesta de la Vendimia de Toro», *Archivo Antropológico Mediterraneo*, XXI, 20, pp. 1-27.
- PANERO GARCÍA, M. P. (2019): «La aculturación al servicio del evangelismo en la crónica de fray Toribio Motolinía», *Voci*, XVI, pp. 237-260.
- PITT-RIVERS, J. (1976): *Il popolo della Sierra*. Torino, Rosenberg Et Sellier.
- REMOTTI, F. (1978): «Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana», *Rassegna italiana di Sociologia*, XIX, 2, pp. 193-226; poi in Id., *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Bologna il Mulino, 1986, pp. 277-332.

ACIERTOS Y LOGROS: JOSÉ LUIS ALONSO
PONGA, LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS SOBRE
LA TRADICIÓN Y LOS ESTUDIOS DE LA
RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL MUNDO
HISPÁNICO TRANSMARÍTIMO

SUCCESSES AND ACHIEVEMENTS: JOSÉ LUIS
ALONSO PONGA, CHAIR OF STUDIES ON TRADITION
AND STUDIES OF POPULAR RELIGIOSITY IN THE
TRANSOCEANIC HISPANIC WORLD

A. Gabriel Meléndez

*Center for Regional Studies. University of New Mexico
(Albuquerque, New Mexico, EUA)*

RESUMEN

El ensayo es un tributo en homenaje al doctor José Luis Alonso Ponga, Director de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición y del proyecto Centro Internacional de Estudios de la Religiosidad Popular. En el mismo se da lugar a que a que A. Gabriel Meléndez de la Universidad de Nuevo México (EUA) y vocal del Centro, señale los aciertos y logros dotados al infatigable esfuerzo del Profesor Ponga como fuerza intelectual que ha impulsado al Centro desde su inicio. Como reconocimiento, Meléndez describe una década de fructíferas colaboraciones con la Cátedra en que se han constatado diversas exposiciones y publicaciones, a la par de investigaciones de campo en Valladolid, Medina de Rioseco, Valle de Mora (Nuevo México) y en las Filipinas. Provee observaciones sobre la polisemia de significado de la religiosidad popular en el mundo hispánico transmarítimo, recalcando en su importancia ante la amenaza actual de la pandemia de COVID-19.

PALABRAS CLAVE: Valladolid, homenaje, religiosidad popular, transmarítimo, Nuevo México, Filipinas, COVID-19.

ABSTRACT

The essay is a tribute in honor of Dr. José Luis Alonso Ponga, Director of the Chair of Studies on Tradition and of the project International Center for Studies of Popular Religiosity. The text provides an opportunity for A. Gabriel Meléndez of the University of New Mexico (USA) and an advisory board member to discuss some key successes and achievements that are the result of Professor Ponga's unmitigated efforts as the intellectual force that has moved the Center forward from the outset. To recognize this, Meléndez describes a decade of fruitful collaborations during which time a number of exhibits and publications have been completed along with field work in Valladolid, Medina de Rioseco, the Mora Valley (New Mexico) and the Philippines. The text provides observations on the multivalence of meaning of popular religiosity in the transoceanic Hispanic world, emphasizing its importance at present in view of the threat coming from the COVID-19 pandemic.

KEY WORDS: Valladolid, Tribute, Popular Religiosity, Transoceanic, New Mexico, Philippines, COVID-19.

Los antropólogos no fincan sus empeños en la coincidencia y, sin embargo, a pesar de su reticencia por admitirlo, tal vez cuentan con ella como un elemento más para lograr el éxito de sus investigaciones. Por poco más de una década ha sido mi gran fortuna de tener una relación de trabajo con la Cátedra de Estudios sobre la Tradición de la Universidad de Valladolid y con su director-fundador, el doctor José Luis Alonso Ponga, que también está al frente del Centro de Estudios de Religiosidad Popular: la Semana Santa. Mi primer contacto con la Cátedra fue en mayo del 2008 cuando se me extendió una invitación para participar en el Congreso Latino-Americano sobre de Religiosidad Popular: la Semana Santa que se programaba para octubre del mismo año en Valladolid¹. La invitación me llevaría a una encrucijada en mi propia trayectoria académica haciéndome preguntar: ¿cómo abrirme a una nueva línea de investigación en tan poco tiempo? La oferta resultó ser más que propicia, ya que acababa de realizar una serie de viajes al estado de Durango en México con el fin de estudiar los antiguos lazos históricos entre

1 La invitación fue algo sorpresiva puesto que me hallaba en Barcelona tras haber participado unos días antes en el «Sexto Congreso Internacional Sobre la Literatura Chicana» que acababa de clausurarse en la Universidad de Alicante. La invitación me puso ante dos incertidumbres. La primera se debía a que mis investigaciones en ese momento se inclinaban decididamente hacia la crítica de la literatura de los hispanos en los Estados Unidos. Mi ponencia en Alicante habiendo sido sobre dos escritores México-americanos, uno de Texas y el otro de Nuevo México (EUA), quienes poco tenían que ver con la religiosidad popular.

Nuevo México y México septentrional. Me interesaba la herencia hispana-mexicana que había ocasionado la aparición de cofradías en el México y conjuntamente en Nuevo México cuando aún formaba parte de la República de México.

Mi entusiasmo ganó el día y di mi respuesta expresando mi gran interés por participar en el congreso de octubre en vista de que mis recientes investigaciones se centraban sobre una antigua cofradía en Nuevo México con antecedentes en México y España, tema que quedaba en línea con los objetivos del congreso. Así que el foro del congreso era propicio para presentar mi análisis.

Desde entonces ha transcurrido una década llena de fructíferas colaboraciones con la Cátedra, todas ellas impulsadas por los esfuerzos de José Luis Alonso Ponga y María Pilar Panero García, Secretaria del Centro de Investigaciones de la Semana Santa. A lo largo de estos años hemos venido consultando ideas, compartiendo fuentes de consulta y ampliando archivos, y desarrollando investigaciones compartidas. Tiempo también en que se han constatado diversas exposiciones y se han realizado publicaciones en las que he podido hacer algunas aportaciones. Además, hemos compartido investigaciones de campo en Valladolid, Medina de Rioseco, San Vicente de la Sonsierra, Valle de Mora (Nuevo México) y en Manila y Cebú en las Filipinas.

VALLADOLID: LOS CONGRESOS DE RELIGIOSIDAD POPULAR

El primer congreso —y el primero al que asistí— se organizó bajo el lema de «La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica» y daba lugar para divulgar mis investigaciones sobre los vínculos históricos entre el norte de México y Nuevo México. Sin embargo, dicho planteamiento me aportaba retos considerables, entre ellos el de cómo sostener la idea de que Nuevo México (EUA) se debería ver, desde un punto cultural e histórico como una parte de Latinoamérica. Luego me quedaba por explicar de una manera contundente como la perduración de las ritualizaciones de Semana Santa en los Estados Unidos procedían de una cultura autóctona, más no la hegemónica anglosajona. Esto suponía dar a entender cómo esta historia tan poco conocida cabía en un espacio dedicado a los grandes, sostenidos, obvios y complicadísimos casos de Semana Santa que abundan tanto España como en varios países de Latinoamérica.

Con el tiempo vine a conocer los grandes esfuerzos de José Luis Alonso Ponga para incrementar el alcance de los congresos de Valladolid². En ese primero quise narrar con

2 María Pilar Panero García no tardó en enviarme las actas del congreso que José Luis había llevado a cabo en Austin, Texas un par de años antes, habiéndose llamado, *Más allá de nuestras fronteras. Beyond our borders: Cultura, inmigración y marginalidad en la era de la globalización*. Cosa que dejó claro que el Profesor

la mayor precisión posible y hasta donde se pudiese, el caso de la supervivencia dentro de la hegemonía norteamericana de la Fraternidad Piadosa de Nuestro Padre Jesús Nazareno, una cofradía nuevomexicana con orígenes en tiempos de la Nueva España. Mis aproximaciones figuran en las actas del congreso con el título de «La Cofradía de Nuestro Padre Jesús de Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro: Peregrinaciones nuevas y antiguas»³, trabajo que estimo es un primer fruto realizado gracias a la Cátedra y a los esfuerzos de José Luis.

Tras el congreso de 2008 volví a España con el objetivo de presenciar la Semana Santa de Valladolid. Fue un encuentro que se me facilitó en alto grado gracias a los contactos con algunos investigadores que vine a conocer en aquel primero congreso. Entre ellos figuran, Salvador Rodríguez Becerra, Javier Burrieza Sánchez, Silvia Lipari, Roberto Alonso Gómez (Cofrade de la Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad, Valladolid) Javier Marcos Arévalo y muchos otros.

Gracias a sus sugerencias desistí de la idea de que era obligatorio hacer una primera incursión en la Semana Santa española empezando por Andalucía, ya que ponían bajo escrutinio la creencia muy aceptada de que fue desde Andalucía desde donde se esparcieron las primeras hermandades y cofradías a México y América Latina en general. Haciendo cuenta de que la Semana Santa andaluza ha llegado a ser la más divulgada en el mundo y la que atrae la mirada del turismo extranjero. Gracias a José Luis y su equipo de investigadores vine a reformar mis postulaciones originales, para luego plantearle a José Luis, «Prefiero realizar mis investigaciones en el norte de España y no entrar en las representaciones andaluzas, aunque algunos comentaristas han considerado que las cofradías en el Nuevo Mundo procedieron de prototipos andaluces. Por lo que he visto hasta ahora, los prototipos para todos siguen siendo los de Castilla la Vieja» («Saludos desde Nuevo México», correo electrónico, 6 de enero, 2009). Con el tiempo esta suposición vino a ser un hallazgo constatado por el rastreo histórico impulsado por los congresos de Valladolid que confirmaba en mí por lo menos, que había que empezar por los prototipos para luego apreciar sus réplicas en otras regiones del mundo hispánico. José

Ponga no desconocía nuestros famosos y hoy día incendiados *borderlands* o sea la zona fronteriza México-Estados Unidos.

3 Nuestro equipo de investigación se interesó en determinar cuales habían sido los prototipos de la cofradía nuevomexicana en el norte de México. Estas investigaciones incluían su una parte etnográfica debido a que logramos hacer un encuentro contemporáneo y transnacional en la que unos cofrades de Nuevo México hicieron un viaje de mil millas en la ruta del Camino Real para visitar congregaciones de hermanos en Durango, México, y cuyas cofradías comparten la misma advocación a Nuestro Padre Jesús Nazareno.

Luis vio con buenos ojos mi deseo de ver la Semana Santa vallisoletana desde la calle y los templos de la ciudad. José Luis me fue proporcionando los contactos indispensables y señalándome informantes que me orientarían desde el Domingo de Ramos al Viernes Santo⁴.

Acabada la Semana Santa del 2009 se fueron desencadenando otras colaboraciones con la Cátedra que implicaban una refinación de la óptica sobre lo latinoamericano y el caso de Nuevo México. En el otoño del 2009 José Luis viajó a Nuevo México para dar una conferencia en la Universidad de Nuevo México. En su ponencia, «La religiosidad popular en España y Latinoamérica: Una perspectiva ibérica», expuso en forma sucinta sus ideas de cómo había que proceder en estas investigaciones, optaba por una práctica polisémica en la que el estudio de la religiosidad popular se diera como «compleja y amplia». Hizo un recorrido de las metas orientadoras de la Cátedra empezando con desglosar términos y anunciando sus perspectivas y visión desde Europa, proponiendo lo siguiente:

Quando yo hablo de Latinoamericano no estoy hablando del concepto que ustedes piensan aquí. Estoy hablando desde Europa, entonces, nosotros entendemos por latinoamericano todo aquello que es *latino* y *americano*. A saber: Portugal, España, Francia, Italia y todos aquellos lugares donde está la influencia de estas culturas. Esto es muy importante, es decir, toda América, las colonias de África, etc. El *Centro de Estudios de Religiosidad Popular* atendería, en definitiva, al mundo entero donde ha llegado o está llegando la influencia del Mediterráneo. (Alonso Ponga, 2 de octubre, 2010).

José Luis insistía que nos ocupásemos de lo que él llamaba «camino de ida y vuelta» para fomentar la reciprocidad y mutuo acierto entre investigadores y comunidades objetos de estudio. Este planteamiento constituyente ya lo había José Luis instalado en su libro *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León* (1999: 13) al decir: «Este libro que ve ahora la luz es el fruto de un trabajo de campo llevado a cabo durante dos años. He recorrido Castilla y León en todas las direcciones, he hablado con mucha gente, rebuscado en archivos municipales y parroquiales, importunado a amigos y compañeros con quienes he discutido teorías, a quienes les he dado a leer mis cuartillas». Hay que destacar con toda la importancia que conlleva el sentimiento de

4 Cometí la osadía de salir de Valladolid la tarde del Viernes Santo y antes de la Procesión General en la Plaza Mayor, y esto ante las objeciones de varios cofrades como Roberto Alonso Gómez, cofrade de la Cofradía de la Piedad, y Ángel Serrano, cofrade de la Cofradía de la Santa Vera Cruz. A despecho de su deseo de que presenciara lo que ellos insistían en que era lo más llamativo de la Semana Santa vallisoletana, decidí partir para León con ganas de ver el espectáculo que José Luis había expuesto en una ponencia, o sea, el simulacro desacralizado de la pasión a manera de esperpento burlesco, el Entierro de San Genarín.

compromiso de José Luis ha sostenido con sus raíces, puesto que siendo un profesional cabal se avala en la idea del autoconocimiento, puesto que José Luis, como luego vine a apreciar nunca rompió vínculos con su comunidad de origen en la provincia de León, según consta en el reconocimiento de la deuda que tiene con su lugar de origen: «Como siempre que tengo que rematar algún libro he vuelto al pueblo, he vuelto a mis raíces, y en el silencio y la paz (quietud del cementerio, espejo vivo de un Castilla, vacilante, y de un León malherido) he corregido el texto y redactado esta introducción. Hoy uno de marzo, fiesta del Santo Ángel de la Guarda» (Alonso Ponga 1999: 14).

CAMINOS DE IDA Y VUELTA

Es muy probable que haya pasado más tiempo en España en 2010 que en mi propia casa. En mayo, José Luis ofreció llevarme a la La Rioja y conducirme en lo que sería mi primer acercamiento a la tradición de «los picaos» en San Vicente de la Sonsierra. Fue en ese recorrido cuando vine a conocer con detenimiento su formación personal y su compromiso académico y cómo éstas habían sido determinantes en orientar el Centro de Estudios sobre la Semana Santa. José Luis me habló de sus orígenes en León permitiéndome apreciar como la idea de pérdida que implica la desusanza de las más típicas costumbres leoneses y castellanas venían agudizándose con la inquietud reciente de «la España vacía». Sin embargo, para José Luis los grandes interrogantes giraban, no tan solo alrededor de la pérdida de tradiciones, sino en las consecuencias de su permutación, su cambio y su transmisión de una generación en otra.

DE ALLÁ PARA ACÁ, NUEVO MÉXICO EN VALLADOLID 2010

En el viaje a San Vicente de la Sonsierra José Luis propuso una exposición en Valladolid que se enfocara en los rituales propios de los estados fronterizos de México y Nuevo México. Coincidimos en buscar la manera de exhibir Nuevo México hispánico ante un público vallisoletano. Esta decisión resultó ser un ejemplo más de como José Luis era capaz de dar seguimiento a proyectos frente a las grandes exigencias de tiempo y recursos, aun cuando parecían imposibles de gestionar. Fui testigo de cómo José Luis y Pilar Panero se dedicaron a armar una exposición fotográfica en escaso tiempo, aun cuando tenían por encima la expectativa del llevar a cabo el segundo congreso de Semana Santa en el otoño del 2010.

La exposición se dio bajo el título de «Rutas en cuerpo y alma: La religiosidad popular del septentrión Novohispano» que se implementó con un simposio en que el equipo de investigación de la Universidad de Nuevo México llegó a jugar un papel céntrico.



«Rutas», inauguración: Equipo de Nuevo México junto con Secundino Valladares, Elizabeth Martin-Shukrun, María Pilar Panero García y José Luis Alonso Ponga, Museo de la Universidad de Valladolid, 2010. Fotografía: Juan Carlos Uruña Paredes.

Nuevamente gracias a los esfuerzos de José Luis y Pilar se logró tener el apoyo de la embajada de los Estados Unidos en España. A pesar de que la Agregaduría Cultural Española había reducido el presupuesto destinado para la exposición, José Luis no se veía mermado ante esta situación, al contrario, afirmaba: «En cualquier caso personalmente estoy contento, porque las cosas nos van saliendo mejor de lo que yo jamás había pensado, sobre todo en una época de crisis como la actual. Recuerda que cuando andábamos por Ácoma o Santa Fe, solo teníamos un proyecto muy bonito y, sobre todo, ilusión. Ahora tenemos realidades» (Alonso Ponga, e-mail 10 de agosto, 2010).

La exposición tuvo éxito y buen acogimiento según consta en los varios reportajes en la prensa de *El Norte de Castilla*. José Luis y Pilar eran de la opinión que «... la exposición *Rutas en Cuerpo y Alma* del fotógrafo Miguel Gandert acercó a los vallisoletanos a ámbitos culturales que a pesar de la distancia no son totalmente ajenos. Por el contrario, tienen esa cercanía de las raíces comunes con la cultura española, o al menos con un tipo de cultura del siglo XVIII de la que son deudores»⁵. También se dio el caso de que las

5 José Luis y Pilar no perdían de vista la importancia de las aportaciones colectivas del equipo de Nuevo México que juntamente con Gandert daban empuje a lo expuesto en Valladolid: «En los últimos quince años Miguel Gandert y sus colegas los profesores Lamadrid, Meléndez y Nogar, han recorrido el Camino Real

conferencias exploraban los espacios rituales y las convergencias de la peregrinación y de un re-encuentro con lo sacro. La pervivencia de estas tradiciones es una respuesta viva de las presiones de la globalización y a la vez, un reflejo de la realidad diásporica de la frontera norte.

Después de la clausura de «Rutas en Cuerpo y Alma» pudimos reagruparnos en la Universidad de Nuevo México, cosa que tardó un año en realizarse. Entre tanto la Catedra realizó otras exposiciones bajo el nombre «Plenilunio de Primavera: La Semana Santa de Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese (Calabria)», exposición que viajó a Roma en abril de 2011 y que se expuso en Oporto en el 2012. Recuerdo proponerle a José Luis y al equipo hacer una especie de coyuntura de «Plenilunio en Nuevo México». La respuesta de José Luis fue magistral en su acierto de llevar a cabo tal actividad. Me escribió:

No es necesario que llevemos «Plenilunio», tal y como está, al contrario, para mí «Plenilunio» quiere constituirse en una especie de «marca de la casa» que abarque tanto la Semana Santa como todo lo que concierne a la religiosidad popular. Por ello, es muy interesante adecuar cada exposición a los lugares donde va a ser montada. En este escenario sí podemos unir España (Castilla y León) Nuevo México y el Perú, sería maravilloso. (Alonso Ponga, e-mail, 8 de septiembre, 2011).

«Plenilunio» volvió nuevamente a Roma en el 2015 destinada esta vez para la Sala de Exposiciones del Instituto Cervantes en la Plaza Navona en Roma donde permaneció desde diciembre de 2014 hasta enero del 2015. Este nuevo ensamblaje se llamaría «La Semana Santa Rural» y daría presencia a tres casos llamativos por sus tradiciones persistentes en Bercianos de Aliste en Zamora, San Vicente de la Sonsierra (La Rioja) y los pueblos del Valle de Mora, Nuevo México. Fue un grato obsequio que José Luis y Pilar me nombraran junto con Julio Grande Ibarra, coordinador del programa de Roma. Sin embargo, fueron ellos los que diseñaron la exposición como consta en sus notas de programa:

Las tres tienen en común su antigüedad siglo *xvi*, Bercianos y San Vicente de la Sonsierra, y siglo *xvii* Nuevo México y su fidelidad al rito, siendo el pueblo el que ha conservado las tradiciones religiosas y culturales que hoy son referentes identitarios indiscutibles en su patrimonio, porque todos han mantenido los ritos religiosos y la lengua de la época hasta el punto de que un estudio comparativo entre ellos nos ayuda a comprender la religiosi-

de Tierra Adentro, que todavía unifica esta vasta región, documentado la religiosidad popular de los llamados *borderlands* o tierras fronterizas entre las dos repúblicas. Rutas en cuerpo y alma, es también un seminario que perfila el trabajo de un equipo de investigadores de la Universidad de Nuevo México» (Programa de «Rutas en Cuerpo y Alma», Valladolid, octubre, 2010).

dad popular del mundo hispano en estos dos siglos. (Programa, «La Semana Santa Rural», Instituto Cervantes, Plaza Navona, Roma, 16 de diciembre de 2014 a 16 de enero, 2015).

El programa de Nuevo México llegó a ser «Exhibiting Latino Popular Religious Traditions: New Mexico in a Transnational Context» [«Exponiendo la Religiosidad Popular de los Latinos: Nuevo México en un Contexto Transnacional»]. Su diseño seguía las postulaciones de José Luis respecto a los méritos del estudio comparativo, al decir, «estamos de acuerdo, sobre todo, sabes qué elementos vienen de allá para acá y qué elementos van desde aquí para allá. Que no todo llega de allá para acá.» Para esta altura yo tenía bien planteado que las celebraciones de Semana Santa en España seguirían siendo una especie de contrapunto con todo lo que presentaba de semejanza y contraste del presente de Nuevo México.

En España encontré celebraciones extremadamente complejas en la actualidad, altamente diferenciadas de lo que habían sido en el momento de su gestación en los siglos xv y xvi, mas José Luis me hizo ver cómo las expresiones de religiosidad popular en la actualidad dependían de la polisemia de su significado, de un nexo de elementos entrelazados por acumulación y por un determinado número de hechos, que poco o nada se aminoraban tras su adaptación —modificación si se quiere— a una sociedad moderna e inclusive posmoderna. Había que suponer que seguían operando ciertos elementos de la espiritualidad barroca en su origen, sobre todo en zonas rurales y aun cuando las grandes procesiones y otras actividades en centros urbanos responden ligeramente a un ambiente desacralizado. Aplicado este mismo criterio al caso de Nuevo México, tendríamos que hablar de corrientes transversales que afectaban la expresión de la religiosidad popular tanto allá como acá. Las incisivas ideas de José Luis, basadas en un conocimiento pormenorizado del caso español, también me servían para ver cómo se podría gestionar un poderoso análisis comparativo de las formas nuevomexicanas y las de otras partes del mundo.

«PLENILUNIO DE PRIMAVERA: NUEVO MÉXICO»

Con la puesta en obra de «Exponiendo La Religiosidad Popular de los Latinos: Nuevo México en un contexto transnacional» nos proponíamos educar al público de los vínculos que Nuevo México tiene con otras partes del mundo hispánico y de hecho examinar los lazos transnacionales que perduran tomando como motivo las pautas que nos había impartido José Luis Alonso Ponga. En Nuevo México ensanchamos la exposición dando presencia a México septentrional y «México de Afuera» y, también a Latinoamérica, sobre todo el Perú. Utilizamos *La cruz floreciente: Semana Santa en una aldea andina*, un libro fotográfico con imágenes que documenta las expresiones barrocas en las ce-

lebraciones cuaresmales de San Pedro de Andahuayillas, una aldea a treinta kilómetros de Cuzco. El programa de Nuevo México, siguiendo las expectativas de José Luis, daba lugar para que «Plenilunio» siguiera reconstituyéndose como una especie de «marca de la casa» adaptándose a cada a lugar donde se vea montado. El programa, «Plenilunio de Primavera: Nuevo México», enumera sus características particulares:

La muestra de fotografía que ya se vio en Roma en 2011 y en Oporto en 2012 se ha podido visionar, esta vez en formato multimedia, en las ciudades de Albuquerque y Santa Fe del estado de Nuevo México los días 2 y 3 de marzo respectivamente. La exposición de 41 fotografías de Valladolid, 32 fotografías de Medina de Rioseco y, como novedad, 30 fotografías de Bercianos de Aliste se pudo ver junto a otras dos que presentan fotografías del Sur de los EE.UU. y del Norte de México (Durango) y sobre la Semana Santa en un pueblo cercano a Cuzco (Programa, Plenilunio de Primavera: Albuquerque, 1 y 2 de marzo, 2013).

Las exposiciones anteriores, sobre todo la de Roma, ponían en evidencia que la Cátedra había logrado avanzar un amplísimo trasfondo que recalca en la larga historia de afincamiento de valores imprescindibles, junto con sus conocimientos y respuestas tan servibles en el pasado como en la actualidad. «Los plenilunios» en sus varias encarnaciones ofrecían evidencia de continuaciones, observables en varios actos de religiosidad popular que, antes de menguarse, se mantenían y se promulgaban en determinados sitios del mundo ibero-americano. José Luis bien nos aconsejaba que era meramente ver por donde corría la urdimbre y trama de lo que había sido este legado global, disperso a lo largo y ancho de rutas transmarítimas.



Equipo de Valladolid junto con Rebeca Treviño Montemayor (Universidad Benito Juárez, Durango, Dgo.), A. Gabriel Meléndez, José de la Cruz Pacheco (UBJD), Acoma, Nuevo México, 2013.

FILIPINAS

Antes de estar en los congresos de la Cátedra yo estaba poco enterado del papel decisivo que había jugado Valladolid en la globalización de la religiosidad popular en el mundo hispánico. Hecho que se debía en gran medida al conglomerado de importantes órdenes religiosas que operaban en Valladolid y Medina de Rioseco. En una visita al Convento de San Francisco en Medina de Rioseco en 2010 recuerdo que José Luis señaló la importancia de la mera ubicación de las principales órdenes que tanto impacto tuvieron en las sociedades del Nuevo Mundo. Entre Valladolid y Medina habían quedado lado a lado agustinos, dominicos y franciscanos como si sus sedes fueran las jefaturas de la Ford, General Motor, Apple y Microsoft de nuestros días.

Gracias a las estrechas relaciones que José Luis y los agustinos habían cultivado los congresos de la Semana Santa se llevaban a cabo en el convento de los padres, donde enseñan Teología a través del Estudio Teológico Agustiniiano instalado justamente, dicho sea de paso, en el Paseo de Filipinos. Habiendo visitado el Museo Oriental se me vino a mente la pregunta ¿a qué se debe que haya un museo asiático en Valladolid? Otra inquietud apareció al encontrarme con la estatua de Andrés de Urdaneta, que mostraba esta figura frente a un timón y al lado de un despliegue museológico de fotografías y carteles detallando distintos aspectos de la labor misionera de los agustinos en el Oriente. Más que nada fueron las conversaciones de sobremesa con algunos de los agustinos que habían pasado años en las Filipinas que me instigaron más curiosidad por abordar el tema de estas misiones.

A finales del 2013 José Luis y yo entablamos la idea de hacer un viaje a las Filipinas. En particular, yo quería averiguar qué convergencia podía haber entre las veneraciones al Cristo Negro de Quiapo en Manila y una línea de semejantes veneraciones que tenía entendido se extendían por rutas terrestres de Nuevo México hasta Guatemala y Panamá. Las dimensiones transmarítimas y asiáticas que apuntaba a las Filipinas, impulsaban en mí el deseo de viajar a Manila. Mi intención era presenciar las procesiones dedicadas al Cristo Negro en el distrito de Quiapo en Manila. La traslación del Cristo de Quiapo a través de las avenidas céntricas de Manila ocurre a principios de enero dando ocasión a que acudan al acto unos tres millones de personas.

José Luis consultó la idea del viaje con el Padre Policarpo Hernández y el Padre Luis Casado. Daba la causalidad de que los dos curas ya tenían pensado celebrar el cincuentenario de su sacerdocio en las Filipinas. Para el Padre Policarpo la ocasión sería un regreso a las comunidades donde había pasado más de cuarenta años de su vida sacerdotal y para el Padre Luis sería una oportunidad de conocer estos lugares por primera

vez. José Luis confirmó que se había concertado el viaje para las Filipinas escribiéndome: «Definitivamente hemos solucionado el problema. Vamos a Filipinas.» (12/11/2013).

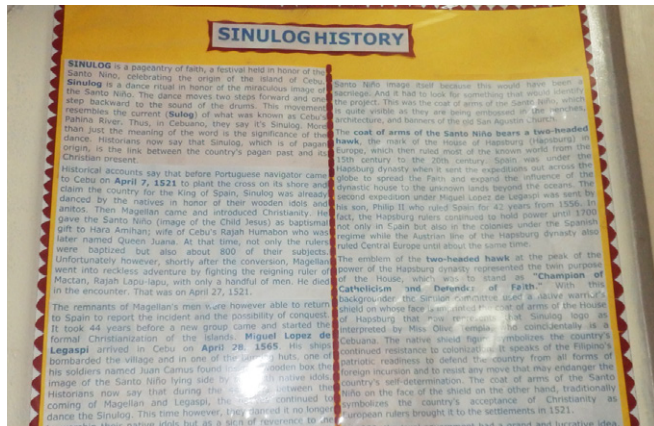
El itinerario de los vallisoletanos, sin embargo, no permitía estar en Manila para la salida del Cristo Negro de Quiapo en su fiesta del día 9 de enero. Al principio esto me desconcertó, ya que implicaba perder la oportunidad de conocer una ritualización de tal tamaño y significado⁶. Sin embargo, pronto me enteré de que el nuevo itinerario coincidía con otro descomunal encuentro de tipo popular que nos pondría en la fiesta de Santo Niño de Cebú conocido también bajo el nombre antiguo del «Sinulog del Pit Senyor». Me resigné, bajé mis expectativas, que luego supe fue por poco tiempo, puesto que pronto vine a saber que a las fiestas del Santo Niño de Cebú suelen acudir no menos dos millones de personas a lo largo de varios días. Obviamente estábamos ante expresiones populares en escala masiva que excedían el tamaño de las procesiones en España y de Nuevo México donde la población no suma más de tres millones de personas en total.

En verdad lo que vivimos en Cebú, lo que presencié al lado del Padre Policarpo, el Padre Luis, José Luis y los agustinos (clero, estudiantes, parroquianos, etc.) fue descomunal en su maravilla y significado. Después de algunos días en Filipinas se me vino a la mente la idea, «de inmediato el Papa Francisco debería trasladar el Vaticano de Roma a Manila, sin titubeos y de inmediato». Idea que me pareció viable al pensar que 76 millones de filipinos, el 80 por ciento de la población, son católicos⁷. Cebú, a fin de cuentas, fue el premio gordo de nuestro viaje ya que su fiesta del Santo Niño engloba los baluartes y columnas indispensables sobre las que yace la identidad filipina y, concretamente, la religiosidad de un pueblo entrelazado con el *sinulog* de Cebú. A pocos pasos de la Basíli-

6 No cabe duda que la forma descomunal de las expresiones populares que se dan en torno al Cristo Negro de Quiapo son causa de admiración y suscitan interrogaciones no fáciles de responder. Las aglomeraciones de devotos que acuden a la procesión de enero son de tal magnitud que imposibilitan que se transite por metro-Manila. Las expresiones de devoción requieren que el devoto se arrime lo más cerca posible a la imagen y si puede subirse al paso en que va el Cristo. Pocos lo logran, pero a unos miles les queda la posibilidad de que se pase una camiseta o un pañuelo impreso con la figura del Nazareno sobre el rostro del Cristo Negro. Es con suerte que el amuleto regresa a las manos del dueño empapado de la milagrosa fuerza que residen en su devoción al Cristo Negro de Quiapo.

7 Al parecer mi idea no fue tan disparatada puesto que en 2015 y anticipando un viaje que el Papa Francisco haría a las Filipinas, *FactFind* —noticiero en números de la Pew Research Center— proponía cinco hechos al respecto: 1) pocos otros países en el mundo tiene tantos católicos como las Filipinas, 2) el Papa Francisco es querido por los Filipinos, 3) una tercera parte de los Filipinos concuerdan con el Papá que la contaminación y la degradación del medio ambiente son el problema más grande que enfrentan, 4) los filipinos en su mayoría tienden a compartir valores conservadores que concuerdan con las enseñanzas de la Iglesia y 5) el gobierno de la Filipinas no restringe la expresión de la religión.

ca de Cebú se yergue una tosca cruz de madera que marca el supuesto lugar donde Fernando de Magallanes arribó a la isla en 1521. A pesar del interés turístico que pueda suscitar la Cruz de Magallanes, en verdad la narrativa fundacional de las Filipinas tiene mucho más que ver con



Cartel «Sinulog History», Basílica Menor del Santo Niño, Cebú, Filipinas, 2014.

la leyenda del Santo Niño de Cebú. En Cebú dimos con una versión de esa historia en un cartel desplegado en la Basílica de Cebú⁸. Escrito en inglés y colgado en la pared de la sacristía, el curioso texto aparece con el llamativo nombre de «Sinulog History» [Historia del Sinulog]. El texto enumera los hechos correspondientes al *sinulog*, ofreciendo una manera más de entender lo que estábamos presenciando en la fiesta del Santo Niño que se vivía y estaba en pleno movimiento en las calles de Cebú.

Según el texto *el sinulog* fue una danza ritual que existía antes del arribo de los europeos a Cebú. La danza se distingue por los movimientos de los danzantes que avanzaban dos pasos hacia al frente y uno hacia atrás al compás de tambores y a imitación del movimiento de las olas del mar. El texto afirmaba que en la actualidad el *sinulog* debería apreciarse por ser un vínculo entre el pasado pagano del país y su presente cristiano. Narra como Magallanes arribó en Cebú en abril de 1521 plantando la cruz y reclamando el país para el Rey de España. Para cimentar el cristianismo de los cebuanos, Magallanes hizo que se le regalara una imagen del niño Jesús a Hara Amihan esposa de Humabon, Rajah de Cebú, en el día de su bautismo. No solo se bautizó la pareja real, sino también ochocientos de sus súbditos. Veinte días más tarde Magallanes murió tras una batalla con Lapu-Lapu. Líder nativo de la isla de Mactán, y, como sabemos, Magallanes no completó la famosa circunnavegación del mundo.

8 Cuando visitamos Cebú, la basílica se hallaba descuartizada y con una de sus dos torrecampanario derrumbada a consecuencia del terremoto que sufrió la isla en octubre del 2013. Se nos permitió acceso al edificio gracias al capellán agustino a cargo del templo.

Fuera de todo cálculo previsible, pasaron cuarenta y cuatro años hasta que los españoles llegaron nuevamente a Cebú. Este segundo grupo de españoles, bajo el mando de Miguel López de Legazpi, arribó en Cebú el 28 de abril de 1565. Sus naves bombardearon la aldea y en una choza que ardía en llamas un soldado encontró la imagen del Santo Niño en una caja de madera al lado de unos ídolos nativos. Los historiadores ahora cuentan que durante los cuarenta y cuatro años entre la llegada de Magallanes y Legazpi los nativos siguieron bailando el *sinulog*. Bailándolo, no solo en honor a sus *anitos* (figuras en madera), sino también en señal de reverencia al Santo Niño, el mismo que hoy día está instalado en la iglesia que luego se nombró Basílica Menor del Santo Niño (Cartel, Basílica del Santo Niño de Cebu).

Hubo decaídas en la transmisión del baile hasta llegar a un punto en el siglo veinte cuando solo se veían a unas cuantas ancianas y vendedoras de velas bailando *el sinulog* y haciendo sus ofrendas personales enfrente de la Basílica y acompañadas a veces por algunos niños vestidos en trajes de *moro-moro*. El texto da indicio del renacimiento y revestimiento del *sinulog* en la década de los ochenta, hecho que también ocurrió en otras localidades vecinas. Hablando de los festivales Ati-Atihan de la vecina isla de Aklan, Marcela Mijares Reyes-Tinagan (2001:44) describe un proceso parecido que fue transformando las expresiones sencillas del *sinulog* tradicional hasta darle toques de días carnavalescos cuando se acentúan sus aspectos de *performance* para llamar la atención turística:

Las décadas de 1950 y 1960 infiltraron cambios en la celebración del Festival Kalibo Santo Niño Ati-Atihan, ya que de repente comenzó a tomar aspectos de Mardi Gras brasileño: carnavalesco, pintoresco en su musicalidad, majestuoso y espléndido (la traducción del inglés es mía).

Estos cambios son evidentes, aunque también sucede que en Cebú el *sinulog* tiene dos expresiones distintas. Una consiste de las misas y otras celebraciones que se realizan en el Centro de Peregrinos que es una parte del complejo de la Basílica Menor del Santo Niño. Estas celebraciones cuentan con la participación de devotos y parroquianos y se patrocinan por la arquidiócesis de Cebú donde son celebradas cuidadosamente por los agustinos, hecho que corresponde a la historia del orden en las Filipinas. La otra cara del *sinulog* es su componente completamente secularizado, cívico y turístico, que se llevaba a cabo en un estadio deportivo donde desfilan grupos de danza que compiten por premios y elogios del gobierno municipal y estatal. Es de notar que, en 2020, el Presidente Rodrigo Duterte optó por dar una ponencia en el *sinulog* cívico a cargo del ayuntamiento, pero se abstuvo de participar en el *sinulog* de la Basílica.



Ofrenda *Sinulog*. José Luis Alonso Ponga, Cebú, Filipinas, 2014.

Fotografía: Gabriel Meléndez.

Si sumáramos ideas creo que José Luis y yo coincidiríamos, en afirmar que lo que presenciamos en Cebú fue muchísimo más que un festival cívico-turístico. Para empezar, estuvimos en un encuentro de más de un millón desde un sitio privilegiado, los balcones del Centro de Peregrinos al que nos dieron acceso los agustinos, desde donde pudimos ver como los fieles acudían meramente en olas a cada una de las diez o doce misas celebradas a lo largo de cada día. Cada misa y acto patrocinado por los agustinos contaba con no menos de dos mil personas y concluía con la muchedumbre cantando una canción popular llamada «¡Viva Pit Señor!» En la última misa del

séptimo día de la novena al Santo Niño, la gente se mantuvo en cantando cuarenta y cinco minutos después de terminar el acto litúrgico. Tomando más bien el aspecto de un concierto de rock el colectivo se movía en tandas como una sola ola, con velas y pantallas de celulares encendidos al vaivén de un ritmo contagioso, salpicado con el estribillo:

Pit senyor o pit senyor kitang tanan o pit senyor!
Kitang tanan mag sinulog,
kitang tanan mag pit senyor.

[¡Viva Señor Santo Niño, Viva Pit Señor!
Bailemos todos el sinulog,
Demos la bienvenida al Señor.]⁹

Fue un momento extraordinario, llamativo y singular, en el que se atisbó a todos y en el que me acuerdo de ver al Padre Luis, con sus ochenta años contados, bailando en

9 Agradezco al Padre Peter Cansinio, prior de la Iglesia de San Agustín en Intramuros, Manila, por haberme hecho la transcripción y traducción de la letra de este cántico.

el balcón del Centro de Peregrinos y exclamando: «¡Vaya que pueblo más alegre y bendecido!» Confieso que nunca he visto un agustino bailando sin la menor preocupación.

Entre las misas se escenificaron nada menos que una docena de danzas en que cada grupo de baile se esforzaba para superar a los otros, invistiendo sus movimientos con complejas dramatizaciones, marcando pasos altamente coreografiados y presentando escenas llenas de colorido y suntuosidad.



La reina Juana y el Señor Santo Niño, protagonistas de una danza de ofrenda en el Centro de Peregrinos, Cebu, Filipinas, 2014. Fotografía: Gabriel Meléndez.

Cada danza incorpora por obligación el antiguo paso de *sinulog* figurando como punto orientador para las elaboradas escenificaciones que luego siguen. Son de entrada bailes, tributos, plegarias y honras en formas de pasos, figuras y movimientos que rememoraban la historia cebuana y, de hecho, la de todas las Filipinas tal y como son hoy día. Algunas danzas representan los momentos del encuentro de los españoles con los isleños a través de las que se escenifica la historia fundacional de la Filipinas. El hilo narrativo de las danzas es también el hilo confabulado de una historia de los primeros encuentros, pacíficos y bélicos, y en las que con rigor aparecen y reaparecen dos figuras principales: la de Juana, la reine bautizada, y la del Santo Niño, el obsequio colonial a los cebuanos.



Danza Ofrenda al Señor Santo Niño, Centro de Peregrinos, Cebú, Filipinas, 2014. Fotografía: Gabriel Meléndez.

El *sinulog* complejísimo por sí se ofrece a muchas conjeturas e interpretaciones que acabarían ocupando mucho espacio por lo que es un trabajo difícil de acometer aquí. Esto ante múltiples aspectos de la religiosidad popular en la Filipinas, que es una tarea enorme que requiere la participación de huestes de investigadores para simplemente aproximarse a la densa realidad. De regreso, en Manila, pudimos visitar Quiapo donde se venera su famoso Cristo Negro. Estuvimos allí José Luis, el Padre Luis, el Padre Policarpo y el Padre Michael Goo, un simpático sacerdote joven que estudió en Valladolid. A pesar de que fue un viernes del tiempo ordinario encontramos una iglesia llena con más de ochocientos devotos que acudían al lugar con la misma intensidad que ocasiona la fiesta del santo. Entre los participantes estarían quienes no pudieron alcanzar subir al paso del Cristo Negro y tocarle la cara con un pañuelo.

Nuevamente, con la ayuda de José Luis, Pilar y el P. Fernando Joven logré incluir mi artículo «Cristo en la diáspora: veneraciones del Cristo Negro de Chimayó (Nuevo México) a Manila» en el III Congreso de Religiosidad Popular celebrado en 2016. En el trabajo quise documentar la divulgación y reiterada recurrencia de las devociones a los llamados cristos negros en Nuevo México, México, Guatemala, Panamá y las Filipinas. Mi aportación se quedó corta, puesto que hay mucho más que incluir bajo semejante enfoque sobre la importancia de la Nao de Manila en la diáspora de prácticas religiosas en regiones del mundo tan dispares y distantes.

También pudimos presenciar dos devociones marianas en Manila, igualmente complejas y, por lo visto, queridas por grandes sectores de creyentes en Manila. Una es la de la Virgen del Perpetuo Socorro en Baclaran, devoción que data de principios del siglo veinte, pero que hoy cuenta con más de 120.000 fieles que tienen como devoción visitar la iglesia el primer miércoles de cada mes. La otra de más abolengo y de interés por estar entrelazada con la historia de la Nao de Manila es la devoción de Nuestra Señora de la Paz y Buen Viaje, imagen entronada en la Catedral de Antipolo en las cercanías de Manila. La devoción se basa en la llegada de México en 1626 de una imagen de la Imaculada Concepción con aspecto de una Madonna morena que mandó a tallar el gobernador-general, Juan Nuño Tovar. Tovar quiso que una imagen de la Virgen lo acompañara en el arriesgado viaje de Acapulco a Manila. Por cierto, abordó del galeón «El Almirante» Tovar vivió momentos difíciles debido a un incendio en la nave y a varias tormentas que acosaron la nave a lo largo de los tres meses que tardó en cruzar el Pacífico. Al pisar tierra Tovar dio fe de la intersección de la Virgen en poner a su salvo pasaje e implantó una celebración que se dedicara a la Virgen. La imagen cruzó el Pacífico en seis ocasiones más entre 1648 y 1748. Desde su instalación permanente en Antipolo se acude a la Virgen para pedir protección antes de emprender cualquier viaje o peregrinación.

La religiosidad popular en las Filipinas atraviesa enormes espacios geográficos y es a la vez el resultado de un proceso histórico que abarca tres continentes (Europa, América y Asia). La magnitud e intensidad de este vasto campo de expresión cabe dentro de lo que se puede denominar como una «religiosidad popular transpacífica» y con esto dar a entender la necesidad de impulsar su estudio. Más allá de esto, y aun cuando estas expresiones gozan del respaldo de un alto número de desfiles, dichas prácticas, como es el caso en España, México y Nuevo México, cuentan también con sus detractores y acérrimos críticos que claman por su extinción. Habrá por lo tanto también que analizar las postulaciones que dan lugar a esta corrosiva antipatía. Está por verse si es posible acabar la tradición ya no como un acto de religiosidad, pero como signo de identidad y de las maneras codificadas por la tradición para organizar la sociedad.

Gracias a José Luis, a los agustinos, a Valladolid y a la Cátedra de Estudios sobre la Tradición pude conocer el tamaño extraordinario y la hiperrealidad de la religión popular en las Filipinas, lugar aparentemente ajeno a lo que hasta hace poco se había considerado una herencia intangible legada por la colonización hispánica en ultramar.

SEMANA SANTA 2020

He tardado en terminar este tributo que dedico a mis colegas vallisoletanos a quienes tanto estimo. Lo estoy acabando hoy, el día 25 de marzo de 2020, en medio de las

semanas más difíciles de la historia moderna para España y de otros países que padecen la pandemia del COVID-19. Han sido días pavorosos en España cuando al escribir este tributo se han registrado más de 460 fallecimientos de personas, muchas de ellas han sucumbido solas y apartadas de familiares. En este estado de alarma, España llega a ser el cuarto país del mundo de casos de COVID-19 en números absolutos. Hace días se perdió la esperanza de que el pueblo español saliera a las calles en Semana Santa. De hecho, no habrá procesiones ni en España, ni en México, ni en las Filipinas, ni peregrinaje a Chimayó en Nuevo México. Son apuntes agobiantes que agregó aquí. Ayer, Carlos Herrera, conocido periodista sevillano, daba la noticia espeluznante de que se había habilitado el Palacio de Hielo en Madrid para que sirviese de morgue para recibir los nuevos muertos que aumenta diariamente en la ciudad. Pero Herrera pronunció también con coraje lo siguiente, «En fin, esta es la crónica de un día de alarmas sin cuartel, estamos pasándola, pero es verdad que siempre que pasamos lo peor sale lo mejor de cada uno de nosotros. Es decir, son sobrecogedoras las cifras de víctimas, pero también reconfortantes las historias de generosidad de cada día: los voluntarios, las fábricas que se transforman para abastecer de material sanitario, los ingenieros que diseñan respiradores, gestos de compañerismo, apoyo a los sanitarios. Es nuestro país, esa es nuestra sociedad. Son millones de personas buenas, responsables, serias, cumplidoras, solidarias» (Monólogo de Carlos Herrera, COPE, Madrid, 24 de marzo, 2020).

A no ser que pasé un milagro no se verán las habituales procesiones de la Semana Mayor desfilar por las calles de España y no sabemos que esperar de las aglomeraciones multitudinarias de Manila y Cebú. Podrá no haber procesiones, pero estoy seguro que sí habrá una Semana Santa. Estando en Valladolid en 2009 y gracias a Roberto Alonso Gómez, cofrade de la Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de la Piedad, pude participar en la procesión de la Piedad que partió de la Iglesia de San Martín a las doce de la noche el Miércoles Santo. Nunca me hubiera propuesto imaginar qué conllevaría procesar como miembro del pueblo fiel a lo largo de casi cuatro horas. Cuando regresamos a la sede del paso de la La Quinta Angustia, eran ya altas horas de la madrugada y con un frío notable, pero en compañía de gente no llena de cansancio sino visiblemente animada y con ganas de permanecer hasta la última despedida del paso. La procesión esa noche recorrió una variedad de vecindades, recintos de Valladolid que nunca hubiera podido ver por otro motivo. La perspectiva que me aprontó la procesión fue de lo más revelador. Pues me permitió apreciar cómo la Semana Santa involucra grandes sectores de Valladolid. Me permitió apreciar el arreglo social, de los lugares donde viven y respiran los vallisoletanos y en las que se afianza su identidad. Precisamente en la Plaza de las Batallas, entorno al Hospital Clínico Universitario, viví un encuentro maravilloso —tal vez el mayor que presencié aquellos días— y fue cuando los residentes de este barrio de clase-media trabajadora concurren en masa a la plaza para recibir a la Virgen de las

Angustias. Un leve rocío en aquella madrugada se empezaba a percibir en el momento en que la multitud empezó a cantar de una Salve Popular. Me doy cuenta hoy que es precisamente en esas vencindades donde residen enfermeros, taxistas, sanitarios, empleados de almacenes y farmacias, los heroes indispensables de la crisis del COVID-19. Es la misma gente que Carlos Herrera declara son «personas buenas, responsables, serias, cumplidoras, solidarias». Así, aunque no haya procesiones en el 2020, no dudo en lo más mínimo que sí habrá Semana Santa en Valladolid y en todos aquellos lugares que la Cátedra ha venido afirmando que son dignos de estudiar y apreciar. Me imagino que aún en días de alarma los vallisoletanos saldrán a sus balcones, algunos tal vez en hábito de cofrade, otros no, a cantar la misma Salve que yo escuché y será con la importancia que María José Valles del Pozo (2008: 363) en su aportación al Congreso de la Religiosidad Popular de 2008 subraya: «La presencia de la Salve excede el ámbito de la interpretación vocal y colectiva», puesto que hace que el corazón del pueblo se abra ante un gran misterio divino y humano. Gracias a mis colegas fui testigo de ello, otros en otras Semana Santas venideras, lo tengo claro, podrán da fe de esto también. Reitero mi apreciación y mi deuda a José Luis Alonso Ponga tanto por sus aciertos como por sus logros y, en mi caso particular, por su disposición a darle cabida a la coincidencia.



El pueblo fiel cantado la Salve, Plaza de las Batallas, Miércoles Santo, Valladolid, 2009. Fotografía: Gabriel Meléndez.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, José Luis (1999): *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. Consejería de Agricultura y Ganadería, Junta de Castilla y León.
- ALONSO PONGA, José Luis (2009): «La religiosidad popular en España y Latinoamérica: Una perspectiva ibérica» Albuquerque, Universidad de Nuevo México, 2 de octubre (audio-grabación).
- ALONSO PONGA, José Luis (2018): «Apertura», IV Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular. Palabras a la imprenta. Tradición Oral y Literatura en la Religiosidad Popular, Valladolid, 15-17 de noviembre. Youtube: <https://youtu.be/fOuGNiQulc4>
- DÍAZ, Joaquín (2002): «Así es: José Luis Ponga» (entrevista), en *Así es*, Televisión Castilla y León. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=PhfVuEZEPEA>
- HERRERA, Carlos (2020): «Herrera a Sánchez: ¿Por qué España es el tercer país en fallecidos?» (monólogo), en *Carlos Herrera en COPE*, Madrid, 24 de marzo. <https://youtu.be/Y8Nvf2byARO>
- LIPKA, Michael (2015): «5 Facts about Catholicism in the Philippines,» *Facttank: News in Numbers*, Pew Research Center, 9 de enero. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/01/09/5-facts-about-catholicism-in-the-philippines/>
- MELÉNDEZ, A. Gabriel (2008): «La Cofradía de Nuestro Padre Jesús de Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro: Peregrinaciones nuevas y antiguas,» en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Torres Marro (coords.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 179 -191.
- MELÉNDEZ, A. Gabriel (2017): «Cristo en la diáspora: Veneraciones al Cristo Negro y al Señor de Esquipulas de Chimayó a Manila», en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica III. Representaciones y ritos representados. Desenclavos, pasiones y vía crucis vivientes*, José Luis Alonso Ponga, Fernando Joven Álvarez y M.ª Pilar Panero García (coords.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 75-85. http://archivos.funjdiaz.net/digitales/CIERP/SemanaSanta_AntropologiaReligionIII.pdf.
- REYES-TINAGAN, Marcela M. (2001): *Viva Kay Señor Santo Niño: Aklan's Santo Niño Ati-Atahan Festivals*. Manila, National Commission for the Arts and Culture.
- «SINULOG HISTORY» (s.f.): Cartel, Basílica del Santo Niño de Cebú.
- VALLÉS DEL POZO, María José (2008): «Música y rito en la procesión vallisoletana actual: cambio y permanencia», en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Torres Marro (coords.). Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 355-359.

PROGRAMAS Y COMUNICADOS ELECTRÓNICOS

«CONGRESO EN VALLADOLID (ESPAÑA)» e-mail, Cátedra de Estudios sobre la Tradición a Gabriel Meléndez, 10 de junio de 2008.

«LA SEMANA SANTA RURAL» Instituto Cervantes, Plaza Navona, Roma, 16 de diciembre de 2018 a 16 de enero de 2014, Circular del programa.

«PLENILUNIO DE PRIMAVERA» Albuquerque, 1 y 2 de marzo, de 2013, Circular del programa.

«SALUDOS DESDE NUEVO MÉXICO», e-mail, Gabriel Meléndez a José Luis Alonso Ponga, 6 de enero de 2009.

REVISIÓN DEL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE JOSÉ LUIS ALONSO PONGA SOBRE RELIGIOSIDAD POPULAR NAVIDEÑA EN CASTILLA Y LEÓN

REVISION OF THE ANTHROPOLOGICAL STUDY BY
JOSÉ LUIS ALONSO PONGA ON CHRISTMAS POPULAR
RELIGIOSITY IN CASTILE AND LEÓN

Secundino Valladares

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este ensayo se propone realizar una revisión crítica de la literatura etnográfica en torno a la religiosidad popular navideña, tal como la describe José Luis Alonso Ponga en algunas aldeas campesinas de Castilla y León, en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Tras una valiosa revisión de los antecedentes históricos, los datos etnográficos obtenidos mediante el trabajo de campo en un régimen de opresión cultural proyectan una imagen de las comunidades de campesinos y pastores excesivamente homogénea, conformista e integradora. Una imagen muy próxima a la *folk-society* acuñada por Robert Redfield, caracterizada por el aislamiento, analfabetismo, homogeneidad, un alto grado de solidaridad, y propuesta como unidad de estudio para las investigaciones del mundo rural.

Sin embargo, un escrutinio minucioso de los textos de los pastores, principales actores de los eventos dramáticos navideños, nos devuelve la imagen de una sociedad desigual y asimétrica, donde una élite dirigente y hegemónica impone los dictados de su cultura dominante a los grupos marginales y subalternos, legitimando así el desigual acceso al conocimiento, la riqueza y el poder. La resistencia a la integración y el conflicto son la norma de cualquier relación asimétrica, hasta el punto de que, a veces, los grupos subalternos (esto es, los pastores) se atreven a desafiar la universalidad de la cultura dominante mediante rituales de rebelión y protesta social, mediante la instalación del reino de la risa como un disolvente social o, finalmente, mediante la propuesta alternativa de una utopía pastoril.

PALABRAS CLAVE: Sociedad hegemónica, cultura dominante, grupos subalternos, rituales de rebelión, trabajo de campo.

ABSTRACT

This paper intends to do a critical review of the ethnographic literature on Christmas popular religiosity, as it was described by José Luis Alonso Ponga, in some peasant villages of Castile and León during the seventies and eighties of past century. After a valuable revision of the historic background, ethnographic data produced by fieldwork in a regime of cultural repression project an image of peasant and shepherd communities too homogenous, conformist and integrated. An image very close to the folk-society invented by Robert Redfield, characterized by isolation, illiteracy, homogeneity, a strong sense of group solidarity, and proposed as a subject matter for social research in rural world.

However, a more detailed examination of the texts recited by the shepherds, the main actors of the Christmas dramatic events, reveals the image of an unequal and asymmetric society where a ruling and hegemonic class enforces the dictates of its dominant culture on the marginal and subaltern groups. In this way, the ruling class legitimizes the unequal access to knowledge, wealth and power. Resistance to integration and conflict are the marks of any asymmetric relation to the point that, sometimes, the subordinate groups, the group of shepherds, dare to challenge the universality of the dominant culture through rituals of rebellion and social protest, through the instalment of laughter as a social solvent or, finally, through an alternative proposal of a pastoral utopia.

KEY WORDS: Hegemonic society, dominant culture, subordinate groups, rituals of rebellion, fieldwork.

1. PERFIL DE JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

Con el paso del tiempo, José Luis Alonso Ponga (en adelante JLAP) se ha decantado en el campo del conocimiento antropológico como uno de los más sólidos trabajadores de campo en Castilla y León, con amplias incursiones en las áreas del folklore, la etnografía y la antropología social. Ya en sus primeros estudios, JLAP nunca desoyó la advertencia de Unamuno contra los *hechólogos*, aquellos que nada ven detrás del hecho cultural. «Porque detrás del hecho más despreciable, decía Unamuno (1959: 492), se condensa una eternidad de tiempo y una infinitud de espacio». Y es que a JLAP le ocurre lo mismo que a Julio Caro Baroja cuando encaraba el trabajo de campo, el *fieldwork* anglosajón: le invadía un respeto cuasi religioso, especialmente cuando venía acompañado

de los grandes paradigmas de interpretación de los hechos socioculturales, no siempre de fácil encaje en las unidades de estudio de la antropología española.

Así, por ejemplo, las investigaciones folklóricas y etnológicas sobre cultos y creencias de finales del siglo XIX llevadas a cabo en España siguiendo el evolucionismo de Taylor pecan todas de un intelectualismo unilateral y mecánico. Un intelectualismo que pretende crear un vocabulario científico como en las ciencias físico-naturales. Y lo único que consigue es la elaboración de un vocabulario escolástico que no da para crear modelos, regularidades o leyes generales. Según este intelectualismo, los hechos de religiosidad popular debían ser interpretados a raíz de ciertas experiencias universales como el animismo o la magia, todos ellos elementos de un pensamiento religioso universal. Se pueden agrupar todos los «ejemplos» de magia y animismo que se quieran. Pero cuando se estudia el sistema de creencias y ritos de un pueblo europeo determinado, las definiciones clásicas y los paradigmas universales resultan más que problemáticos. Bajo el magisterio de Julio Caro Baroja (1988b: 347), JLAP siempre fue consciente de que el empeño de alcanzar leyes o regularidades bajo el impulso de un falso cientifismo puede arruinar una investigación si no va acompañada de una cierta reflexión filosófica. Así, las investigaciones «evolucionistas» parten de una idea insuficiente del progreso tanto lineal como unilineal, mientras que las investigaciones «funcionalistas» prescinden del factor tiempo en aras de un análisis holístico y sincrónico.

Como etnólogo de los pueblos de España, JLAP es ante todo un historiador preocupado, no tanto por los rasgos del hombre primitivo de Australia o África, sino por los sucesos locales del último rincón de Castilla y León. Un folklorista español no extrae datos orales de un grupo de gentes ágrafas de las que no se sabía qué hacían hace 200 años. Del último rincón de Castilla y León hay noticias escritas hasta una fecha respetable. Del archivo de cualquier ayuntamiento rural, salen noticias sobre la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración, el siglo XIX o el desarrollo industrial del siglo XX. El mundo del campesino español es más complejo de lo que afirman los paradigmas antropológicos. A mediados del siglo pasado, Robert Redfield acuñó la expresión *folk-society* y la definió como sociedad pequeña, aislada, iletrada, homogénea, con un alto sentido de la solidaridad del grupo. ¿Pero en dónde se da esa sociedad? En España esa sociedad no existe desde hace tiempo. Un *fieldworker* no encontrará sociedades aisladas, homogéneas y ágrafas en Castilla y León. En cambio, un *fieldworker* deberá estudiar ordenanzas municipales, reglamentos de montes, testamentos y contratos *postmortem*. En definitiva, un estudio histórico en toda regla. Para el estudioso de las fiestas religiosas, ritos y cultos populares ¿de qué le sirven los criterios de aislamiento, pequeñez o analfabetismo de su objeto de estudio? ¿Quién comprenderá las leyes de una sociedad campesina pensando «en función» del mundo primitivo de África u Oceanía? Esta orien-

tación historicista está muy presente en los trabajos antropológicos de JLAP. De dicha orientación podemos extraer las conclusiones siguientes: toda investigación etnológica europea debe ser incluida dentro de un horizonte histórico y geográfico muy preciso; la comparación desenfrenada entre ritos australianos, griegos clásicos y aldeanos de Europa no da nada de sí; la observación de las clases campesinas es tarea más propia del antropólogo social que del historiador; tanto el folklorista como el etnólogo no arrancan su estudio de fechas protohistóricas, dando un salto del siglo xx a la protohistoria, sin pasar por etapas intermedias.

2. ESTADO SEMIPERMANENTE DE CARNAVAL

Esta orientación historicista de JLAP aparece de forma manifiesta en su obra de madurez titulada *Religiosidad Popular Navideña en Castilla y León. Manifestaciones de Carácter Dramático*. La obra, a la que me ceñiré a lo largo de este artículo, se abre con una serie de notas históricas que dan al estudio una profundidad temporal que no solo explica los orígenes del objeto de estudio sino también la dinámica de los cambios socioculturales que a lo largo de los siglos han hecho de la unidad de estudio lo que es. Comienza JLAP afirmando que para principios del siglo XIII eran más que manifiestos los abusos cometidos en las representaciones sacras del ciclo navideño. De dichas representaciones, sabemos por la partida de Alfonso X el Sabio, Partida 1, Ley 34, tit.VI, referida a los clérigos que no deben hacer juegos de escarnio y en caso de que otros hombres los hicieren, no deben mezclarse en ellos los clérigos por las villanías y desaposturas que implica hacer estas cosas dentro de las iglesias. Antes decimos que los deben expulsar de ellas, porque la Iglesia de Dios está hecha para orar, no para hacer escarnios en ella... Aunque hay representaciones que sí pueden los clérigos hacer como el Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, el pregón del Ángel a los pastores, la adoración de los tres Reyes Magos. Todo lo cual se debe hacer con gran dignidad y gran devoción, y en las ciudades grandes donde hay arzobispos u obispos con la correspondiente potestad de mando... y no se deben hacer en las aldeas o lugares míseros ni tampoco para ganar dinero con ellos.

De todo ello, JLAP concluye, siguiendo el dictado ponderado de Schack y Jovellanos, que a mediados del siglo XIII eran frecuentes en España las representaciones dramático-religiosas dentro y fuera de las iglesias, representadas no solamente por clérigos sino también por laicos, con el fin por parte de ambos de ganarse la vida. Se trataba no solo de pantomimas burlescas sino de textos recitados donde los temas navideños estaban siempre presentes. Pero la conclusión más preocupante es que desde el siglo XIII hay leyes que prohíben las representaciones irreverentes dentro de la iglesia. Los juegos de escarnio, compendio de gestos soeces y textos procaces, propios de ciegos de taberna,

habían establecido en la sociedad oficial un estado semipermanente de Carnaval. El Carnaval, por definición (Burke 1991: 262), es un tiempo de éxtasis y de liberación, un tiempo en que los grupos subalternos, desposeídos de información, poder y riqueza, intentan imponer a la sociedad oficial y a su cultura dominante un proyecto de mundo al revés: la gente camina cabeza abajo, los peces vuelan, el caballo corre hacia atrás, el caballo convertido en herrero y calzando a su dueño, el buey convertido en carnicero despiezando al hombre, el pez comiéndose al pescador, las liebres asando a un cazador, los criados ordenando a sus amos, el pobre dando limosna al rico, el laico predicando a los curas, el rey caminando y el campesino a caballo, el marido hilando junto al bebé mientras la mujer sostiene la escopeta y fuma. Todo este conjunto de imágenes surrealistas expresa el impulso irrefrenable, a la vez que contenido, de los campesinos por asaltar el poder feudal. Se trata de un periodo de desorden institucionalizado mediante agresivos rituales de inversión y rebelión social en los que se suspenden temporalmente las normas de la cultura dominante para dar paso a la cultura subversiva de los grupos subalternos.

El Carnaval como fiesta de locos está indisolublemente unido a la fiesta navideña de los Inocentes. Organizada por el clero joven, sin oficio ni beneficio, durante la celebración se elige un obispo o abad de locos, se monta una procesión con falsa misa, los curas vestidos de mujer sostienen el misal boca abajo, juegan a las cartas, comen salchichas hasta el hartazgo, cantan canciones obscenas y, en vez de despedir a los fieles con una bendición, los maldicen, eso sí, en occitano que es la lengua del pueblo, y no en latín, que es la lengua de la cultura dominante, propia de la jerarquía culta y eclesiástica. El aparato legitimador de este estado carnavalesco tenía sólidos argumentos bíblicos que convencen plenamente al pueblo llano: uno de ellos se encuentra en el *Magnificat* cuando proclama que «deposuit potentes de sede et exaltavit humiles». El otro argumento de peso era el mero nacimiento del Hijo de Dios en un pesebre, un ejemplo insuperable de lo carnavalesco, del mundo al revés. Dejando a un lado la fecha precisa del carnaval, las Navidades es un buen momento para comer y beber, representar obras de teatro, juegos de escarnio y poner el mundo al revés.

Fray Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar*, de 1480, considera sacrilegio el hacer zaharrones dentro de las iglesias y otras representaciones deshonestas, como los juegos de escarnio. A pesar de ello, la costumbre ha durado hasta el siglo xx. De la mano de Julio Caro Baroja (1988a: 262), propongo un ligero repaso de lo que son y cómo han evolucionado las bromas de Inocentes en el «campo» de Murcia a mediados del siglo xx y cómo esa sociedad subalterna, en estado semipermanente de Carnaval, se las ha arreglado para pervivir hasta nuestros días. Arranca Julio Caro Baroja con la obligada conexión histórica entre las inocentadas murcianas y las saturnales romanas

brindándonos un buen ejemplo de cómo la etnografía y el folklore pueden acudir en ayuda de las indagaciones históricas, tal como nos las presenta JLAP en el estudio que nos ocupa. En los días previos a la Navidad, recorre las alquerías y cortijos del campo murciano un grupo de inocentes previamente elegidos por el pueblo para hacer lo que les dé la gana. Dicen los inocentes que están haciendo una cuestación por el eterno descanso de las Ánimas, pero lo que realmente hacen es dar los pasos previos para la instalación de un modo de Carnaval o fiesta de locos en el campo murciano. Antes de comenzar la misa de Inocentes, el más atrevido de ellos sube al púlpito de la iglesia y larga toda una serie de chismes infames y secretos de alcoba provocando las carcajadas de los feligreses. Este y no otro es el protocolo de los ya conocidos como juegos de escarnio. A renglón seguido, se apoderan del misal dispuesto sobre el altar y lo esconden bajo las sayas de una de las mozas arrodilladas a un escalón del presbiterio. Cuando el sacerdote sale a officiar, pregunta por el misal y pide a los inocentes que lo busquen. Entonces levantan con aparente discreción, pero con una gran dosis de irreverencia, las faldas de las mujeres una por una, hasta dar con el libro. Ante la falta de vergüenza de las mujeres y el descarado regocijo de los mozos, todo novio se siente muy honrado si el misal aparece bajo las sayas de su novia. Señal de buen augurio.

A continuación, comenzado el ofertorio de la misa, uno de los inocentes vestido de mamarracho se coloca detrás del cura imitando todos sus gestos. En el momento de consumir las sagradas especies, al levantar el cáliz el sacerdote, el inocente levanta ostentosamente la bota de vino y bebe del generoso chorro provocando las risotadas entre el público. Como dice Julio Caro Baroja, se trata de un *Abbas Stultorum* medieval, consciente de inaugurar una sociedad al revés mediante un ritual de rebelión social. Max Gluckman (Burke 1991: 286) siempre pensó que estos rituales de rebelión y protesta social no amenazaban seriamente el *statu quo* de la sociedad. Es más, llegó a pensar que dichos rituales, tal como aparecen descritos en la etnografía africana, lejos de amenazar el *statu quo*, contribuían a preservar e incluso reforzar el orden establecido. Victor Turner, en cambio, no vio tan claro que estos rituales de inversión contribuyeran necesariamente a reafirmar el principio de jerarquía social. ¿Por qué las clases dirigentes toleran el mundo al revés durante las fiestas de locos y carnavales? se preguntaba Turner. Una sociedad con profundas desigualdades de riqueza, poder y status no podría sobrevivir sin una válvula de seguridad mediante la cual las clases subalternas purgan su resentimiento y ven compensadas sus frustraciones. ¿No revientan alguna vez los pellejos de vino si no se abre de vez en cuando la espita o respiradero? Nosotros también somos viejos pellejos...

La teoría de la válvula de seguridad sugiere un escape controlado del vapor que garantice el regreso sobrio a la realidad cotidiana y que no todo esté permitido en la fiesta

de locos o Carnaval. Tanto Gluckman como Turner están más preocupados con el consenso que con el conflicto social. A diferencia de África, en Europa los rituales de protesta social coexistieron con profundas alteraciones del orden social, político y religioso. Las formas ritualizadas de la protesta social no siempre fueron capaces de contenerla y, en algunos casos, el pellejo de vino estalló a través de rebeliones y motines. Pero no estoy seguro que esto vaya a ser así en el caso de la religiosidad popular en Castilla y León.

Siguiendo el desarrollo histórico de JLAP, observamos que el escaso efecto de la *Ley de las Partidas* quedó patente en 1473 con la celebración del concilio de Aranda. Dicho concilio constata que en las iglesias y catedrales de «nuestra provincia», por las fiestas de Navidad y de los Inocentes, mientras se celebra el culto divino, se ofrecen en las iglesias juegos escénicos, máscaras, monstruos, espectáculos y otras ficciones igualmente deshonestas, donde se oyen torpes cantares y pláticas burlescas, todas ellas prohibidas por los Ordinarios del lugar asistentes al Concilio. Asimismo, los padres conciliares decretan que los clérigos que mezclaren estas diversiones deshonestas con los oficios divinos han de ser castigados. El mismo P. Mariana, en su obra *De Spectaculis*, hace constar cómo el concilio de Toledo de 1565 prohíbe las representaciones teatrales que solían hacerse en la fiesta de los Inocentes por sus escandalosas licencias en el lenguaje, propias de lugares disolutos y soeces, y que era obligación del Ordinario del lugar examinar tales representaciones y no permitir que se celebrasen. Pero los abusos debían estar a la orden del día, porque en 1522, siglo XVI, en la catedral leonesa se encuentra documentación que indica cómo se deben celebrar los Inocentes con piedad y devoción, sin el desconcierto de años anteriores.

3. INSTALACIÓN EN EL REALISMO GROTESCO

Ante este cúmulo de prácticas soeces, se debe concluir que las elites dirigentes de la Iglesia empiezan a sentirse desbordadas por los grupos subalternos que no se arredran ante prohibiciones o amenazas de excomunión. La alternativa ideológica propuesta contradice abiertamente el proyecto espiritualista de la jerarquía eclesiástica y es denominada por Mijail Bajtin (1998: 115) una ideología de realismo grotesco basada en el sustrato material y corporal del ser humano, tal como lo desarrolla Rabelais en sus personajes icónicos de Pantagruel y Gargantúa. En resumidas cuentas, que el desconcierto anunciado por la catedral de León no es otra cosa que la instalación, contra viento y marea, del realismo grotesco, inspirado en el sustrato inferior del ser humano.

El realismo grotesco consiste en la plenitud contradictoria y dual de la vida, que contiene la negación y destrucción de lo antiguo, considerado como fase indispensable para la emergencia de algo nuevo. Así es como el sustrato material y corporal de lo

grotesco (alimentos, vino, virilidad, órganos corporales) adquiere un carácter positivo. En el realismo grotesco (un hipérbaton de comida y bebida) como en los carnavales, las exageraciones tienen un sentido positivo, piénsese en las enormes salchichas de Nuremberg en los siglos *xvi* y *xvii*. Según Víctor Hugo, el centro topográfico de Rabelais es el vientre. El vientre es lo inferior por antonomasia, degenera en orgía. Este carácter grotesco, piénsese en el Orson Wells de las *Doce Campanadas*, puede ser hasta indicador de genialidad. De nuevo, nos encontramos aquí con las fiestas de locos a cargo de colegiales y clérigos con motivo de San Esteban, Año Nuevo, los Inocentes. Al principio, celebradas en el interior de las iglesias, declaradas después ilegales, se celebraban en las tabernas y plazas públicas con sus correspondientes inversiones de sexo, disfraces, mascaradas y danzas desenfrenadas. En esas fiestas de locos, el realismo grotesco prestó mucha importancia a la fiesta del asno, el burro como símbolo de lo inferior, material y corporal. En torno al burro y su rebuzno se organizaban misas del asno. El cura, a modo de bendición, despedía a los feligreses con tres rebuznos a los que los fieles contestaban *amén* con otros tres. Así fue como el asno y su rebuzno se convirtieron en temas esenciales de las fiestas medievales.

Los curas, escolares, estudiantes marginales de la sociedad eran los participantes más activos de estas fiestas populares. A través de la sociedad al revés se liberaban de los principios y valores eternos, inmutables y absolutos. Estos escolares parodiaban plegarias como el Pater Noster, Ave María y el Credo, practicaban la liturgia de los borrachos y tramitaban los testamentos de cerdos y asnos. Se puede uno imaginar hasta qué punto el lenguaje de los clérigos medievales estaba saturado de obscenidades y groserías. En definitiva, la cultura emergente de la Edad Media era el drama de la vida corporal, la urgencia del coito, del nacimiento y crecimiento y demás necesidades naturales. Tales eran los temas de sus canciones báquicas de sobremesa sobre el universalismo de la vida y de la muerte, el lado inferior del amor carnal y el sentimiento efímero de la vida. Los grupos subalternos estaban descubriendo en el nuevo lenguaje romance la forma secreta de nombrar lo innombrable, a la vez que imponían a los grupos dirigentes el léxico rahez del realismo grotesco que escandalizaba a las personas cultas. Así fue como las palabras quedaron sometidas a la fuerza degradante del principio material inferior.

4. DIVERSIDAD DE LENGUAJES

Volviendo a las notas preliminares históricas del estudio de JLAP, se nos dice que a comienzos del siglo *xvii* irrumpe la revolución audio, diríamos hoy, de los villancicos que nos distraen de la devoción debida en estas fiestas navideñas, particularmente aquellos villancicos que tienen diversidad de lenguajes. Ya el P. Mariana en su obra *De spectaculis* dice que fue el concilio de Toledo de 1565 el que prohibió las representaciones

teatrales que solían hacerse en la fiesta de los Inocentes por sus escandalosas licencias en el lenguaje, propias de lugares disolutos y soeces. Y que era obligación del Ordinario examinar tales representaciones y no permitir que se celebrasen al mismo tiempo que el Oficio Divino. Esta ambigua expresión de diversidad de lenguajes hace referencia a la situación diglósica en que vivía la sociedad global del siglo *xvi*. Una diglosia según la cual las dos lenguas presentes, el latín y la lengua romance, se repartían las funciones y contenidos de la alta cultura y la baja cultura, marcando fronteras intransferibles entre el latín culto de la cultura dominante y el castellano popular de la cultura subalterna. Ni que decir tiene que esta separación de dominios nunca fue estable y que los amagos de ocupación de un dominio sobre el otro siempre estuvieron a la orden del día en la llamada guerra de las lenguas.

Fue Hernando de Talavera el que comienza a sustituir los responsorios litúrgicos cantados en latín por canciones en castellano que evolucionaron rápidamente. Para finales del siglo *xvi*, se habían desarrollado grandemente las canciones en castellano conocidas como romances, letras, chanzonetas y, finalmente, villancicos que suplantaron a los responsorios litúrgicos en latín. En este momento, el latín, lengua misteriosa y desconocida para el común de los mortales, pierde su función de comunicación denotativa para convertirse en un conjunto de «divinas palabras» con una exclusiva función litúrgica sacramental de hacer aquello que significa. Mientras tanto, el castellano, dueño ya de la taberna, el mercado y la plaza pública, comienza a introducirse en los dominios de la cátedra, la jurisprudencia y la tribuna política. Por eso el tránsito de una lengua a otra, como el emprendido por Hernando de Talavera, tiene un trasfondo revolucionario y subversivo.

Pero la diversidad de lenguas propia de los villancicos guarda otras connotaciones. Nos dice JLAP que los personajes de los villancicos que irrumpen en las celebraciones navideñas, son negros, asturianos, gallegos, gitanos, esto es, grupos étnicos, marginales, excluidos de la sociedad hegemónica, que se resisten abiertamente a la integración en la cultura dominante y que aprovechan estas celebraciones para reforzar su identidad y autoestima. Todos estos grupos marginales se caracterizan por la posesión de una variedad dialectal del castellano o simplemente de un dialecto. Cualquier variedad fonética o léxica de los negros, asturianos, gallegos o gitanos al hablar castellano, provoca risotadas entre el público, máxime cuando ese público es gente monolingüe que experimenta un divertimento infantil o un cabreo épico, dependiendo de la situación, cuando un asturiano bableparlante, por ejemplo, a la barriga la llama *banduyu* y a un agujero lo llama *furacu*. Si a esto se le añade la chusma de versificadores bufones que hacia finales del siglo *xviii* introducen en los templos conceptos y chistes obscenos que ni los gentiles admitirían en los templos dedicados a sus deidades, el nivel de alteración

raya en lo apoteósico. Por si esto fuera poco, se establece la costumbre hacia finales del XVIII de componer villancicos de mal gusto al estilo burlesco que decía el P. Feijóo, como si las cosas de Dios fueran un entremés. Imitan el habla de los campesinos y gente inculta, práctica que alcanzaba a todas las ciudades en 1793. Para ello, echaban mano del tosco y grosero Pascual, uno de los pastores imprescindibles en esta bacanal pastoril; del molinero y juglar Bato, hazmerreír del pueblo llano y del desvergonzado Antón, maestro de las insinuaciones sexuales. Ahí siguen los tres llenando de estiércol las limpias pajas del portal, atormentando los oídos de su purísima madre María y del casto San José e irritando a las bestias que con su silencio brindan un obsequio más digno que el de los pastores con sus coplas.

En contra de todo ello, un grupo de escritores y poetas ilustrados protestarán contra estas composiciones chabacanas. Todavía duran, dice Moratín, estas composiciones llenas de bajeza y chocarrería, impropias del culto y más propias de ciegos a la puerta de las tabernas, y que luego se entonarían en las solemnidades del culto. De ahí la importancia, sigue Moratín, de que la autoridad eclesiástica esté vigilante para la corrección de tales abusos. En definitiva, esto es lo que se ve y oye en los motetes entonados durante los siglos XVII y XVIII. Ante una situación tan confrontativa entre la cultura dominante de la Iglesia y la cultura popular de los grupos subalternos, no tiene nada de extraño que se produzcan deserciones de ideología contrapuesta. Así nos lo hace ver JLAP (1986: 17) mostrándonos personas tan indevotas que no entran en la iglesia ni una sola vez al año y que pierden misa los días de precepto solo por pereza, por no levantarse de la cama, Pero en oyendo que hay villancicos, no hay personas más devotas y vigilantes que estas, pues no dejan iglesia, oratorio o humilladero que no anden, ni les pesa levantarse a media noche, por mucho frío que haga, solo por oírlos. No puede expresarse mejor el debate entre la propuesta ideológica de la cultura dominante y la propuesta de los grupos emergentes de la cultura popular.

5. ESTADO PERMANENTE DE RISA *PASCHALIS*

Frente a la gravedad y autoritarismo de la sociedad oficial de los siglos XVII y XVIII, los grupos subalternos combaten su cosmovisión tenebrosa y culpable mediante una invitación universal a la risa. Tratan así de desbancar los dogmas del catolicismo con una serie de gestos divertidos y soeces. Así, tanto la música como la letra irreverente de los villancicos no tienen otro efecto que obligar a los oyentes a reírse y burlarse, y hacer de la Iglesia de Dios un auditorio de comedias, convirtiendo una sala de oración en una sala de divertimento profano. Así es como están concebidos los personajes marginales de los villancicos, negros, asturianos, gallegos y gitanos, personajes que con su sola presencia provocan la risa del público. Así también la chusma de versificadores bufones encargada

de contar chistes obscenos en los templos con la colaboración inestimable de los rústicos pastores Pascual, Bato y Antón, personajes graciosos por groseros. Se diría que todos ellos representan el impulso de los grupos subalternos por desbancar a la cultura dominante mediante la instalación en la sociedad de un estado permanente de risa *paschalis*.

La risa *paschalis* en los siglos xvii y xviii (Bajtín 1998: 75) era un estadio de jolgorio burlesco permitido en el interior de las iglesias durante las Pascuas. Desde lo alto del púlpito, el sacerdote ensayaba mimos y burlas para provocar la risa de los asistentes: tras los rigurosos ayunos del Adviento y la Cuaresma, la risa volvía a ser autorizada igual que la carne o el sexo. Además de la risa *paschalis* existía la risa navideña. Mientras que la primera consistía en burlas y bromas más o menos escenificadas, la segunda giraba en torno a canciones disparatadas sobre temas profanos apoyados por música callejera de taberna. La risa navideña se refiere a lo nuevo, a lo que germina, a la muerte de lo viejo, expresado todo ello en canciones subversivas callejeras. Va de suyo, que tanto la risa *paschalis* como la navideña están asociadas a las saturnales romanas.

Según Bajtín (1998:65), la época de Rabelais, Cervantes y Shakespeare impone un cambio capital en la forma de entender la risa, su papel subversivo en la lucha ideológica, su función curativa y especialmente su indispensable papel en la configuración de una cosmovisión que habrá de desbancar la cosmovisión medieval, oscura y autoritaria, de la cultura dominante.

A partir del Renacimiento, la risa se convierte en un elemento indispensable para una emergente concepción del mundo, una forma a través de la cual se expresa el mundo, la historia, el hombre. En definitiva, la risa es un punto de vista particular y universal al mismo tiempo sobre el mundo, diferente pero no menos importante que el punto de vista serio que mantiene la sociedad hegemónica y autoritaria. La doctrina de la virtud curativa de la risa como su filosofía estaban muy presentes, las dos, en la facultad de Medicina de Montpellier donde Rabelais estudió y enseñó. Para Aristóteles el hombre es el único ser viviente que ríe. Privilegio supremo del hombre sobre las bestias; la risa, don divino, junto con la razón y el espíritu.

Las tradiciones romanas reconocían un amplio margen para la libertad de la risa. Y su carácter subversivo y revolucionario aparecía en las saturnales donde una risa crítica y demoledora podía poner en tela de juicio tanto las ceremonias de las victorias militares como las honras fúnebres de los dignatarios. Marcial reconocía que la risa tenía permiso para ridiculizar emperadores, jefes militares y que mientras que los dioses homéricos reían, para los cristianos la risa era de inspiración diabólica. El carácter universal de la risa construye un mundo propio opuesto al mundo oficial, una iglesia igualitaria opuesta a la iglesia oficial, un estado opuesto al oficial. En definitiva, la risa

crea una liturgia y hace profesión de fe. En esta confrontación ideológica, la risa se comporta sabiamente, como atestigua Bajtín (1998:87) en su cita de Herzen: «Nadie se ríe en la iglesia, en el palacio real, en la guerra, ante el jefe de oficina, el comisario de policía o el administrador alemán. Los sirvientes domésticos no pueden reírse delante de sus amos. Solo los pares se ríen entre sí. Si las personas inferiores pudieran reírse de sus superiores, se acabarían todas las distinciones de rango social. Reírse del buey Apis es convertir el animal sagrado en un toro vulgar». La risa, como arma de liberación en las manos del pueblo no solo es capaz de superar la censura exterior sino también la interior, ese miedo a lo sagrado, un miedo anclado en el espíritu humano desde hace miles de años. Por eso la risa es la visión de lo nuevo, un futuro por descifrar. La risa no es dogmática, autoritaria o amenazante. Está por el amor, la procreación, la abundancia y la fecundidad. El hombre medieval participa de dos existencias: la vida oficial y la del carnaval, dos formas de ver el mundo: una seria de opresión, temor y miedo, y otra cómica como la del Quijote que con una carcajada ensordecedora acabó con las bases eternas del feudalismo.

6. UNA SOCIEDAD HOMOGÉNEA LAMINADA POR LA OPRESIÓN

Frente a estas dos sociedades enfrentadas por propuestas antagónicas en el trasfondo del análisis histórico, veamos la sociedad que resulta de la observación etnográfica realizada en las décadas de los 70 y 80 del siglo xx. Comenzamos con los ramos de Navidad que según J LAP son la expresión más característica de la liturgia popular. Es la liturgia de una sociedad homogénea, exenta de conflictos y contradicciones, una sociedad utópica y consentidora, libre de cualquier antagonismo social. Veamos. Los cánticos del ramo, composiciones de literatura popular, «conectan con el pensar y sentir de la colectividad». En efecto, la cultura, y la cultura popular lo es, son formas de sentir, pensar y actuar de la mayoría de los miembros de una comunidad. Pero no necesariamente de todos. Siempre hay disidentes proponiendo alternativas disidentes que funcionan como motor del cambio. El canto del ramo es un ritual seguido por todos «con una emotiva y silenciosa devoción». Suena excesivo. Lo normal es que los rituales se rutinicen, pierdan eficacia sacramental y se conviertan en un simple cascarón donde navegan a sus anchas los ritualistas de que hablaba Merton en su teoría de la conducta desviada. Lo de «emotiva y silenciosa devoción» hace pensar más en una institución cerrada (monasterio, hospital) que en una ruidosa comunidad abierta. «Los protagonistas (si hubiera que hablar de ellos) son el pueblo entero». Esto es, una representación navideña donde no hay antagonistas, ni mazarrón ni zancarrón disfrazado de diablo repartiendo zurriagazos, como quien reparte fertilizantes. «El pueblo entero» es una expresión tan unanimista que borra de un plumazo a los grupos marginales, subalternos, que tal vez

quisieran participar en la escena con un papel no tan convencional. El pueblo entero «viviendo de forma profunda lo que en ese momento se está haciendo». La sintonía entre la fe, la piedad y el valor simbólico del ritual es de tal calibre que difícilmente lo igualaría la espiritualidad ignaciana con su estrategia de la *imitatio Christi*. Y no es que no se pueda hablar de antagonistas, es que la identificación con las palabras y el rito del ramo es de tal intensidad que no se podría hablar ni de espectadores si no fuera por la presencia de los pueblos vecinos. Porque en lo que refiere a las personas del pueblo, «viven la escena como si fueran ellos mismos los que la realizan», asistiendo a ella «con la devoción y respeto que la ocasión exige». E identificándose con las palabras y los ritos del ramo. Este perfil de sociedad homogénea no se compadece con los modelos teóricos más comunes en la antropología social como son el evolucionismo, el funcionalismo en su versión más templada que admite las alternativas como motor de cambio o el materialismo histórico dialéctico con la supuesta superación de contradicciones. Observar los elementos contestatarios de la cultura popular desde la hipótesis del enfrentamiento de clases puede ser un correctivo al tradicionalismo conservador que, atraído por los elementos pintorescos y poco significativos de la cultura popular, contribuye a perpetuar la estructura de dominación. Porque la cultura subalterna, se quiera ver o no, desarrolla explícita o implícitamente concepciones del mundo opuestas a la oficial. La cultura subalterna, por el mero hecho de existir, cuestiona la universalidad de la cultura oficial. Se fija en los grupos étnicos como una fuente de conflicto entre clases sociales demostrando así que la sociedad está compuesta no de forma homogénea sino por diversos grupos con diversos intereses, una sociedad compuesta de grupos subalternos, sectores oprimidos, minorías étnicas, pueblos marginados. Pues no se olvide que uno de los mecanismos de legitimación mediante el cual se realiza la dominación es el siguiente: los grupos dominantes tienden a ignorar la estratificación social y económica de la que se benefician, presentando una imagen de sociedad homogénea y asumiendo la representación de la totalidad del grupo. Esta negación del otro es un rasgo exclusivo de la cultura global actual, compartido por todos los grupos dominantes. Como consecuencia, el grupo dominante reclama para sí la universalidad y distingue a los demás por sus rasgos específicos disimuladamente desvalorizados. Sea o no sea resultado de la negación de la estratificación social y económica, esta imagen plana y homogénea de la sociedad del ramo advierte al antropólogo menos avisado de los estragos que puede causar en una población subalterna el control persistente de una cultura dominante y autoritaria.

7. PERSONAJES DEL RAMO

Sin duda, las primeras figuras del ramo son las cantoras, siempre mujeres, normalmente mozas, el mozo que porta el ramo, el mayordomo que recoge las ofrendas y el

sacerdote («hasta cierto punto») en un doble papel algo disimulado: ser el dueño de las llaves de la iglesia, sin cuya entrega no hay entrada ni celebración, y el de presidir los cánticos desde el presbiterio «como un espectador más» que no suele tomar parte activa en la celebración. Se nos dice que, en esta liturgia popular, como quien quita importancia al asunto, el sacerdote no hace de intermediario entre Dios y el pueblo. Cierto, él actúa como intermediario entre la clase dirigente (léase cúpula eclesiástica) y el pueblo sometido, perpetuando así la estructura de dominación.

El mecanismo de dominación más habitual pasa por el control de los canales de información. Tanto la cultura dominante como la subalterna juegan una partida desigual con dados trucados. Así, los grupos subalternos deben aprender a través de instituciones que no controlan (escuela, radio, libros, catecismo) cuál es la forma correcta de relacionarse con el medio físico (agricultura, ganadería), con sus pares, (familia y vecinos) y con sus superiores. Los grupos subalternos, por mera supervivencia, participan de los valores de la cultura global, aceptan las sanciones a cualquier conducta desviada, así como los estigmas que la clase dirigente asigna a los subordinados: el estigma de la ignorancia a campesinos y pastores, el de la inmadurez a las mujeres de estos grupos, y la falta de refinamiento a los pobres de toda laya. El control de esos canales de información por parte de los campesinos y pastores ha sido siempre muy precario debido a las condiciones de dispersión y aislamiento en que han vivido. Por otro lado, los índices tan altos de analfabetismo les han privado del recurso alternativo de los libros. Así pues, la única oportunidad de intercomunicación de campesinos y pastores con la élite de la clase dirigente vendría dada por esas celebraciones periódicas del ciclo navideño si no fuera porque el representante de la cultura dominante en tales eventos no era otro que el sacerdote.

El sacerdote como autor, coautor del texto del Ramo, como informante del antropólogo, como eslabón originario o final del texto, se convertía, casi sin quererlo, en el eje central del flujo informativo. Entrevistados varios curas de la diócesis de Astorga sobre su participación en la composición de los ramos y loas, el que estaba a cargo de Santa María del Páramo responde abiertamente: «Yo compuse muchas en los pueblos donde estuve de párroco. El núcleo central era el mismo para todos los pueblos, pero los detalles variaban según la parroquia». «En Ferrerueta (Alonso Ponga 1986: 44) hice una bendición de campos y escenas de la República que quitaba el crucifijo de las escuelas, les pintaba un panorama tremendo, estaban locos de contentos». En definitiva, son los curas los que controlan el más pequeño detalle del proceso informativo: son ellos los que deciden el mayor o menor nivel de cultismo teológico informando los textos, los que deciden el grado de rusticidad de los pastores «componiendo» las migas y provocando las sonoras carcajadas del pueblo, vigilando el tono más o menos cáustico de los dichos

satíricos contra los taberneros y el «santo clero». En otras palabras, y volviendo al papel de intermediario del sacerdote entre la cúpula de poder y el pueblo sometido, el cura tenía la función de transmitir una ideología elaborada en otros centros de poder y, por tanto, ajena a los intereses del grupo subalterno. El sacerdote tenía la función de controlar y sancionar, como acabamos de ver, cualquier desviación populista. Resumiendo, el cura rural era miembro de una clase social distinta de la de los pastores y campesinos y como tal representante de los valores y normas de la sociedad estratificada y hegemónica.

Sin duda, estas funciones de centralizador de la información del grupo quedaban muy reforzadas por las prácticas pastorales de la confesión y del sermón semanal. Pero lo más preocupante de todo esto es que la ideología transmitida por el cura rural desvalorizaba las virtudes del pastor y campesino y postulaba otras como la resignación, obediencia y respeto que contribuían a la perpetuación del sistema sociocultural asimétrico. La desvalorización del campesino viene motivada por un conjunto de intereses espurios, desde la tergiversación interesada de los mitos bíblicos, como son los casos de Abel pastor amado por Jehová y Caín labrador rechazado por el Dios judío, hasta el acaparamiento de bienes provenientes de gentes muy vulnerables por la quiebra de su autoestima. El hecho es que esta desvalorización es interiorizada por los mismos campesinos que en los siglos medievales se insultaban unos a otros llamándose rústicos ignorantes. Hasta interiorizaban como una desgracia la tez morena y cuerpo enjuto con que la naturaleza les había dotado, avergonzándose así de sus antepasados. Una vez más la cultura dominante impone su propia visión del mundo a las culturas subalternas y logra que tal visión (con valoraciones negativas de los grupos dominados) sea interiorizada por los mismos grupos discriminados. En la Tierra Llana Leonesa siguen desvalorizando su ofrenda, aunque conservan un pequeño rasgo de autoestima: «El pañuelo que traemos es de seda y viene pobre. Recíbelo, Virgen pura, que viene de gente noble». Y en Velilla del Río Carrión se siguen cantando las llamadas «estrofas de humillación» con el único fin de desvalorizar la ofrenda: «recíbelo complacido (el ramo) aunque en sí no valga nada». Y un poco más adelante: «Este ramo es muy sencillo aunque no tenga valores...»

Detrás de cualquier desvalorización de un grupo étnico, laboral, cultural, hay un mecanismo que trabaja al servicio del sector discriminador, el cual se beneficia materialmente de las valoraciones negativas adjudicadas a los grupos subalternos. Un mecanismo que extrae recursos económicos de los sectores discriminados y los acumula en manos de los discriminadores. A mayor desvalorización de un grupo, menor será el valor de su trabajo hasta el punto de llegar al trabajo gratuito, un trabajo que no vale nada. Así es como el trabajo desvalorizado, sin retribución, se conceptualiza como no trabajo. La mayor desvalorización del trabajo condena a la servidumbre personal. En el

tercer mundo los salarios son muy inferiores a los del primer mundo industrializado. La razón es que los primeros son atrasados e incultos mientras que los segundos son exponentes de la cultura global. Establecer una tabla de relaciones entre la desvalorización conceptual y la explotación económica sería un buen comienzo para una revolución salarial. Pero ocurre todo lo contrario. En el proceso de intercambio económico, los bienes del grupo dominante cada vez se tornan más simbólicos, más prestigiosos y rentables, mientras que los del grupo dominado siguen siendo materiales y concretos y, cada vez, más desvalorizados.

8. EL SEÑOR DE LAS LLAVES

Todos los textos del ciclo navideño están salpicados de gestos desvalorizadores de la conducta de los grupos subalternos, perpetuando así, como ya sabemos, la asimétrica relación de poder entre el grupo dirigente y los grupos sometidos. «Las velas no son muy grandes, ni tampoco muy pequeñas, que está la cera muy cara y son pobres las doncellas», se dice en la ofrenda del ramo. La humillación y reconocimiento de la pobreza de la ofrenda son el siguiente paso en el proceso de interiorización del desvalor, una interiorización que queda expresada con candor pueblerino: «Este ramo es muy sencillo y aunque no tenga valores, pero en él van incluidos todos nuestros corazones».

En la despedida del ramo, se felicitan las Pascuas al Sr. Cura y se le pide perdón por las faltas cometidas: «Perdonen *usted*, señores, por lo poco y mal cantado, que *semos* niñas doncellas, no lo hemos estudiado». En Aliste, se le pide al Sr. Cura como primera cabeza «que nos perdone las faltas de nuestras rústicas lenguas». De nuevo, una situación diglósica de una lengua rústica para el ámbito privado de la baja cultura y una lengua oficial para el ámbito público de la alta cultura pone de manifiesto la desvalorización a que están sometidos los aldeanos en el ejercicio de su propia lengua. En Ríofrío de Aliste dicen los versos del ramo: «Al Sr. Cura imploramos el perdón y la indulgencia, y su santa bendición de rodillas en la tierra». Como se ve, una relación medieval más estamental que contractual. Pero independientemente de todos estos gestos desvalorizadores, está el rasgo esencial del Sr. Cura como el Señor de las Llaves que desvaloriza radicalmente al pueblo llano, cuestiona su condición de sujetos de sacramentos y les niega el derecho de «entrar» en la iglesia a su conveniencia. Por supuesto que para entrar en la iglesia hay que abrir las puertas, que para abrir las puertas se necesitan llaves, que para disponer de las llaves hay que solicitárselas al señor que las guarda... todo el proceso protocolarizado abusivamente convierte al Sr. Cura en un personaje siniestro, una especie de *deus ex machina* que decide arbitrariamente quién juega, no ya los viejos juegos de escarnio, sino las inocentes ofrendas del ramo, la cordera o los autos de Reyes.

La petición de licencia al sacerdote figura en toda antesala del ramo: «Licencia, pido licencia al Sr. Cura primero, a las monjitas del coro y a la justicia del pueblo». Mas cuando se trata de un asunto grave como es liberar a un quinto del servicio militar en África, se recurre al Sr. de las Llaves: «Y también al Sr. Cura gracias le venimos dando, que nos ha dado licencia para cantar este ramo. Vamos a besar la mano de aquel ministro de Dios». En Aliste, la licencia del ramo «se la pido al Sr. Cura, que es nuestro pastor y guía, y a todos los de este pueblo prefiriendo a la Justicia». En Santiago de Peñalba, el protocolo de la licencia va así: «Para empezar a cantar a todos pido licencia, y primero al Sr. Cura que es el que manda en la iglesia. A nuestro buen Sr. Cura gracias le venimos dando, que nos ha dado licencia para cantar este ramo». Como se ve, en Santiago de Peñalba abandonan las zarandajas retóricas y se dirigen primero al Sr. Cura diciendo abiertamente: «que es el que manda en la iglesia». Y en la Tierra Llana Leonesa se dice explícitamente que el Sr. Cura no se representa a sí mismo sino a la alta institución del Santo Clero, que es quien elabora en última instancia las propuestas ideológicas que el Sr. Cura transmite a los aldeanos; «a los señores Curas, pastores del Alto Clero les damos felices Pascuas en unión de todo el pueblo... Primero a Don Salvador que celebra el sacramento». Y una vez conseguida la licencia, en Rebollar de los Oteros, los actores del ramo dicen estar «aguardando al Sr. Cura que nos mande comenzar». Queda así confirmado que él es el que dirige la celebración. Y en Velilla del Río Carrión repiten: «Con permiso, Sr. Cura, entraremos en la iglesia». Y en Portilla de la Reina: «A Dios le pido licencia y a toda la autoridad. Si el señor nos da licencia para poder empezar». Como dice la liturgia romana: alfa y omega, principio y fin de la celebración. Señor de llaves y conciencias. Y en las décadas que comentamos, garantía del orden público en calles y plazas.

9. ¡QUÉ CATERVA DE MUJERES!

En el retablo donde JLAP dibuja la estructura social aldeana aparece casi indiferenciado un grupo subalterno con una subcultura marginal sometida al dictado de la cultura popular masculina. Este grupo es el de las mujeres, un grupo doblemente sometido al dictado de la cultura dominante y a la conducta machista de sus pares, pastores y campesinos, quienes al subestimar las formas de vida de los grupos inferiores desprecian a las mujeres como los blancos pobres de USA desprecian a los negros.

En el ramo de la Cabrera, dice el caporal encarándose con el público: «¡Qué caterva de mujeres! Esto paece la praga. Fase llo que lla llangosta, que non val para nada». La costumbre de satirizar a las mujeres es muy típica de estos autos navideños, nos dice JLAP. Hay corderadas de la Tierra Llana Leonesa donde el pastor que pide sitio golpea a las mujeres con una vejiga mientras recita versos satíricos que provocan la risa del público. Ejemplo de esos versos jocosos: «dexairles sitio, señoras, a estas toscas ramerás,

que todas quieren dir delante y *nninguna a lla traseira*». A veces, el golpeo se produce con una caña cargada de vallinas, esto es, vainas de frejol con alusiones simbólicas a la fertilidad. Sin duda, toda la escena reviste una carga de desvalorización de las mujeres mediante la imposición del machismo pastoril.

Pero donde queda patente la posición inferior y desvalorizada de la mujer es en la loga de la cordera celebrada en Ríofrío de Aliste en la noche de Navidad de 1939. Los pastores se presentan con un despliegue de atuendos: capas, zahones, polainas, cholas y cayado. El pastor principal entra en el templo con el cayado levantado. El cura, sentado en un sillón del presbiterio, le da la bendición y la licencia, el pastor baja el cayado y se sienta en unos banquillos del presbiterio cara al público, mientras el resto de pastores van entrando y cantando estos versos: «Levántense las mujeres y dejen amplio el carril, traemos las cholas herradas y os rompemos el mandil. Levántense las mujeres y dejen el carril amplio, tenemos las patas tuertas y necesitamos mucho campo. Levántense las mujeres, no estén tan arranadas, que parecen mis ovejas cuando están *amariciadas*». Por el texto y el contexto, toda la representación escénica es un acto de desvalorización y de agresión verbal contra las mujeres que están arranadas, tiradas literalmente por el suelo, como ovejas *amariciadas*, ovejas que se defienden del calor del verano metiendo unas la cabeza debajo de las otras en busca de sombra y formando así una masa indiferenciada que no hay forma de mover. Llama la atención la gratuidad de la agresión verbal, el ensañamiento reiterativo, los símbolos de género como el mandil y las cholas herradas, y la construcción de un grupo subalterno, las mujeres, sometido a otro grupo subalterno de pastores bendecido por la autoridad de la cultura hegemónica.

Como cualquier grupo subalterno, las mujeres están sometidas al control de los canales de información. Se impide cualquier tipo de comunicación entre mujeres, se dice que hablan demasiado y que lo que hablan ni es importante ni significativo. El área de información de las mujeres sobre mujeres queda desvalorizada respecto al área de información de los hombres. La mujer que dispone de buena cantidad de información es tildada de chismosa, mientras que el hombre que dispone de la misma cantidad es considerado competente. La relación con otras mujeres queda estigmatizada logrando así que el encierro en el hogar cumpla las mismas funciones que el aislamiento del campesino y pastor en su condición de grupo subalterno hasta el punto que la interpretación de la llamada naturaleza femenina corra a cargo, no de mujeres, sino de hombres médicos, psicólogos, juristas.

Los mitos bíblicos (Juliano 1986: 27) también han contribuido a la legitimación de esta asimetría social desvalorizando el papel de la mujer, desde la caída original de Eva, pasando por la mujer e hijas de Lot, hasta la mujer de Putifar. Estos estereotipos desvalorizadores han sido interiorizados por el grupo de las mujeres, perpetuando así este

estado de dominación. A pesar de que las mujeres han sido las encargadas de reproducir la cultura dominante en el ámbito familiar, sin embargo, las mujeres no se han limitado a enseñar a sus hijos los valores masculinos propios de la cultura dominante. Antes, al contrario, las mujeres han ido reelaborando sutilmente cuentos, nanas, oraciones de devocionario para ir creando una escala de valores propia. Así es como el ámbito doméstico se convierte en portador de una cultura popular contestataria que desafía la universalidad de la cultura dominante. Esta resistencia no es exclusiva de las mujeres. En la cultura rural hay cuentos y relatos donde pastores y campesinos, lejos de demostrar torpeza intelectual son los listos del cuento, logrando así un reconocimiento social. Por regla general, los campesinos y pastores piensan que los que han estudiado saben más del medio productivo y laboral que ellos mismos desvalorizando así sus conocimientos del medio y avergonzándose de sus propias tradiciones laborales y técnicas. Los sectores sin poder se ven a sí mismos como carentes de saberes en el ámbito del medio físico e interiorizan su posición desfavorable como consecuencia de sus propias limitaciones. Pero no siempre es así. En la cultura rural, tanto los hombres como las mujeres han conseguido un reconocimiento mediante sus aportaciones a la cultura global. Unas veces convirtiendo en deportes nacionales simples competiciones locales. Y otras veces mediante la crítica directa de las condiciones de la clase dominante. Así los pastores critican abiertamente la conducta arbitraria de los amos del ganado: «El amo alguna vez cuando se llega al ganado, también de que la ve gorda, se marcha refunfuñando». Le molesta que la cordera propiedad de la cofradía de la Virgen esté más gorda que las ovejas de su propiedad. Y en caso de que los lobos hagan de las suyas, «los amos se echan a reñir y con el reñir se quedan: pagadla, villanos, pagadla». Es lo menos que puede hacer un amo por la cordera extraviada o devorada. Pero donde realmente se manifiesta la agudeza intelectual de los pastores es en el acto de entrega de la cordera de la Virgen al mayordomo. Los pastores saben muy bien, como grupo subalterno que son, que al recibir una orden del grupo dirigente, hagan lo que hagan, nunca acertarán actúen en un sentido o en el otro. Es lo que los anglosajones llaman la ley del doble compromiso o *double bind*. Pues bien, en Valer de Aliste los pastores, en el momento de hacer entrega de la cordera al mayordomo, dicen así: «Levántese el mayordomo, que no esté tan sentado, que le prepare un buen pasto por la mañana temprano». Si el mayordomo se levanta, el coro de pastores le endilga el siguiente reproche: «Quieto, quieto el mayordomo, no sea tan licenciado, que el que la trajo p' aquí, la llevará pal ganado». Pero si el mayordomo no se levanta, el coro de pastores le recriminará: «Pero mira que es perezoso, no se quiere levantar, los brazos tengo cansados, la cordera voy a posar.» Según JLAP, en Sesnando de Tábara, el pastor retiró la cordera cuando el mayordomo se disponía a recibirla, quedando en ridículo delante del pueblo, un ridículo que tan bien conocen todos los grupos subalternos cuando interaccionan con sus superiores. A partir

de ese momento, la situación se ha institucionalizado y el mayordomo es un personaje más de la comedia que actúa primero levantado y luego sentado.

10. OFICIO DE PASTOR, OFICIO DE PAN PERDIDO

En el ramo de la Cabrera Baja un pastor se dirige al sacerdote en los siguientes términos: «Buenos días, Sr. Cura, un favor vengo a pedirle: Aunque you ñon lle cunozco no más que pa servirle, vengo a pedirle casa cubierta pami y tres pastorcillos y un rebañito d'ouveyas». La distancia social que se desprende de este diálogo nos muestra a los pastores como seres marginales que por oficio estaban alejados del pueblo, de la iglesia y del culto. Solo pisaban la iglesia el día de Nochebuena y eso con el tiempo recortado y bajo el ojo vigilante de los amos que no les daban tregua. Por eso el pastor de Sesnández de Tábara se queja con cierto amargor: «Porque ando a mandar de amos y el que manda no quiere fueros, y por eso, gran Señora, no puedo venir a veros». Y en Ríofrío de Aliste el pastor se despide con la misma carga de servidumbre: «Quedaros con Dios, señores, hasta otro año si Dios quiere. Como ando en poder de amos, no os puedo venir a ver».

Los pastores pasaban todas las noches del año en el monte, excepto el día de Nochebuena en que se les aparece el Ángel, y el día de los Santos, porque ese día las Ánimas andan sueltas por el campo y no es bueno andar solos sin compañía. Así fue como en la Nochebuena de 1939, en Ríofrío de Aliste, cuando una devota hizo la ofrenda de la cordera para que su hijo, preso de los rojos, volviera a casa, los pastores abandonaron los apriscos y bajaron al pueblo a celebrar la loga de la cordera vestidos de capas, zahones, polainas, calzando cholas y portando cayado. En Sesnández de Tábara dice un pastor en la despedida de la loga de la cordera: «El oficio de pastor es oficio muy abatido, por mucho que se desvele, le han de llamar pan perdido». Y es que al pastor se le pagaba en especie mediante hogazas de pan y en función del número de ovejas de cada casa de la aldea. La expresión de «pan perdido» es brutal porque, cuando los lobos hacían de las suyas o una cordera se extraviaba o se volvía modorra, las hogazas que se pagaban al pastor era como tirar pan a los perros. Y eran las mujeres, las amas de casa, quienes ajustaban con los pastores el contrato de las hogazas. De ahí la querencia de los pastores: «Es el tiempo de la esquila, es tiempo de primavera, nuestras amas muy contentas nos dicen de esta manera: bienvenido seas, pastor, bienvenido, enhorabuena, qué linda y qué hermosa nos traes la cabañuela». Aquí la astucia del pastor de Valer de Aliste descubre un ambiente propicio para sus reivindicaciones salariales: «Somos los pobres pastores, no tenemos que ofrecer más que esta triste cordera criada en nuestro rebaño, ganada por poco sueldo que nos pagan nuestros amos». Y a continuación, se despachan a placer con las amas: «Digo y encargo a las amas, y le encargo muy de veras que nos lleven buenos caldos y bien grandes las pucheras, que nos las llenen de garbanzos, que

siempre nos llevan berzas mal cocidas y sin sal, sin aceite y sin manteca. Cuando nos lo llevan para el campo, siempre nos lo llevan frío, nos lo llevan aderezado solo con agua del río». El portavoz sindical no encuentra resistencia a sus reclamaciones y se crece. La celebración navideña le brinda una oportunidad de oro. Sigue con su lista de agravios: «Digo y encargo a las amas, y no se crean que es pamema, que nos den buenos aguinaldos, que el día pronto se llega, que nos den del jamón viejo y de la longaniza nueva. Morcillas que no nos den porque es comida de viejas. Y también de las costillas que nos den un buen pedazo y si puede ser también, un cachito de espinazo». Termina el portavoz dando por enterados a todos los vecinos del pueblo. Terminada la lista de agravios comparativos, los pastores de Riofrío de Aliste se despiden: «Y aquí termina la historia de los pastores alistanos, que hoy día de Nochebuena vienen a ver a sus amos». No sin un toque burlón: «Quedaros con Dios, señores, que me marchó muy de prisa, que quedó mi ama en casa cociendo la longaniza, y si la come ella sola, sé que se hartará de risa».

Resumiendo, en la estructura social donde se desenvuelven las celebraciones religiosas del ciclo navideño, los pastores conforman el grupo subalterno más desvalorizado y estigmatizado por la cultura dominante con la excepción de sus propias mujeres que ocupan el estrato inferior de la escala social. Como grupo marginal, los pastores vivían alejados de cualquier actividad religiosa y social que no fueran las celebraciones navideñas. De ahí que estos eventos les brindan la oportunidad de demostrar su religiosidad como función explícita y manifiesta. Al tiempo que les permite denunciar públicamente sus condiciones laborales y económicas, como una función latente del sistema estructural en que viven. Estos pastores ni son propietarios del ganado ni son trashumantes: son simples trabajadores asalariados con unas condiciones laborales que les obligan a dormir en el monte con el ganado todo el año y a mantener unas relaciones familiares absolutamente precarias. Establecen una jerarquía en el cuidado del ganado donde el mayoral, rabadán, anciano rezador, zagalón y zagales desempeñan papeles diversos y complementarios. Y disponen de un atuendo propio: zamarra, zajones, zancos, zurrón. Desde un punto de vista analítico, se observa entre los pastores una intencionalidad de preservar la risa en un medio sociocultural excesivamente grave, adusto, autoritario. La risa, tal vez ellos lo desconocen, como un elemento liberador, algo subversivo y revolucionario.

En la Pastorada Leonesa, despertados los pastores por el Ángel, deciden hacer migas. Esta sencilla escena ha cautivado al público que rompe a reír con sonoras carcajadas y ha escandalizado al clero hasta el punto de llegar a prohibirla por considerarla una escena irreverente que atentaba contra los principios de la cultura dominante y clerical. Basta que el mayoral inicie los versos «el calderillo ya hierve, las sopas ya están migadas» para que el público asistente prorrumpa en una sonora carcajada. Primero, se establece

la norma no escrita de la subcultura pastoril: «El pastor que ha de ser pastor y ha de desempeñar su empleo es menester que sepa migar sopas en caldero». En el Auto de Reyes de Navatejera, el pastor Juan Lorenzo dice: «Y tú también, zagalón, vente conmigo al momento, nos haremos unas migas bien componidas con sebo, y después de bien compuestas cogeremos las cucharas y nos las echaremos al coletto». A lo que responde el zagalón: «Tienes razón, Juan Lorenzo, que como dice el adagio, de la panza sale la danza.» Y dice Antón: «Miga aprisa y miga fino, Chamorro, que esas no son migas, son mendrugos». Chamorro: «¿Tienes hambre, Antón? Pues te aguantas. Y si migo gordo, mejor. Más hartura en menos tiempo. Compañeros, acudir a comer migas al caldero». Zagalejo: «Zagalón, qué cuchara tan grande traes». Zagalón: «Vaya, hombre, reparos en la cuchara, reparos de poca cosa. Cada uno tiene la cuchara a la medida de la boca».

Blas, el pastor: «La bota que ande para que el viejito no se atragante.» Bato, con su estilo rústico y zafio interviene: «Voto a mí que están las migas con el vino más sabrosas, quién llenara de estas cosas cada noche diez barrigas. Pascual, Tirso, Jila, presto, si comer queréis las migas y llenaros las barrigas, llegad todos a este puesto». Pascual: «Qué cuchara tan gallarda, ¿Quién, di Bato, te la dio?» A lo que Bato responde: «Mayor bobo fuera yo si perdiera cucharada. Después, Pascual, lo diré porque ahora esto ocupado. ¿Hay más gusto que tener que echar sopas y sorber toda el alma a este botixo?» Sin duda, esta proclama de realismo grotesco, al mejor estilo Rabelais, debe sonar irreverente a los oídos del alto clero.

El siguiente procedimiento por el cual los pastores introducen la risa como disolvente de una sociedad autoritaria es el de burlarse del latín como lengua de la alta cultura. La situación diglósica del latín como lengua de alta cultura al lado de la lengua romance como lengua de baja cultura, contribuye sin duda a la desvalorización de los grupos subalternos y marca la raya de separación y aislamiento, perpetuando así la posición asimétrica de los grupos sociales y su desigual acceso al poder, la riqueza y el conocimiento. Por eso los pastores, cuando disponen de una efímera oportunidad de enfrentarse a sus dueños, les dan donde más les duele: en esa misteriosa lengua de las «divinas palabras» que es el latín. Cuando los pastores son preguntados por los zagales qué han visto en el Portal de Belén, responden que han visto al Niño Dios y al sacerdote entonar el embrujo de unas palabras misteriosas: «*Peronia secula seculorum*,» un milagro semejante al de la Encarnación.

Incrustado en la parte central de la Pastorada Leonesa, se encuentra el texto del *tiologeo*, (Alonso Ponga 1986: 148) un manual de latín para paletos que dispara las risas del público cuando escuchan una sarta de latinajos en boca de unos pastores rudos y analfabetos. Juan Lorenzo, el más rústico y zafio de los pastores, ejerce de dómine Cabra al introducir el *tiologeo* a sus compañeros: «Mas vosotros, modorroneos, que no sabéis

vuestro empleo, tomad allá ese librito que se llama *tiologeo*, que si vierais lo que manda, verías cuál es lo primero». «Dámelo acá, Juan Lorenzo», le dice el rabadán. «Veamos: capítulo loborum». «No es ese», niega Juan Lorenzo. «Capítulo ovejorum». «Sigue, sigue», anima Juan Lorenzo. «Todo pastor entendido y letrado ha de saber distinguir las ovejas blancas de las negras», dice el Rabadán riéndose a dos mandíbulas. Por fin, «capítulo pastorum». «¡Ese, ese es el nuestro!», dice Juan Lorenzo. «El pastor que ha de ser pastor y ha de desempeñar su empleo, es necesario que sepa migar sopas en caldero». Y todos cierran el capítulo con una estruendosa carcajada.

El tercer intento de establecer la risa como un elemento liberador de las rigideces de una sociedad cerrada sobre sí misma es el recurso a los dichos satíricos, un recurso que las celebraciones del ciclo navideño ofrecen generosamente y que harían las delicias del público y de los lectores si las relaciones de los informantes con el antropólogo no fueran un persistente ejemplo de relaciones fallidas. A todos los actores del ramo, la loa, la pastorada o el auto navideño se les ofrece la oportunidad de denunciar públicamente los llamados dichos satíricos, esto es, los sucesos de corrupción y ventajismo que han ocurrido a lo largo del año. Ciertamente se menciona la emigración como un fenómeno social sin causas aparentes ni consecuencias, se menciona la peligrosidad del servicio militar en Marruecos del que se libran los hijos de la burguesía por las famosas 2.000 pts. del reemplazo, y muy ocasionalmente la guerra civil y el ejército rojo. Hasta se mencionan los viejos trucos de los taberneros para convertir el agua en vino. Pero del grueso de las corrupciones, de las injusticias y contumacia de los amos, del control de las conciencias por parte del Sr. Cura de aldea, en fin, de toda la lista de agravios comparativos, incluidas las agresiones sexuales de la élite dirigente contra los grupos subalternos, ni una sola palabra, ni una sola línea. En ese momento, se produce un cortocircuito entre el torrente de relatos de los informantes y el interés del etnógrafo por transcribir todo un repertorio folklórico.

Y es que, lo recuerda Joan Prat, (Juliano 1986: 55) cualquier grupo marginado tiene miedo de expresar sentimientos u opiniones que no tengan la aprobación social. Detrás de cada grupo homogéneo y estable suele estar el autocontrol de los disidentes que no quieren revelar las fracturas sociales. Hay mucha autorrepresión entre los informantes por la sencilla razón de que para las sociedades ágrafas todo documento escrito se supone estar a favor de las clases con poder para que lo utilicen en función de sus intereses. Los grupos subordinados son los destinatarios, no los protagonistas, de los textos del antropólogo. En ellos, se consignan no tanto los intereses y opiniones de los subalternos, sino las expectativas que sobre ellos tienen los poderosos: obedecer, respetar, trabajar. El documento escrito tiene un efecto disuasorio entre los analfabetos, más allá de las prohibiciones y el propio analfabetismo: solo lo importante debe ser

escrito, y lo que escriban grupos sin poder no lo es. Los subalternos saben que no saben y así interiorizan su propia desvalorización: sus vivencias personales no son dignas de ser escritas. En otras palabras, los informantes con relatos se resisten a comunicárselos al antropólogo porque no merecen ser recogidos, y si lo son, lo son en función de los intereses del recopilador. Así es como se ha perdido cantidad de relatos por ser considerados absurdos y faltos de sentido. Desde la perspectiva de las clases cultas, muchos relatos eran desechables por su carga de ignorancia y superstición. Desde el punto de vista de los subalternos, otros relatos lo eran por entrar en contradicción con las formas de conducta de la sociedad dominante. En definitiva, para el grupo de pastores, no era de recibo aprovechar la oportunidad de los dichos satíricos para instalar el reino de la risa como el gran disolvente de una sociedad pérfida y autoritaria.

11. LA CORDERA DE LA VIRGEN, METÁFORA DE LA UTOPIA PASTORIL

Para terminar, quiero fijar la atención sobre una pieza de literatura oral que resulta ser de un simbolismo sobresaliente por sus insinuaciones utópicas y milenaristas. Se trata de la presentación de la Cordera de la Virgen, esa cordera que va con el ganado pero que no es propiedad de los amos, sino de la cofradía de la Virgen del Rosario y que es exquisitamente cuidada por los pastores y administrada por el mayordomo de la cofradía para su ofrecimiento anual en el ciclo navideño. Existen varias versiones de la Cordera de la Virgen. La de los pastores de Riofrío de Aliste dice así: «La cordera que os ofrezco no es muy buena ni es muy mala. Es hija del mejor marón que ha pisado la cabaña. Pues el día que nació, me valga la Virgen Santa, la madre no la quería, la leche había que buscarla. Y dándole biberones por las noches y mañanas, así me la fui criando, hasta que el pan encañaba. Se me enseñó tan perversa, tan ladrona y tan mala que nunca quedaba un día que no llenara la panza. A los perros no temía, ni tampoco a mi cañada. De los perros se reía, también de mí se burlaba, la vi luchar con el lobo en una noche estrellada. Cuando va para el sembrado, repica bien la cencerra. Cuando vuelve para atrás, la repica que la quiebra. Si el regidor me la coge y el alcalde me la prenda, si uno me cobra un azumbre, el otro azumbre y media. Yo no sé si es por beber o es por guardar la facera. San Antonio os la guarde de noche, yo la guardaré de día, y si acaso se nos pierde, aquí le traemos esta esquila. Y líbrala del moquillo, roña, papo y viruela y de ese lobico pardo que se tira a la trasera y nos coge las más gordas y nos deja las enfermas. Y luego riñen nuestros amos y con el reñir se quedan que la que una vez se marcha, tarde ha de volver a verla».

En Sesnández de Tábara, dicen los pastores: «A la Virgen del Rosario le ofrecemos la cordera. Es verdad que no está gorda, como nuestro gusto fuera, porque no ha cogido otoño ni tampoco primavera. Y por eso la cordera arrastra tanta miseria. La cordera no

es muy buena ni tampoco es muy mala, la mejor que se ha criado en toda tierra Tábara. San Antonio os la guarde y vos dé fortuna en todas, que vos críen todos los años y no vos queden machorras. San Antonio vos la guarde de aquel perrico bardino, que nos come las más gordas y nos deja las más feas. Yo soy un humilde pastor que vengo de altas sierras de comer pan del zurrón y migas de la puchera, y por eso la cordera se me enseñó zurrонера. Ahora cuando *vai* al pan, bien repica la cencerra, y cuando vuelve pa'tras, la repica que la quiebra».

En Valer de Aliste dicen así: «Somos los pobres pastores, no tenemos que ofreceros más que esta triste cordera criada en nuestro rebaño, ganada por poco sueldo que nos pagan nuestros amos. No crean que está modorra, ni está papuda ni enferma, que se ha mantenido siempre de nuestra propia merienda. Hierbas no quiere pastar. Solo que la descuidamos, se marcha a las herrañas, a las berzas y a los prados. Los dueños de que la ven nos echan mil amenazas. El amo alguna vez, cuando se llega al ganado, también de que la ve gorda se marcha refunfuñando. Ahora pido a San Antonio como abogado de hacienda que la libre del carnicero, también de las malas hierbas. También de la astuta zorra, del papo, roña y viruela, que nunca se ponga coja, ni contagio ni epidemia».

En la pastorada leonesa de Joarilla de las Matas se dice: «La cordera no es muy grande ni tampoco muy pequeña, que es de las mejorcitas que crió la primavera. La lana que tiene poca, la poca que tiene buena, que poniéndola en la rueca se hilará como la seda. Avisen al mayordomo que reciba la cordera y que la entregue a un pastor que sepa dar cuenta de ella. Y si acaso se le pierde, que pague con otra nueva, y si acaso se le muere, que pague con la pelleja».

En un mundo aldeano y subalterno, intervenido férreamente por la cultura dominante, estos relatos de la Cordera de la Virgen son como un proyecto utópico milenarista donde quedan establecidos el reino de la gracia, el reino del perdón y el reino apocalíptico del mundo al revés. El primer rasgo identitario de la Cordera de la Virgen es su carácter de cordera consentida. Su madre la rechaza al nacer, pero los pastores la van criando a base de biberones con un cariño exquisito. Tanto la consintieron, que se enseñó ladrona y zurrонера hasta el punto de que, no contenta con comerse su merienda, se alimentaba del pan de sus zurrones con el beneplácito implícito de los pastores. Y así fue criándose como una hermosa cordera por pura gratuidad de los pastores y el malestar de los amos a quienes molestaba que la Cordera de la Virgen fuese la más lucida del rebaño.

La Cordera de la Virgen es una transgresora incorregible. No hay sembrado que respete. Tan pronto como el pastor se descuida, se escapa a las berzas de los huertos y los prados. Dichosa edad de oro en que no había tuyo y mío. La gente amenaza con tomar represalias. Ante tanto destrozo, el regidor la multa con un azumbre mientras que el al-

calde la prenda con azumbre y medio, una buena ocasión para bebérselo alegremente en la taberna, mientras los pastores transigen con tanta transgresión y siguen apostando por la Cordera de la Virgen.

Donde está la cordera, el mundo se vuelve al revés. A los perros no temía ni tampoco al cayado de los pastores. De los perros se reía y se burlaba del silbido del pastor. Algunos dicen haberla visto luchar con el lobo en una noche estrellada. No teme a la astuta zorra. Hierbas no quiere pastar y ante el más mínimo descuido asalta las verduras de las herrañas.

Recapitulemos. Estamos ante un texto programático, un manifiesto lírico y contradictorio como el de las Bienaventuranzas que anuncia el advenimiento de un mundo feliz, una utopía pastoril donde el lobo jugará con el cordero y donde todo el mundo tendrá acceso a los sembrados del edén, sin un corregidor y alcalde que lo impidan. En un mundo tenebroso, donde los grupos subalternos han sido desposeídos de su acceso al poder, la riqueza, el conocimiento, hay algo que se resiste a morir, el poder de la imaginación, el poder de soñar nuevos mundos, mundos al revés, donde no llegue la sombra de la sociedad hegemónica, ni la cultura dominante ni el alto clero. Y este sueño lo han contado unos pastores analfabetos mediante una fábula de fantasía popular, mediante el simple relato de la Cordera de la Virgen. Un relato difícil de entender por los sectores cultos de la aldea y, tal vez, poco significativo, para el repertorio etnográfico del trabajador de campo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. (1986): *Religiosidad popular navideña en Castilla y León. Manifestaciones de carácter dramático*. Salamanca, Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León.
- BAJTIN, M. (1998): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza Editorial.
- BURKE, P. (1991): *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial.
- CARO BAROJA, J. (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid, Akal Editor.
- CARO BAROJA, J. (1988^a): *Del viejo folklore castellano*. Valladolid, Ediciones Ámbito.
- CARO BAROJA, J.(1988b): *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona, Ediciones Península.
- JULIANO, M^a. D. (1986): *Cultura Popular. Cuadernos de Antropología*, 6. Barcelona Editorial Anthropos.
- UNAMUNO, M. de (1959): *Obras Completas, Tomo VII: Prólogo, Conferencias, Discursos*. Madrid, Aguado Editor, S.A.

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

II. LA CULTURA TRADICIONAL EN CASTILLA Y LEÓN

NUBES Y CAMPANAS: BAJO EL SIGNO DEL *SIGNUM*

CLOUDS AND BELLS: UNDER THE SIGN OF THE *SIGNUM*

Joaquín Díaz

Fundación Joaquín Díaz

RESUMEN

La interpretación que el ser humano hizo del firmamento incluyó siempre una visión de las nubes cercana al antropomorfismo. Rostros infantiles de hinchados carrillos movían esos nimbos que parecían simbolizar atributos con los que la divinidad comunicaba a la tierra y sus habitantes diferentes estados de ánimo. En correspondencia, esos habitantes colocaron en las más altas arquitecturas desde las que pretendían relacionarse con sus dioses, unos objetos sonoros capaces de transmitir deseos en forma de oración. Nubes y campanas se transformaron así en señales que relacionaban cielo y tierra.

PALABRAS CLAVE: Nubes, campana, signa, señales.

ABSTRACT

The human interpretation of the sky always included a vision of the clouds close to anthropomorphism. Childish faces with puffy cheeks moved those nimbus that seemed to symbolize attributes with which the divinity communicated different moods to the earth and its inhabitants. Correspondingly, these inhabitants placed in the highest architectures from which they intended to relate to their gods, sound objects capable of transmitting wishes in the form of prayer. Clouds and bells were thus transformed into signs that related heaven and earth.

KEY WORDS: Clouds, bell, signa, signs.

Los expertos en el estudio del ser humano y de su adaptación al medio, suelen dividir los hechos que son motivo de su interés en dos grandes apartados: el de las creencias y el de las técnicas. En el primero estarían las ideas y conceptos de uso común (formados a lo largo de dilatados períodos de tiempo), el lenguaje (como vehículo de materialización y comprensión de esas ideas) y los ritos y símbolos (que se adscribirían al cotidiano existir a través de las costumbres). Las técnicas vendrían representadas por los procedimientos que el ser humano ha utilizado y utiliza para trabajar sobre los materiales que le rodean en su beneficio, así como por las herramientas o artefactos que usa para modificar aquellos materiales.

La antigüedad clásica estuvo siempre preocupada por la relación del individuo con su entorno. Es más, trató, por medio de la filosofía, de encontrar en el cielo, o sea en el espacio ocupado por los dioses, un reflejo de las leyes naturales que regían en la tierra. Para ello hizo uso de la observación, permitiendo al ser humano percibir y asimilar los elementos de su entorno usando los sentidos. El Renacimiento resucitó esa visión global y antigua que colocaba al ser humano en un cosmos en el que toros, peces, cangrejos, escorpiones, cabras, leones y centauros eran reconocidos con solo observar el firmamento, desde donde influían con su presencia sobre el organismo y la vida del hombre, así como sobre los lugares que habitaba. Sol, luna y estrellas se personificaban adoptando rostros humanos y los cuatro elementos tradicionales —tierra, aire, agua y fuego— hacían de intermediarios de los planetas para incidir de algún modo en los seres que habitaban la máquina del mundo. De esa manera inteligente y cósmica era más sencillo explicar lo mágico en el terreno de las creencias, dando a la superstición el sentido etimológico de «supervivencia», es decir, de algo antiguo y sin embargo respetado.

La pérdida paulatina a lo largo del último siglo de esos conocimientos que interpretaban de forma cercana el universo, ha sido irreparable. Nadie con autoridad ha sido capaz de explicar convincentemente el error en que se incurría al menospreciar esa sabiduría contrastada y eficaz. La tecnología ha ensoberbecido de tal modo a la sociedad que se ha decidido prescindir de aquellas preguntas eternas —origen de los mitos y de los relatos tradicionales— que hacían pensar al individuo, para quedarse solo con las respuestas que la ciencia oficial podía «certificar». La consigna ha sido: «el pasado ya no es necesario para el futuro». Sin embargo, sigue teniendo gran importancia esa relación entre las creencias y la técnica, práctica habitual en siglos pasados en la que hubo tan grandes maestros, de los que siempre se puede aprender.

Si hay dos publicaciones en castellano que pueden competir en ventas con el Quijote en sus diferentes ediciones, esas dos son la cartilla de las primeras enseñanzas y el calendario Zaragozano. Baste decir que de la primera —de ese Catón elemental y escue-

to— se imprimieron más de 70 millones de ejemplares sin contar las ediciones piratas, perseguidas y condenadas por la Iglesia, en concreto por la Catedral de Valladolid, que era la que tenía el privilegio de la impresión a partir del siglo xvii para subvenir a los gastos de su construcción. Del segundo, del almanaque Zaragozano (llamado así en honor de Victoriano Zaragozano, uno de sus primeros editores), se podría hacer un congreso para analizar todos aquellos calendarios ibéricos que comienzan a hacer fortuna en el siglo xv, con el primer Renacimiento, sobre todo a partir de la publicación en Portugal y España respectivamente de dos títulos, debidos al judío Zacuto y al bachiller Hoces. El primero se tituló *Almanach Perpetuum Celestium Motuum* y, aunque se publicó primero en hebreo bajo el título de *Compilación Magna*, apareció después en latín tras la salida de España de su autor en 1492. Como profesor de astronomía en Salamanca tal vez tuvo Zacuto el privilegio de escuchar a Colón e incluso de denegar su proyecto. De hecho, hizo incursiones en el arte de la navegación perfeccionando el astrolabio aunque finalmente fuesen los navegantes portugueses los que se beneficiasen de sus avances al haber sido expulsado de España y haber buscado protección en la corte de Lisboa.

La reforma del calendario por el papa Gregorio XIII se basó en el resultado de un concurso convocado por el mismo pontífice entre muchos astrónomos cristianos para rectificar los inconvenientes del calendario juliano. Las Tablas de epactas se aprobaron por la Iglesia en 1582. En ellas Aloigi Giglio, autor primero de dichos cálculos, había presentado un proyecto en el que combinaba el calendario solar con las revoluciones de la luna por medio de la epacta o edad de la luna al empezar el año. Uno de los primeros sabios en percibir la importancia de ese cambio en el calendario fue el riosecano Rodrigo Zamorano, cosmógrafo de Felipe II. Zamorano, nacido en Rioseco y muerto en Sevilla, se distinguió, hacia el último cuarto del siglo xvi, por sus conocimientos sobre matemáticas y sobre navegación. Desde su cargo de instructor de pilotos en la Casa de Contratación de Sevilla desarrolló una actividad importantísima para el arte de navegar, aunque las insidias del cartógrafo Domingo de Villarreal introdujeran en el Sindicato de pilotos hispalense las dudas acerca del hecho de que un hombre que no se había embarcado fuese la persona adecuada para enseñar a pilotar una nave. Tras dos años de separación del cargo como consecuencia de esas insinuaciones, Zamorano pudo demostrar públicamente que sus conocimientos teóricos, superiores a los de la mayoría de los científicos de su tiempo, le bastaban para desarrollar las funciones que el cargo requería.

En su *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos*, obra publicada años antes del litigio, ya había insistido Rodrigo Zamorano sobre la necesidad de observar el cosmos, relacionar los signos de la luna con el tiempo atmosférico, estudiar las estrellas, advertir en animales y plantas movimientos augurales y todo ello sin el menor asomo de esoterismo, simplemente haciendo uso del sentido común y del correcto juicio. Escribe

Zamorano en la obra citada, impresa en Sevilla: «Tuvieron los filósofos por cosa muy importante y de grandísimo momento, el conocimiento de la mudanza de los tiempos y variación del estado del aire, así para la salud y vida de los hombres y de todas las cosas como para la agricultura, navegación y milicia». Al cosmógrafo le sirvieron de gran ayuda todos aquellos pormenores y detalles, grabados en su memoria durante la infancia riosecana, que revelaban unas causas y unos efectos entre los cambios lunares, la actitud de personas y animales, las necesidades de la tierra cultivable y el mejor resultado en las cosechas. Hoy sería un error grave ignorar que obras como la de Rodrigo Zamorano, Victoriano Zaragozano o Jerónimo Cortés, reimpresas una y otra vez hasta el siglo xx, fueron el libro de cabecera para labradores y pastores durante cinco siglos, además de la principal fuente de conocimiento para sus oficios y los mejores consejeros a la hora de efectuar las labores y trabajos del ciclo anual. El éxito de Zamorano y la perdurabilidad de sus asertos se derivan no solo de su capacidad para observar su entorno sino también del hecho, recomendado en su tratado, de no fiarse de un solo fenómeno y contrastar la relación entre varios para extraer de todos ellos una consecuencia. Esta forma de registrar y recordar hechos cíclicos en forma de experiencias concordantes, catalogadas y fijadas en la memoria de las personas, alimentó la riqueza y variedad de las expresiones populares hasta límites nunca jamás superados. El lenguaje, el conocimiento, las creencias, bebieron así de un venero mágico cuyas ricas aguas, convertidas en cultura y consecuentemente en identidad, han sobrevivido hasta nuestros días gracias a la perfecta integración de esa aptitud (aptitud para interpretar de forma inteligente y práctica el entorno), en la vida de los individuos.

En el Libro cuarto, titulado «Pronóstico de la mudanza del aire», Zamorano se refiere a las nubes y a la incidencia que su aspecto, color y forma pueden tener sobre los efectos que causarán. Y así, dice hablando de los Montes: «... si muestran sus cumbres cubiertas con nubes, que no las dejan ver bien, denota lluvia». Y continúa:

Nubes muchas, aunque sean rojas, equidistantes al horizonte, si por lo bajo fueren negras, significan agua. Nubes rojas después de ponerse el sol, si estuvieren tendidas a la larga hacia septentrión, habrá grandes vientos dentro de tres días. Nube ventosa yendo a la parte de donde no viene el viento, significa que hacia allí irán los vientos. Nubes esparcidas ancha y largamente en las cumbres de los montes, hacia cualquier parte que vayan, de allí levantan viento, aunque otros dicen que de la parte donde ellas vienen. Nubes, cuando las más altas van a otra parte que las bajas, denotan haber más de un viento, y que después de echado el de las bajas, quedará el de las altas. Nubes, cuando a la parte del oriente aparecieren algunas como vellocinos de lana cardada, denotan vientos australes tempestuosos. Nubes, cuando estando el cielo sereno, alguna asomare por el horizonte, de allí vendrá el viento; y si con ella hubiere otra negra, también habrá lluvias. Nubes, estando el tiempo sereno, si se engendran y derraman y se tornan a juntar

y llegarse al sol, habrá vientos nortes, y si juntamente se levantaren otras del mediodía, habrá viento y agua.

Y acaba:

Sol, si al nacer o ponerse tuviere a los lados nubes cárdenas o verdinegras que parezcan montaña mirado desde lejos, o si tuvieren alguna barra de nubes a modo de cordillera de monte y más si las tales nubes tuvieren manchas bermejas, denota tempestad. Si en tiempo lluvioso apareciese claridad hacia el norte, aunque hacia el ábrego haya nubes, denota serenidad.

Y explica:

Serenidad se llama cuando en el aire no hay lluvias ni vapores húmedos, aunque haya algunas nubes o pequeño viento. La causa de la serenidad en el aire es no estar los planetas en disposición de levantar tanta copia de vapores y exhalaciones ni la tierra tener tanta copia de ellas que basten a enturbiarle con viento y grandes nubes.

En fin, como puede comprobarse todo un catálogo de observaciones referidas a la relación entre las formas y los tonos de las nubes, y sus efectos, tras la consiguiente evolución. Athanasius Kircher, el jesuita alemán para quien no había nada más hermoso en la vida que saber todas las cosas —loable afición—, se convirtió con sus obras en maestro de curiosos y mentor de la imaginación a través de sus incursiones pseudocientíficas que durante mucho tiempo le procuraron fama y crédito. Por cierto, que Kircher, que acompañaba sus trabajos de espléndidos grabados, no perdía ocasión de mostrar en casi todos ellos unos cielos nubosos en cuyos algodonosos trazos parecían adivinarse la *Auctoritas Magna*, es decir la divina sabiduría, y la *Ratio*, o sea la razón como vínculo entre el ser supremo y nuestra bajeza. En la tierra, por otro lado, se hallaban la *Auctoritas* profana y el *Sensus*, o sentido, más cercano a nuestra humana condición. Es raro algún grabado suyo —y hay cientos— en el que no aparezcan ideas, escritos, filacterias o simplemente ángeles proclamando desde las nubes alguna verdad o algún anuncio terrible. Es más, en alguna de esas imágenes se muestran a veces rostros angelicales con hinchados mofletes donatellianos soplando sobre la tierra o arrojando algún meteoro como si fueran Cupidos lanzando lluvias de flechas. Cuando Torres Villarroel, que se proclama discípulo de Kircher, habla en su *Viaje fantástico del Gran Piscator de Salamanca* de algunos fenómenos meteorológicos dice que las nubes se forman con los vapores que se elevan de las aguas y otros vapores del cuerpo terráqueo:

Sepáranse las partículas áqueas, por agitación del aire, deshácense y en gotas bajan a la tierra. Y ya convertidas en lluvia las partecillas áqueas, quedan en el aire aquellas más crasas y salitrosas, que no pueden servir para lluvias y que dan unas nubes que solo sirven para materia de los vientos. La lluvia desciende a la tierra en menudas gotas como

polvo. Procede de nubes poco crasas y muy cercanas a la tierra y esta se llama estilicidio. Otras, cuyas gotas son de mediano tamaño se llaman Imber. Y Nimbo llaman a la que con fuerte furia se desguaza en la tierra. Esta nube, pues, que se deshace en agua, es materia también de la nieve. De suerte que antes que se desate y resuelva en lluvia llega el viento frío y la condensa y aprieta en su región. Y así apretada, como tiene mayor peso que el aire no se puede mantener aquí y baja en nieve a la tierra.

El *Piscator* de Villarroel tiene mucho de imaginativo, y no deja de confesar su autor cada vez que puede la deuda con Kircher. Recuerda Villarroel en el prólogo que el jesuita alemán fue llevado por un ángel a registrar todas las oficinas del orbe, pero confiesa que, en lo que respecta a su itinerario, ni quiso ser guiado por una criatura angélica ni llevado por el diablo. Concluye que el tratadito lo escribió en ocho días, más para los curiosos que para los ambiciosos, temiendo que siendo más éstos que aquéllos sus hojas podrían terminar siendo estrado de empanadas o de hojaldres. Todos sabemos que de aquel *Iter Extaticum* de Kircher, paseo obligado por la fantasía y por la imaginación, se pasaría al Método científico, es decir al camino hacia el conocimiento, tan sembrado de dudas y fracasos como el anterior. Sin embargo, su idea del significado de todas las cosas basado en una señal o *signum* evocador, nos sirve aquí para relacionar nubes y campanas. En efecto, ambas son *signa* pues nos manifiestan la presencia de algo que no es patente y que hay que interpretar. En el caso de las nubes, a través de la percepción visual que va registrando la evolución de las mismas en función de una experiencia previa. En el caso de las campanas, a través de la percepción auditiva que debe traducir los sonidos según el orden, número y altura de los mismos para darlos un significado.

En alguna ocasión escribí que de entre todos los instrumentos musicales inventados y perfeccionados por el ser humano, el que más significados tiene y por tanto el que más señales proporciona, es sin duda la campana. Y no solo porque en el mundo cristiano su sonido se asimilara a la voz divina —es decir al más elevado pensamiento y a la más digna expresión— sino porque durante siglos de existencia vino a convertirse en un símbolo social que aglutinaba valores, signos, recursos, formas de comunicación y claves lingüísticas cuyos datos se transmitían de una generación a la siguiente en forma de conocimientos consuetudinarios cuyos ecos todavía perduran hoy, pese a la devastación patrimonial más espantosa e inútil que han contemplado los siglos.

Siguen siendo las campanas el símbolo primero y último de cualquier núcleo rural. Marcaron el primer ámbito para su fundación y son la última señal que debe retirarse antes de certificar su desaparición. Pero esa señal de identidad tiene, como tantas otras que «distinguían» a la gente hasta hace pocos años, un escaso lustre en la escala de valores de nuestra sociedad que, digámoslo sin ambages, no por moderna y progresista ha de estar acertada en todo lo que propone. Siguen teniendo también las campanas

ese carácter misterioso o hasta críptico de los objetos estudiados por la arqueología, en los que ni el aspecto formal ni el lugar en que son hallados dan cuenta cabal del largo proceso que requirió su creación o de los profundos conocimientos que se necesitaron para su fabricación.

Por último, tiene la campana algo de humano, y no solo porque su creación necesite del barro legendario para cobijar su aleación o porque necesite ser «acristianada», sino porque para definir algunas de sus partes se usan palabras de significado fisionómico como perfil, hombros o melena. Nada podría ser más adecuado para describir un instrumento que tiene voz propia y que es capaz de comunicar mensajes.

Esos mensajes fueron necesarios desde los tiempos más remotos para transmitir avisos. La Biblia nos recuerda, en el libro del Éxodo, que el vestido del Sumo Sacerdote debía de llevar unas pequeñas campanas que advirtiesen de su presencia, entre otras cosas, para salvarle de perecer fulminado cada vez que entraba en el santuario de Yahveh. La Iglesia cristiana de los primeros siglos mantuvo viva esa costumbre religiosa, heredada del pueblo hebreo, que consistía en alabar a Dios a lo largo del día, ya fuese individualmente en el propio hogar o en el trabajo, ya congregándose varias personas en el templo. Dicha tradición venía precedida generalmente —y sobre todo cuando el rezo era común— por el toque de algún instrumento que anunciaba la hora de la meditación o de la fiesta religiosa. La Biblia ya había instituido, al precisar Yahveh a Moisés la cantidad de fiestas y sacrificios a celebrar, que habría una conmemoración llamada de los «clamores» en el mes séptimo; en el mismo mes, pero cada período de cuarenta y nueve años, ordenaba el *Levítico* que se hiciese sonar «clamor de trompetas» coincidiendo con el jubileo, o tocar el cuerno el día de la Expiación. El salmo 33 pedía que se dieran gracias a Yahveh con la cítara o el arpa de diez cuerdas, pero, en cualquier caso, haciendo sonar «la mejor música» en esa aclamación. Tal recuerdo, actualizador de las relaciones entre el género humano y la divinidad, solía ir siempre, pues, precedido del toque de algún instrumento, actividad que, pese a tener a juicio de los exégetas un origen militar, quedó instituida como costumbre religiosa gracias a la preocupación de una y otra religiones por alabar ordenadamente a Dios y hacerlo además sin descanso. De ahí esa *Laus perennis* de los monasterios medievales y de ahí también las Horas canónicas, que se dividieron en siete durante el día para seguir el consejo del salmista («Siete veces al día te alabo»), decidido a no olvidarse de los mandamientos del Señor, pero también a convertir los preceptos en música o sonidos. Entre los cristianos, y una vez que los tiempos de persecución cesaron, se comenzó a usar la campana para convocar a las funciones religiosas. La Iglesia primitiva (de antes e incluso después de Constantino) tan proclive a la sencillez —y tan abocada a ella por la propia escasez de medios en el caso de eremitorios y cenobios— utilizó durante mucho tiempo para esos avisos unos desnudos leños que se golpeaban con un mazo —*lignum sacrum*—; esos maderos quedaron repre-

sentados en la liturgia por medio de las matracas, tablillas y carracas que todavía suenan en los Oficios de la Semana Santa o en los claustros de algunos monasterios para avisar o advertir de algo.

Independientemente de que el nombre le viniese a la campana de la región de Campania o de su cercanía al campo, donde se fundían —*signa campana*—, lo que es cierto es que, a partir del siglo VII, se acostumbró a dar las horas canónicas con toques para advertir al pueblo y que esos toques se hacían con un instrumento que ya se denominaba campana sustituyendo el término *signum* con que lo habían denominado los visigodos y los mozárabes. El Pontifical romano continuó usando ambos nombres, sobre todo en las indicaciones para la bendición de las piezas a las que llama *signa vel campanae*.

Había, pues, desde hace muchos siglos, una voluntad primero jerárquica y después colectiva de que las oraciones —fuesen éstas sencillos encuentros con la propia conciencia, fuesen auténticas celebraciones de exaltación— estuviesen precedidas de un toque de aviso que pudiera servir de recordación, pero también de convocatoria cuando se trataba de concitar muchas voluntades.

Con el paso del tiempo, ese carácter humilde de la primera Iglesia dejó paso a una actitud expansionista que coincide con el comienzo de la utilización de la campana para usos sagrados y su consiguiente colocación en la torre del templo. Ésta, marcada en el período románico por su doble aprovechamiento —religioso y civil (defensivo sobre todo)— pronto ampararía entre sus muros y en la parte más elevada de los mismos a uno o varios de esos instrumentos que habrían de convertirse en poco tiempo en algo más que un signo. Bajo su jurisdicción, ya lo he dicho, se creaban límites o se administraba justicia; se marcaban las horas de la vida o se despedía a quienes dejaban de existir. Desde el año 789, también se tocaba la campana para anunciar el *Angelus*. En el siglo XII comienza a ser común, durante la Consagración y en la Elevación, tocar la campana. Desde el XIII en las procesiones y al salir el Viático.

El auge de las catedrales, que tenían en su origen el sentido de cátedra o asiento desde donde el obispo ejercía su magisterio, coincidió con la decadencia progresiva de la vida monástica. La agrupación de los fieles, primero bajo una única parroquia y después bajo núcleos más próximos a cada individuo, es un fenómeno que se produce a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, hemos visto que ya desde comienzos del siglo VII, en el breve pontificado del papa Sabiniano, se había hecho general el uso de las campanas cuya invención se atribuía al obispo San Paulino, de la región de Nola. Desde sus mismos orígenes la función de la campana estaba clara: reunir a los fieles para que pudiesen escuchar la palabra divina y para poder rezar, pero a veces también para otros fines más casuales como expulsar demonios o conjurar tormentas. Por eso se hace decir al propio instrumento en

una Glosa: *Laudo Deum verum, plebem voco, congrego Clerum, defunctum ploro, pestem fugo, demonia ejicio, festa decoro* (es decir, alabo al verdadero Dios, convoco al pueblo, congrego a los sacerdotes, lloro por los difuntos, ahuyento la peste, arrojo los demonios y adorno las fiestas).

De esa época y de ese convencimiento proceden sin duda las leyendas cristianas que transforman en campana a todos los instrumentos que aparecen en la Biblia, aunque tuviesen otros nombres claramente diferenciados. Así, el paso del Mar Rojo lo lleva a cabo el pueblo judío siguiendo a través de la noche el sonido de la campana que va tocando Moisés, y el mismo profeta, ya lo he mencionado, coloca varias campanillas en la túnica de su hermano Aarón para que los hebreos supiesen cuándo salía y entraba en el templo a ejercer su sacerdocio.

En cualquier caso, parece normal que la funcionalidad múltiple sugiriese una ejecución diversa para poder distinguir con más facilidad cada uno de los avisos. De ahí que pronto aparezcan toques para fiestas de primera y de segunda clase, toques dobles, doble mayor, semidoble, simple, de difuntos, de oración, etc. etc. Durando decía, recogiendo otras autorizadas opiniones, que el sonido de las campanas era el símbolo de la voz de los preladados, predicadores y confesores. San Isidoro había escrito antes en sus *Etimologías*, sin embargo, que solamente se podía llamar voz a aquella que estuviese provista de alma, acuñando para cualquier otro sonido el término *suono*. En cualquier caso, la Iglesia quería dejar claro que, aunque fuesen varias las voces era uno solo el Evangelio y una la palabra divina; por eso ordenaba, justo antes del sermón —es decir, antes de la explicación de la doctrina—, tocar tres campanadas, una por cada una de las tres personas de la Santísima Trinidad, al fin un solo Dios. Acerca de otros avisos existía también, como no podía ser menos, una tradición de simbolismo. Los tres toques de Ave María, por ejemplo, que regían y ordenaban la vida de pueblos y ciudades, respondían a tres memorias: el nocturno, a la Encarnación del Verbo; el de mediodía a la Pasión y el matutino a la Resurrección. El toque de vísperas recordaba el momento en que bajaron a Cristo de la cruz, etc. La dureza del metal, el yugo de la campana y la misma sogá con que se hacía mover el badajo (ésta significando la humildad que debían de tener los ministros de la Iglesia) eran, en fin, otros tantos símbolos y referencias constantes para el cristiano. Todos esos signos convencionales y en muchos casos crípticos, unidos al misterio de su fundición y a la diversidad de materiales que entraban en su fabricación —barro, sebo, lino, cáñamo, borra, claras de huevo, estaño, bronce, plata— acabaron desautorizando a San Isidoro y convirtiendo a la campana en un objeto animado cuya voz siempre transmitió algo más que sonidos: comunicó *signa*.

Claro que, para que esas señales pudiesen sonar claras y precisas era necesario que sus fabricantes, casi siempre nómadas hasta el siglo *xix*, advirtiesen a los párrocos de

su presencia y se ofreciesen de forma clara para fundir o reparar cualquier pieza que se les encargase. Ofreceré dos noticias o anuncios, aparecidos en un periódico de Valladolid, en las que se puede observar el estilo y funciones con que se hacían presentes los maestros fundidores:

D. Nicolás M^a Diez, vecino de Villarente, fabricante de campanas, anuncia a los párrocos y pueblos, que continúa haciendo fundiciones y presentando las mismas seguridades en sus compromisos, añadiendo los grandes adelantos que ha hecho en la facultad, por haberla ejercido en diferentes puntos de Europa y América; pueden dirigirse a él, tanto para cambiar las campanas viejas, cuanto para hacer éstas nuevas o de nueva planta, como lo tiene acreditado en las ciudades de León, Astorga, Zamora, Valladolid, Palencia, Santander, Burgos y obispado de Oviedo, como también compra las campanas viejas y toda clase de metal campanil. El sobre de las cartas a León.

D. Fernando Ballesteros y Lastra, vecino de Meruelo, provincia de Santander, maestro campanero, pone en conocimiento de los Sres. Párrocos que, a invitación de algunos sres. curas y alcaldes de varias provincias ha resuelto continuar en el ejercicio de su profesión, ofreciendo todas las seguridades y garantías que ha prestado en las muchas fundiciones que ha hecho en los obispados de Palencia, Santander, Segovia, Ávila, Toledo, Zamora y Valladolid: y las que tanto honor le han dispensado en las fundiciones que ha hecho en Dueñas, para la Sta. Iglesia del mismo. Y para Santander, las de la Catedral, y al mismo tiempo también en Rueda, La Seca, Villaverde de Medina, Valladolid, Toledo, Cebrosos y Madrid... La última fundición ha sido en Renedo de Esgueva, que de varios pueblos le buscaron con empeño para que fundiese las que había en ellos deterioradas. Está establecido el obrador principal (aunque tiene otros muchos) en Renedo, donde dirigirán los sobres en los pueblos que quieran fundir alguna.

Otro documento, en este caso del Archivo diocesano de Valladolid, nos permite conocer qué tipo de contratos se hacían entre fundidores y parroquias. Un campanero se compromete a realizar la hechura de la campana de la Iglesia de San Andrés de la villa de Uruña:

Yo, Francisco de la Vega maestro de hacer campanas digo que en la yglesia de sant andres de la Villa de urueña ay una campana quevrada que la yglesia de la dicha villa no se puede servir della y en la yglesia de Santa maria de la villa de Villa bragima ay un esquilon pequeño, suplico a v.m. me mande dar su licencia para que yo lo pueda hacer y para que lo haga.

Con la licencia concedida el 18 de agosto de 1604, a continuación, sigue la confirmación de dicha licencia expedida en Palencia, sede de la Diócesis. El documento trata de la licencia de la construcción de la campana de Uruña dentro de un proyecto de fabricación de varias campanas de las localidades de Castildevela, Vallejo,

Belmonte, Amusquillo, Tordehumos, Tamariz, Uruña, Peñaflor, Villalba y Santa María de Villabragima.

El maestro campanero sería finalmente D. Pedro García Guerra, también citado como Pedro Guerra, por la defunción en el interregno de D. Francisco de la Vega a quien se le había encargado anteriormente y quien ya tenía las campanas viejas. El encargo lo hace D. Martín de Axpe y Sierra, obispo de Palencia y conde de Pernía, el 7 de agosto de 1607 o sea tres años después de haber concedido la primera licencia. Se ordena al fundidor que la campana sea de dimensiones y forma según la costumbre, que se funda la otra campana vieja y se tasan tres quintales de metal para la merma que hubiera. Los materiales, el horno y el molde por cuenta de la iglesia de San Andrés. Se acuerda que el campanero ponga tres quintales de buen metal (cobre y estaño) para la merma y se calcula que de cada doce libras habrá una de pérdida que pagará la iglesia al precio que esté por esas fechas, en Castromonte. El mantenimiento de comida y cama del maestro campanero y su personal será por cuenta del cura y mayordomo de San Andrés, pero según lo que el cura haya recaudado de las limosnas para el gasto de la campana en el pueblo:

Debe entregar la campana limpia, buena, sana y de buenas voces a contento del cura y mayordomo de la dicha iglesia, sin raja, pelo, ni fuente, ni fealdad ...puesta en la torre ...subirla y enejarla por la cuenta de la dicha iglesia... ...debe estar hecha para el día de santa cruz de Septiembre de 1609 y puesta de forma que pueda tañer.

En este tipo de contratos solo se especificaba que la campana estuviese bien colocada y sonase correctamente a juicio de sus usuarios. Los tiempos modernos han traído también la costumbre de asegurar las piezas contra accidentes y fundamentalmente contra los rayos que pudiesen caer sobre el campanario o sobre las mismas campanas, función preservadora que en el mundo tradicional se encargaba a Santa Bárbara al menos desde el siglo XII, ya que Bárbara era uno de los 14 santos protectores medievales. La caída de una exhalación sobre personas o caballerías, o el simple hecho de que un nublado acabara con las cosechas era mucho más temido en tiempos pasados que en la actualidad. Sin embargo, siguen todavía usándose oraciones para solicitar la protección de la Santa como la que decía:

Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita
en el ara de la cruz
paternoster amén Jesús,

cantinelas que se recitaba cada vez que un rayo rasgaba el cielo preñado de esas nubes bermejas que anunciaba Rodrigo Zamorano y antes de que el trueno sonase.

Desde siempre, y a pesar de que había un toque específico para alejar los nublados, el «tente nuble», la Iglesia dio más importancia a las oraciones que a los sonidos, por muy estridentes que fueran. De hecho, durante los siglos XIX y XX se formaron dos corrientes, una que quería atribuir a las campanas o al estampido del cañón una influencia negativa sobre las tormentas ya que servían para dispersarlas y otra, muy fuerte desde la influencia de los enciclopedistas, que negaba cualquier creencia o costumbre que no tuviese una base científica. El jesuita Juan Ferreres, a comienzos del siglo XX, escribió un tratado sobre las campanas en el que parecía inclinarse por las razones de los enciclopedistas, y negaba cualquier credibilidad a los usos tradicionales. Eso sí, por si acaso, venía a sentenciar con las palabras del doctor Gockel, autor de una célebre obra titulada *El Temporal*, que el verdadero peligro era estar agarrado a la cuerda cuando el rayo caía. Y añadía el sabio alemán: «Se conseguiría tal vez que el peligro fuese menor poniendo la cabeza de la campana en comunicación metálica con el pararrayos. Esta medida serviría también de defensa a la misma armazón, muchas veces perjudicada por el rayo. Mas esta precaución no defiende por completo a la persona que tañe durante la tempestad». Pese a esta aséptica opinión, concluye el padre Ferreres:

Nótese que los rayos no caen ahora sobre los campanarios y campaneros con más frecuencia que hace ocho o diez siglos y, sin embargo, hasta que los enciclopedistas, por su odio a la Iglesia, comenzaron a declamar contra el toque de las campanas durante las tempestades, exagerando el peligro, nadie se había dado cuenta de que tal peligro fuese cosa notable. Tan lejos estuvieron de ver dicho peligro, que en no pocos puntos existe aún hoy la costumbre de llevar una gran campana por medio de la campiña y hacerla tocar por una persona pagada al efecto, siempre que amenaza tormenta, dando a esta campana el nombre significativo de Salvatierra.

Como se ve, la ambigüedad de la doctrina de la Iglesia en muchos casos permitía poner una vela a Dios y otra al diablo, como dicen que hacían los campaneros a su patrono San Miguel, protector de campaneros y romaneros y que tenía a Luzbel vencido a sus pies. Se aseguraba que esa vela no debía arder o acercarse mucho a la cara del demonio el día 29 de septiembre, porque en esa fecha el arcángel tomaba el día libre y de ese modo el diablo podía hacer de las suyas.

No nos extrañemos demasiado de esa ambigüedad. El Dios de los griegos, Zeus, vivía en el Olimpo, pero era denominado «recolector de nubes»; el de los hebreos y los cristianos que se describe en la Biblia, se solía esconder o aparecer en una nube. El del Nuevo Testamento hablaba en parábolas y prometía que vendría entre las nubes el último día. ¿Cabe mayor ambigüedad? Pues sí: que quienes estudiaban las nubes no podían estar en ellas, como probablemente hubiese sido su deseo, sino que debían apartarse de ellas para observarlas mejor y percibir su esencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ZAMORANO, R. (1594): *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos*. Sevilla, imprenta de Rodrigo de Cabrera.
- KIRCHER, A. (1656): *Itinerarium exstaticum quo mundi opificium*. Roma, Vitalis Mascardi.
- TORRES VILLARROEL, D. (s.a.): *Viaje fantástico del gran piscator de Salamanca*. Valencia, editorial Prometeo.
- SAN ISIDORO (1983): *Etimologías*. Ed. Joaquín González Cuenca. Madrid, CSIC.
- FERRERES, J. B. (1910): *Las campanas*. Madrid, Administración de Razón y Fe.

LAS CAMPANAS Y LOS TOQUES HISTÓRICOS DE LA COLEGIATA DE SAN ANTOLÍN DE MEDINA DEL CAMPO

BELLS AND HISTORICAL CHIMES OF THE COLLEGIATE CHURCH OF ST ANTOLIN AT MEDINA DEL CAMPO

Antonio Sánchez del Barrio

Fundación Museo de las Ferias

RESUMEN

En este artículo se describen las campanas de la Colegiata de San Antolín de Medina del Campo, a partir de datos obtenidos en octubre de 1995, y los toques históricos tañidos con ellas hasta las décadas centrales del siglo xx, momento en que se produce su mecanización eléctrica.

PALABRAS CLAVE: Campana, Colegiata de San Antolín, Medina del Campo, toques de campanas.

ABSTRACT

This article describes the bells belonging to Colegiata de San Antolin in Medina del Campo, on the basis of data obtained in October 1995, and the historical chimes ringing in them until the middle decades of the 20th century, at the moment when its electric mechanization is produced.

KEY WORDS: Bell, Colegiata de San Antolín, Medina del Campo, ringing bells.

De todos es conocida la importante labor de catalogación y estudio de las campanas en la trayectoria profesional del profesor Alonso Ponga. Durante la década de 1990 tuvo la fortuna de trabajar con él en diversos proyectos¹ que dieron como resultado varias publica-

1 Los más importantes relacionados con este asunto fueron la «Catalogación de las campanas de la Tierra de Campos, provincias de Valladolid, Zamora, Palencia y León» (Junta de Castilla y León y Universidad de Valladolid, 1993-1997) y la «Catalogación de las campanas de las Catedrales de Castilla y León» (Junta de Castilla



Torre campanario de la Colegiata de San Antolín (foto H. Román, 1903–1904). Además de aparecer la gran campana «Santa María» (1561), entre los maragatos, y las de los cuartos entre los carneros, se perciben bajo el reloj las desaparecidas «Campano» y «Pascualejas» en el ventanal izquierdo y la matraca y la «Campanilla» en el derecho.

ciones, algunas de ellas pioneras en este campo de la investigación del patrimonio (entre otras: Alonso Ponga y Sánchez del Barrio 1997 y Sánchez del Barrio y Alonso Ponga 2002). Uno de aquellos proyectos quedó aplazado y pendiente de publicación; me refiero a la catalogación de las campanas de la Colegiata de San Antolín de Medina del Campo, cuyas labores de inventariado realizamos junto con el montañero Álvaro Paredes y Bernaldo de Quirós, en octubre de 1995 (también en Medina, en octubre de 1997, realizamos el inventario de las campanas de la iglesia de San Miguel). Por ello, qué mejor ocasión que la presente para recuperar las notas, fotografías y grabaciones tomadas entonces, para darlas ahora a conocer indicando los cambios habidos hasta la actualidad.

1. CAMPANAS DE LA COLEGIATA DE SAN ANTOLÍN

La toma de datos e inventario de las campanas de la torre colegial se realizó el 8 de octubre de 1995 y en aquel

momento el número de piezas que había en ella era siete: la popular campana «María» (realmente «Sta. Bárbara»), otras dos más pequeñas dedicadas a San Antolín, el titular del templo; un esquilón denominado «Címbalo» con el que aún se efectúa el popular toque diario del mismo nombre, y las tres campanas del centenario reloj: la «Sta. María» o «Maragata» en la que una pareja de «maragatos» dan las horas y los dos pequeños esquilonos de los cuartos históricamente tañidos por las figuras de dos carneros entrecuchando sus testuzes (actualmente se tañen con dos martillos). No llegamos, por tanto, a inventariar algunas de las campanas que llegaron al siglo xx y que fueron conocidas

y León y Universidad de Valladolid, 1998). Véase al respecto J.L. Alonso Ponga y A. Sánchez del Barrio (2001: 323–328).

por nuestros contemporáneos popularmente como: la «Golosa», el «Campano», las dos «Pascualejas» y la «Campanilla» que se adivinan en algunas fotografías de las primeras décadas del siglo pasado. Junto con ellas, también pudimos documentar la matraca de torre que aún se hallaba desmontada en el espacio interior. Con posterioridad a nuestro inventario, el 24 de mayo de 2013, se incorporaron al cuerpo del campanario dos nuevas piezas de volteo que fueron situadas en los ventanales que miran a la Plaza Mayor. Las características de estas piezas, agrupadas con el orden antedicho, son las siguientes:

A) CAMPANA «SANTA BÁRBARA», AÑO 1588 («CAMPANA MARÍA»)

Conocida popularmente como la campana «María», se halla emplazada en la parte central del cuarto cuerpo -el campanario propiamente dicho- de la torre colegial. Sus medidas son las siguientes: vaso de la campana = 131 (diámetro inferior) x 95 (altura) x 240 (perímetro superior) x 13'5 (borde o labio) / eje = 174 (longitud) x 31 (grosor) / melena = 150 (altura) x [117 (ancho superior), 73 (ancho inferior)] x 31 (grosor) (todas las medidas están en centímetros); peso aproximado = 1.431 kg². Fechada en 1588, es de tipo «romano»³ y está dispuesta sobre una estructura de madera de modo que puede oscilar mediante un movimiento de «bando» gracias al contrapeso de una enorme melena de madera de pino (aunque la encontramos trabada con maderos). Los motivos ornamentales que la adornan se limitan a una gran cruz de calvario con base



Campana «Santa Bárbara», popularmente «Campana María» fundida en 1588, en el interior del campanario de la Colegial.

2 El peso de la campana lo hallamos según la siguiente fórmula: peso aproximado en kilogramos = diámetro inferior (en metros)³ x 579 (constante) +/- 10% (este 10% se suma o se resta según sea la anchura del labio o borde de la campana).

3 A lo largo del siglo xv se consolidan dos tipos fundamentales de campanas según su perfil: la campana romana (ampulosa, de perfil rectilíneo y generalmente de gran tamaño) y la esquilonada (de perfil más estilizado y sinuoso). Véase al respecto: Alonso Ponga y Sánchez del Barrio (1997: 51-55).

muy desarrollada, compuesta de tiras de moldes con decoración de rameados y roleos, que está situada en el medio (la parte central) de la campana mirando hacia el Oeste.

Presenta las siguientes inscripciones circulares: en el tercio, enmarcada por dos cordones arriba y otros dos debajo, empezando sobre la cruz tras un molde de cruz latina, en letras mayúsculas romanas y letras N invertidas: «LAVDATE DOMINI IN CIMBALIS BENE SONANTIBVS LAVDATE EVM IN CIMBALIS IV VILATIONES OMNIS SPIRITVS» (Salmos 150, 5)⁴. En el medio pie, enmarcada por dos cordones arriba y otros dos debajo, empezando en el lado opuesto a la cruz, con letras romanas minúsculas y entre moldes de cruces latinas (las letras Z y N invertidas): «SAMCTA(sic) BARBARA HIZO SE ANO 1588».

B) PAREJA DE CAMPANAS ESQUILONADAS DEDICADAS A SAN ANTOLÍN, AÑOS 1641 Y 1836 («ESQUILÓN CHICO» Y «ESQUILÓN GRANDE»)

Con la advocación de San Antolín, santo titular del templo colegial, hay dos campanas de tamaño medio y perfil «esquilonado» que se hallan emplazadas en los dos ventanales del muro Este del cuerpo de campanas. Ambas de volteo, las encontramos entonces electrificadas⁵, con mazos mecánicos exteriores y ya carentes de sus ejes, badajos y melenas originales (los ejes se conservaban en un espacio residual junto al cuerpo bajo de la torre).

Según miramos desde el interior de la torre, la campana del lado izquierdo (el «esquilon chico») tiene las siguientes medidas: vaso de la campana: 70'5 (d.i.) x 68 (h.) x 110 (p.s.) x 8 (b.) / (203 kg); fue fundida en 1641 y presenta como ornamentación una cruz de calvario con clavos que mira al Norte, formada por moldes que contienen estrellas de ocho puntas. Presenta las siguientes inscripciones circulares: en el tercio, en letras mayúsculas de tipo romano y entre dos cordones arriba y otros dos debajo, con moldes rómbicos de estrellas separando cada palabra y tres al final (su lectura empieza a partir de la cruz): «SANCTE ANTONINES ORA PRO NOBIS». En el medio pie: con características de disposición y ornato idénticas a la inscripción anterior: «ECCE CRVCEM DOMINI FV-

4 El texto correcto del salmo es: «LAUDATE EUM IN CIMBALIS BENESONANTIBUS LAUDATE EUM IN CIMBALIS JUBILATIONIS OMNIS SPIRITUS LAUDET DOMINUM» (Ps 150:5), «Alabadle (al Señor) con campanas bien afinadas, alabadle con campanas de alegría, todo espíritu alabe al Señor».

5 Se electrificaron en mayo de 1968 y sonaron de este modo por primera vez el día 22 de aquel mes y aquel año. Véase *La Voz de Medina*, 18 de mayo de 1968.

GITE PARTES ADVERSAE VINCIT LEO⁶. ANNO DE / (sobre los dos cordones superiores, a la izq. de la cruz) 16 (a la der. de la cruz) 41»

La otra campana, el «esquilón grande» (la del lado derecho mirando desde el interior), tiene las siguientes medidas: 85'5 (d.i.) x 77 (h.) x 149 (p.s.) x 10 (b.) / (362 Kg); fue fundida en 1836 y presenta, en el medio de la campana, hacia el sur, una cruz de calvario compuesta con moldes cuadrados y rómbicos; en el medio pie, tiene tres cordones. Como la otra campana, no conserva el badajo original y ha sido sustituido por un tubo metálico hueco cuya bola de golpe ha sido reparada. En el tercio, entre dos cordones arriba y otros dos debajo, comenzando sobre la cruz, aparece la siguiente inscripción circular: «IHS MARIA Y JOSE STE ANTONINE ORA PRO NOBIS ANO DE 1836».

c) ESQUILÓN «JESÚS, MARÍA Y JOSÉ», AÑO 1875 («CÍMBALO»)

Esta pieza esquilonada y de volteo, cuyas medidas y peso aproximado son: 57 (d.i.) x 50 (h.) x 98 (p.s.) x 6 (b.) / (107 kg), es conocida como el «Címbalo» aunque está realmente consagrada a la Sagrada Familia. Con ella aún se tañe diariamente, poco antes de las nueve de la mañana, un toque de aviso que actualmente es un repique continuo de unos diez minutos⁷ y que hace décadas se iniciaba con uno, dos o tres toques con la desaparecida campana «Golosa» a las 8,15, 8,30 y 8,45 h. respectivamente. Acerca de su origen hay varias tradiciones locales que lo explican. En 1887, «Sara Bris» (quizá el seudónimo el erudito Tomás Jesús Salcedo) escribía en el semanario local *El Medinense* (nºs 8 y 9, de 23 y 30 de octubre, respectivamente) que se tañía «mañana y tarde, por espacio de un cuarto de hora y precedido por tres toques de otra campana mayor...», como aviso a los canónigos de la Colegial para que iniciaran sus obligaciones litúrgicas cotidianas; a las 9,00 h., tras este toque, se iniciaba en la capilla mayor la misa denominada también «del Címbalo». Este toque también se ha relacionado con el recuerdo de las víctimas del derrumbe de las bóvedas de la iglesia conventual de Ntra. Señora de Gracia, de frailes agustinos, en la tarde del 13 de abril de 1629, durante la función del Desenclavo del Viernes Santo, en el que murieron centenares de personas procedentes de hoy despoblado de La Golosa (aldea entonces perteneciente a la Tierra de Medina). Esta tradición

6 La invocación completa es: «ECCE CRUCEM DOMINI FVGITE PARTES ADVERSAE. VINCIT LEO DE TRIBU IVDA RADIX DAVID ALELUJA», «Esta es la Cruz del Señor, huid partes adversas. Vence el León de la tribu de Judá, raíz de David, Aleluya...». Corresponde a un fragmento de la oración del miércoles «contra el enemigo maligno» recogida en el *Enchiridion Leonis Papae*, de León III. Véase al respecto: Alonso Ponga y Sánchez del Barrio (1997: 67-69).

7 A este toque y su duración tradicional se hace mención en: *La Voz de Medina*, 21 de mayo de 1961.

explicaría el por qué se tañían los toques previos al repique con la campana llamada «Golosa», hoy perdidos por la desaparición de esta pieza que estaba situada (vista desde el interior de la torre) en el ventanal derecho del muro Este del campanario, que es el orientado hacia el despoblado del mismo nombre. Asimismo, el emplazamiento tradicional del «Címbalo» fue siempre el ventanal que mira al Noreste del cuerpo octogonal superior de la torre colegial –y así la inventariamos en su momento–, disposición que respondía a su orientación hacia el lugar donde se enclavaba la iglesia del desaparecido convento agustino⁸.

Respecto a sus características formales, en esta campana tan solo aparece como motivo decorativo, en el medio, una cruz de calvario; en el medio pie presenta cuatro cordones dos a dos. La inscripción circular que nos informa sobre su advocación y el año de su fundición aparece en el tercio, sobre la cruz, entre dos cordones arriba y dos debajo: «IHS MARIA Y JOSE ANO DE 1875» en letras mayúsculas romanas.

D) CAMPANAS DEL RELOJ

Antes de describir las campanas del reloj histórico de la Colegiata, hemos de decir que originariamente era el formado por un artilugio mecánico con dos hombres armados que daban las horas en una gran campana «a la manera veneciana» y, debajo de ellos, dos carnerillos que marcaban –y siguen marcando– los cuartos con sus testuces sobre dos esquilonas. La maquinaria del reloj estaba instalada en el quinto cuerpo de la torre campanario de la Colegiata y siempre fue de propiedad municipal, de aquí su denominación de «el reloj de la villa»; sin duda ha sido –junto con la «Campana del Concejo» de San Miguel– el principal instrumento de avisos y comunicación urbana de la población y el que ha regido el tiempo de los medinenses durante sus cinco siglos de existencia (La historia de este reloj en: Sánchez del Barrio 2005: 166-168).

8 Sobre el derrumbe de las bóvedas de Ntra. S^a de Gracia de agustinos llegaron a imprimirse pliegos sueltos en los que se narraba el suceso a modo de crónica de la desgracia. Sobre ello: Arias, Hernández y Sánchez (1996: 39). Pudimos adquirir un ejemplar original, hoy conservado en el Archivo Municipal de Medina del Campo: «Relación del lastimoso suceso que sucedió el Viernes Santo trece de abril de este año de 1629, día del glorioso San Hermenegildo, en el Convento de San Agustín de la villa de Medina del Campo». Pliego impreso anónimo, AMMC, H, c. 655-7866. También se publicó en pliego suelto el «Sermón que predicó el Padre Fray Ivan de Mata... en ocasión del lamentable caso que sucedió en ella el Viernes Santo de 1629» (Valladolid, 1629) (ejemplar donado por Rafael Berrocal a la Fundación Museo de las Ferias en 2020, aún pendiente de estudio).



Campana «Santa María» o «Maragata» (1561), en lo alto de la torre de la Colegiata, tañida por una pareja de maragatos de hierro fundido.

-Campana «Santa María», año 1561 («Maragata»), campana de las horas.

Esta colosal campana de tipo romano, popularmente denominada «Maragata», se encuentra suspendida de un armazón de hierro forjado en lo más alto de la torre, entre dos figuras que representan a una pareja de maragatos (200 x 75 x 55 cm)⁹, que sustituyen a los hombres armados que había en el reloj original del siglo xvi. La campana tiene las siguientes medidas: 152 (d.i.) x 140 (h.) x 290 (p.s.) x 15'5 (b.) / (2.236 kg); dedicada a Santa María y fundida en 1561¹⁰, desde su instalación en la torre es la que tañen los mencionados maragatos marcando las horas del reloj. Aunque conserva el badajo original, este solo se utiliza en la actualidad para toques específicos como el de fiesta mayor de San Antolín o de aviso de peligro de animales sueltos cuando hay encierros de novillos.

9 Los maragatos y los carneros fueron restaurados por la empresa CARESA entre los meses de julio y agosto de 1999, en el trascurso de las obras de rehabilitación de la torre iniciadas en el mes de marzo. Durante los días festivos de San Antolín (1-8 septiembre) de aquel año fueron expuestos en el patio interior del ayuntamiento. (*El Norte de Castilla*, 30 y 31 de agosto de 1999).

10 En lecturas anteriores propusimos el año 1551, pero después de hacer una lectura más atenta de esta inscripción, creemos que realmente recoge el año de 1561.

Respecto a sus motivos ornamentales, presenta en el medio de la campana, junto al maragato y mirando hacia el Noreste, una hermosa cruz de calvario con el crucero remarcado en sus ángulos, la base triangular muy desarrollada y orlada con moldes triangulares y los extremos de los brazos rematados por cuatro moldes dispuestos de modo ortogonal. Hacia el Suroeste, junto a la maragata, hay otra cruz de menor tamaño y de similar factura cuyo crucero está remarcado con moldes triangulares y cuadrados. En el medio pie, la campana está rodeada por cuatro cordones sin inscripción alguna¹¹. Sus inscripciones circulares son las siguientes: en el tercio, en letras góticas minúsculas, aparece una inscripción repartida en dos líneas, la superior entre un cordón arriba y dos debajo, y la inferior entre estos últimos arriba y otro debajo; la lectura de ambas comienza sobre la cruz de moldes que se encuentra hacia el Noreste, en el medio de la campana. Tras tres moldes con profusa decoración de pequeños botones, el central con el árbol de la cruz flanqueado por las *arma Christi*, se leen las siguientes frases correspondientes al Salmo 76: (línea superior): «VOCE MEA AD DOMINVM CLAMAVI ET INTENDIT MIHI VOC TONITVM TVI IN ROTA MVLTI TUDO SONITVS AQVARVM VOCEN DEDERVNT NVBES YC MVTATIO»¹² / (línea inferior): «DEO ET RE[Y] EXCELSI(sic) ANO DE MDLXI AN(omega arriba)OS, SIENDO MAYOR DOMO FRANCISCO RODRIGUEZ MERCADER. SANCTA MARIA ORA PRO NOBIS»¹³. En la inscripción de esta última línea, las palabras aparecen separadas por moldes rómbicos que contienen motivos decorativos; asimismo, las palabras «EXCELSI» y «MERCADER» aparecen flanqueadas por la siguiente secuencia ornamental: molde rómbico, sello con una cruz y decoración vegetal, molde rómbico.

11 En el interior de la campana hay varios escritos a mano hechos por quienes se encargan cada año de instalar la bandera de España en lo alto de la cruz que remata la torre cada 1 de septiembre, a las 12 de la mañana, acto con el que comienzan las fiestas patronales de San Antolín. Uno de ellos dice: «55'72 asta(sic) la bandera».

12 «VOCE MEA AD DOMINUM CLAMAVI [VOCE MEA AD DEUM] ET INTENDIT MIHI» (Ps 76:2) «Invoco al Señor con mi voz, con mi voz a Dios, y Él me escucha» / «VOX TONITRUI TUI IN ROTA...» (Ps 76:19) «Girando en torno la voz de tus truenos» / «MVLTI TUDO SONITVS AQVARVM VOCEN DEDERVNT NVBES...» (Ps 76:18) «Grande fue el estruendo de las aguas, tronaron las nubes». Hemos tomado la numeración de los Salmos la *Biblia Sacra Vulgata*; en la otra numeración correspondería al salmo 77.

13 Con el nombre de Francisco Rodríguez conocemos documentación de varios mercaderes de mediados del siglo xvi. Este mayordomo tal vez podría ser el mercader Francisco Rodríguez de la Vega de quien se conservan en el Archivo Simón Ruiz cerca de medio centenar de cartas –muchas de ellas desde Toledo entre 1561 y 1591– dirigidas a Simón Ruiz.



Vista interior de las dos campanas de los cuartos del reloj entre los carneros. La de la derecha es un esquilón con inscripciones góticas de comienzos del siglo XVI.

-Pareja de esquilones junto a dos carneros (principios del siglo XVI y 1753), campanas de los cuartos.

En el muro norte del cuarto cuerpo de la torre, mirando hacia la Plaza Mayor medinense, se abre un hueco en el que están instaladas las figuras de dos carneros realizadas en planchas de hierro forjado (56-58 x 74 cm), que como dijimos antes golpeaban con sus testuces a los dos esquilones que se encuentran entre ellos, anunciando los cuartos del gran reloj. Actualmente estas figuras hacen el movimiento de entrechoque, pero no llegan a golpear las campanas, que son tañidas por martillos exteriores de hierro forjado.

Desde el interior, la campana que encontramos a la izquierda fue fundida en 1753; sus medidas son: 47 (d.i.) x 44 (h.) x 74'5 (p.s.) x 5'5 (b.) (60 kg). Tiene como motivos decorativos, en el medio de la campana, mirando hacia el exterior, una cruz latina de calvario formada por moldes cuadrados y triangulares. En el medio pie, la campana es circundada por tres cordones y presenta la inscripción en el tercio: «IHS MARIA Y JOSEPH ANO DE 1753», con moldes triangulares separando las palabras y entre dos cordones arriba y otros dos debajo.

El otro esquilón, de medidas: 65 (d.i.) x 60 (h.) x 100 (p.s.) x 7 (b.) (140 kg), no presenta año de fundición pero por los tipos góticos de su inscripción puede fecharse hacia principios del siglo XVI, siendo, por tanto, una de las originales que se instalaron con el reloj primitivo. A la altura del tercio, en letras góticas mayúsculas, entre dos cordones

arriba y otros dos debajo, se lee la salutación angélica: «ABE(sic) MARIA GRATIA» y, continuando en el medio pie, con similar disposición de cordones, «PLENA DOMINUS TECUM». En el medio, y mirando hacia el exterior, aparece una cruz griega formada por moldes cuadrados.

A este conjunto de campanas habríamos de unir dos campanas esquilonadas de volteo fundidas por «Campanas Rivera» (Montermoso, Cáceres) en 2013, dedicadas a San Antonio y a Jesús Nazareno y la Virgen María, que fueron instaladas en el muro norte del campanario, hacia la plaza, el 24 de mayo de aquel año¹⁴.

E) MATRACA DE MAZOS

También hemos de añadir la gran matraca de mazos [160 (103 el bastidor) x 70 x 70 cm] que, originariamente, estuvo instalada en el ventanal derecho del muro de la torre que mira a la Plaza Mayor, justamente debajo de un esquilón denominado popularmente «Campano». En octubre de 1995, al realizar el inventario que comentamos, estaba ya retirada del ventanal y olvidada en el suelo del espacio interior del cuerpo de campanas. Años después, a finales de 2001, la encontramos formando parte de los escombros de una obra de reforma y, por fortuna, pudimos recuperarla. Tras su limpieza y restauración, fue presentada como «Pieza del Mes» en el Museo de las Ferias en marzo de 2002 (Sánchez del Barrio 2011a: 58-59) y más adelante, en 2011, expuesta en la edición *Passio* de «Las Edades del Hombre» (Sánchez del Barrio 2011b: 392-393). Esta matraca se elaboraría en madera de pino y piezas de hierro forjado en algún taller local del siglo XIX. Corresponde a las matracas de tipo compuesto, formada por un mecanismo de un eje con manivela sobre el que hay dispuestas varias tablas formando aspás, entre las cuales cuelgan varias mazas, prismas o esferas de madera que las golpean cuando se da movimiento al conjunto; es decir, del mismo tipo que la «*matracca*» recogida en la lámina CXIX de la obra *Descrizione degl'istromenti...* de Filippo Bonanni (Bonanni 1776: 177).

Como es sabido, las matracas eran las piezas que sustituían a las campanas en su lenguaje de horas y avisos durante los días del triduo sacro, concretamente desde la hora nona del Jueves Santo hasta las tres de la tarde del Sábado. Sobre el oficio de tinieblas y el uso de la matraca de la torre y las carracas de mano en la Colegiata, véanse los artículos costumbristas de Mariano García (García Sánchez 1996a: 63-64 y 65-67).

14 Las características de estas dos campanas pueden encontrarse en el inventario realizado por Daniel Sanz Platero y José Ignacio Sánchez Rivera el 5 de febrero de 2016: <http://campaners.com/php/campanar.php?numer=2741>. En este inventario se recogen datos de todas las campanas que, en general, son coincidentes con los nuestros excepto en algunas medidas y palabras de las inscripciones.



Figuras de maragatos y carneros expuestas en el patio interior del ayuntamiento tras su restauración en 1999.

2. LOS TOQUES DE CAMPANAS DE LA COLEGIATA

También sabemos por el cronista Mariano García Sánchez que el repertorio de toques tradicionales de la Colegiata se mantuvo sin variaciones hasta 1929-1930 que es cuando cesa en su oficio Paulino Gutiérrez, último campanero de la Colegial, a quien habían antecedido en este cargo su padre Lucio y sus hermanos Gregorio, Jacinto y Francisco (García Sánchez 1996b: 105)¹⁵. En este artículo don Mariano anota las campanas que tenía la Colegiata en los tiempos del cambio de siglo y recoge varios de los toques antiguos como: el ya mencionado del «címbalo», el que se tañía a la muerte de un miembro de la Corporación Municipal, el de aviso a Concejo, el de toros sueltos, etc. Una relación más completa es la que publica el también cronista oficial Ricardo Sendino González en su artículo «Avisos y llamadas al vecindario medinense en su historia: Toques de campanas, pregones y bandos» (Sendino González 1986: III, 567-569) con informaciones de Gregorio Gutiérrez, obtenidas en 1953. Este conjunto de toques, algunos de ellos vigentes hasta la década de 1950, es el siguiente:

¹⁵ Esta familia vivió hasta la década de 1940 en la «casa del campanero», espacio habilitado en el cuerpo superior junto a la sacristía de la Colegiata.

-Toque del alba: al amanecer, tres campanadas con la «María» y media vuelta con la «Golosa».

-Toque del címbalo: Primera campanada con la «Golosa» a las 8'15 h., segunda a las 8'30 h., tercera a las 8'45 h. y luego repique con el «Címbalo» rematado con un golpe de la «María» a las 9 h. (en verano).

-Toque de coro: Idéntico al anterior pero a las 14'15 h., 14'30 h. y de 14'45 h. a 15 h. (para los canónigos y beneficiados de la Colegiata)¹⁶.

-Toque a concejo: Llamada urgente a los regidores para formar Ayuntamiento. Con la «Maragata», trece campanadas lentas.

-Toque a rebato: Con la «María» toque seguido y picado fuerte.

-Toque de escapada de los toros en el encierro: Idéntico al de rebato, pero con la campana «Maragata».

-Toque de víspera de San Antolín: A las 5 h. de la mañana del 1 de septiembre, tres campanadas con la «Maragata» y acto seguido repique de las «Pascualejas», «campanilla de San Julián» («Campano» ¿?), «Címbalo», esquilonos de San Antolín, «Golosa» y todas las demás durante treinta minutos.

-Toque de plegaria: A las 20 h. en invierno y a las 21 h. en verano, ocho y nueve campanadas, respectivamente, con la «María».

-Toque de los dieciocho: Los días 18 de cada mes y a continuación del toque de plegaria, con la «Golosa» a media vuelta durante cinco minutos, en honor a San José (19 de marzo).

-Toque de ánimas: El 1 de noviembre, a las 14 h., desde el anochecer hasta las 0'30 h., y desde el amanecer hasta la función de difuntos, dobla la «María» acompañada de los esquilonos de San Antolín y la «Maragata».

Por nuestra parte, el 28 de diciembre de 2012, tuvimos la oportunidad recoger, junto con el musicólogo Emiliano Allende Zapatero, los toques cotidianos que conoció Gonzalo Garrido Reguero, monaguillo de la Colegiata durante su infancia y juventud (década de 1950 y primeros años sesenta) quien participó directamente en los últimos tañidos manuales del campanario antes de su mecanización eléctrica. La primera electrificación

¹⁶ Correspondería al toque vespertino del «Címbalo» al que se refería «Sara Bris» en su artículo citado del semanario local *El Medinense* de 23 y 30 de octubre de 1887.

de estas campanas, efectuada en mayo de 1968¹⁷, influyó definitivamente en el fin de los toques tradicionales. Las campanas que conoció nuestro informante en la Colegiata fueron las mencionadas más arriba, más el «Campano» y las «Pascualejas», que estaban situadas el primero encima de las dos restantes, en el ventanal izquierdo del muro norte (el que mira a la Plaza Mayor), y la «Campanilla» o «Esquililla», pieza muy pequeña situada encima de la matraca en el ventanal derecho del mismo muro. Los toques de entonces que recuerda son los siguientes¹⁸:

-Toque del címbalo: con el «Címbalo» repique de unos diez minutos entre las 8'50 y 9 h.

-Toque de difuntos: Idéntico al de ánimas, dobla la «María» durante media hora acompañada de los esquilonos de San Antolín y la «Maragata»; acababa con dos o tres golpes de la «María», respectivamente, si el difunto era una mujer o un hombre; si era un niño, se repicaba un «toque de Gloria». Por último, se daban unos pequeños repiques de aviso con las «Pascualejas» cuando el féretro entraba en la Plaza Mayor, cuando salía de la plaza con dirección al camposanto y cuando la comitiva llegaba al cementerio.

-Toque de aviso a misa: con la campana «María» un toque pausado de unos minutos rematado al final con tres golpes media hora antes del inicio de la misa, dos golpes un cuarto de hora antes y un golpe inmediatamente antes del comienzo. Este toque aún perdura en las cuatro torres parroquiales de Medina.

-Toque de fiesta mayor de San Antolín: repique general de todas las campanas de volteo: los dos esquilonos de San Antolín y la «Campanilla» (situada sobre la matraca). Durante la procesión de San Antolín duraba todo el tiempo. Si había posibilidades, también se bandeaban la «María» y la «Golosa».

-Toque a rebato: Con la «María» toque continuo y picado fuerte.

-Toque de escapada de los toros en el encierro: Idéntico al de rebato, pero con la campana «Maragata».

-Toque a concejo: Campanadas seguidas y lentas con la «María».

17 Véase la nota 5.

18 El propio Gonzalo Garrido presentó estos toques en el Museo de las Ferias el 15 de febrero de 2020.

3. MENCIÓN DE OTRAS CAMPANAS DE INTERÉS EN MEDINA DEL CAMPO

Cerramos estas líneas con la mención de otras campanas de Medina del Campo que estudiamos en su momento y cuya documentación creemos interesante anotar aquí para su recuerdo en futuros trabajos de inventariado y descripción.

Las siete campanas de la iglesia de San Miguel (las mismas que en la actualidad) se inventariaron el día 18 de octubre de 1997 por el mismo equipo que hizo el de la Colegiata; las características fundamentales de estas piezas pueden encontrarse en un artículo publicado poco después (Sánchez del Barrio, 1997), texto que fue actualizado con nuevos datos y mejores lecturas de inscripciones al cumplirse los 500 años de la pieza más importante del campanario: la campana oficial del Concejo de Medina del Campo, fundida en el año 1517 (Sánchez del Barrio, 2017). Esta excepcional campana fue fundida por el maestro Francisco, quizá el fundidor Francisco García, artífice que trabajaba por entonces en el parque de artillería de Medina del Campo (Cobos Guerra y Sánchez del Barrio, 2004).

Otras tres campanas procedentes de edificios monumentales de Medina del Campo que estudiamos hace años fueron: una importante pieza gótica procedente del monasterio de Santa Clara, que fechamos en la primera mitad del siglo xv, actualmente depositada en el Museo de las Ferias (Sánchez del Barrio, 2011c: 124-125); otra fechada en 1835, procedente de la clausura del convento de Santa María la Real de dominicas, depositada en la Fundación Joaquín Díaz, en Uruña (Sánchez del Barrio, 1999b: 104-105); y, más recientemente, una tercera fechada en 1747 que se alzaba en la capilla de la huerta del Hospital de Simón Ruiz hasta el desplome de su cubierta ocurrido el 13 de noviembre de 2014 (Sánchez del Barrio, 2018: 132-133).

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. y SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (1997): *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional: la colección Quintana en Uruña*. Valladolid, Fundación Joaquín Díaz y Caja Madrid (2ª edición, 2001).
- ALONSO PONGA, J. L. y SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (2001): «Inventario y documentación de las campanas de la comarca de Tierra de Campos y de las catedrales de Castilla y León», en *Estudios de etnología en Castilla y León 1992-1999*. Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 323-328.
- ARIAS MARTÍNEZ, M., Hernández Redondo, J. I. y Sánchez del Barrio, A. (1996): *Semana Santa en Medina del Campo. Historia y obras artísticas*. Valladolid, Junta de Semana Santa de Medina del Campo.
- BONANNI, F. (1776): *Descrizione degl'istromenti armonici d'ogni genere*. Roma.

- COBOS GUERRA, F. y SÁNCHEZ DEL BARRIO (2004), «La Artillería y Medina del Campo» en *La Artillería de los Reyes Católicos*. Salamanca, Junta de Castilla y León, pp.93-107.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M. (1996a): «De la Semana Santa medinense. Las carracas y las tinieblas» y «Más sobre las carracas y las tinieblas» en *Ayer fue la cosa*. Medina del Campo, 1996, pp. 63-64 y 65-67 (Originalmente publicados en *La Voz de Medina*, 18 y 25 de abril de 1978).
- GARCÍA SÁNCHEZ, M. (1996b): «Medina del Campo y la campana de los maragatos», en *Ayer fue la cosa*. Medina del Campo, 1996, pp. 105-108 (Originalmente publicado en *La Voz de Medina*, 26 de agosto de 1988).
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (1997): «La 'campana del concejo' y otras campanas en la torre de San Miguel», en *El Norte de Castilla*, 20 de diciembre de 1997, p. 5.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (1999 a): *Bronces sonoros. Campanas de mano*. Barcelona, Roca S.A.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (1999 b): «Campana esquilonada», en *Clausuras. El patrimonio de los conventos de la provincia de Valladolid. I Medina del Campo*. Valladolid, Diputación Provincial, pp. 104-105.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (2005): *Historia y evolución urbanística de una villa ferial y mercantil: Medina del Campo entre los siglos XV y XVI*. (Tesis doctoral) Universidad de Valladolid (2 vol).
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (2011a): «Matraca de la torre de la Colegiata de San Antolín», en *Fundación Museo de las Ferias «La Pieza del Mes» 2000-2010*. Valladolid, Diputación de Valladolid y Fundación Museo de las Ferias, pp. 58-59.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (2011b): «Matraca de la torre de la Colegiata de San Antolín», en *Passio. Las Edades del Hombre*. Catálogo de la exposición de Medina del Campo y Medina de Rioseco, pp. 392-393.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (2011c): «Campana gótica esquilonada», en *Fundación Museo de las Ferias «La Pieza del Mes» 2000-2010*. Valladolid, Diputación de Valladolid y Fundación Museo de las Ferias, 2011, pp. 124-125.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (2017): «500 años de la Campana del Concejo de Medina del Campo». <https://www.museoferias.net/wp-content/uploads/2017/08/Campana-concejo-2017.pdf>.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (2018): «Campana de la capilla de la huerta del Hospital de Simón Ruiz», en *Archivo Simón Ruiz. Comercio y finanzas en tiempos de Felipe II*. Valladolid, Junta de Castilla y León y Fundación Museo de las Ferias.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. y ALONSO PONGA, J. L. (2002): *Las campanas de las catedrales de Castilla y León*. Valladolid, Junta de Castilla y León.
- SANZ PLATERO, D. y SÁNCHEZ RIVERA, J. I. (2016): «Inventario de campanas. Colegiata de San Antolín. Medina del Campo» (5 de febrero de 2016): <http://campaners.com/php/campanar.php?numer=2741>.
- «SARA BRIS» (1887): «El Címbalo», en *El Medinense* (23 y 30 de octubre de 1887)
- SENDINO GONZÁLEZ, R. (1986): «Avisos y llamadas al vecindario medinense en su historia: Toques de campanas, pregones y bandos», en *Historia de Medina del Campo y su Tierra* (Coord. Eufemio Lorenzo). Valladolid, Ayto. de Medina del Campo y otros, t. III, pp. 567-569.

COMIDAS RITUALES DE TIPO RELIGIOSO EN EL ÁMBITO RURAL LEONÉS

RELIGIOUS RITUAL MEALS IN RURAL LEÓN

José Luis Puerto

Escritor y traductor

A José Luis Alonso Ponga

RESUMEN

Establecidas por sus propios estatutos, las cofradías celebran determinadas comidas rituales en las fiestas religiosas de sus santos patronos. De tales comidas –vigiladas y, a veces, prohibidas por la autoridad eclesiástica– contamos con datos significativos. La presencia en ellas del vino y el pan las conecta, de algún modo, con alimentos emblemáticos de la última cena, como banquete fundacional del cristianismo

PALABRAS CLAVE: Comida ritual, cofradía, cristianismo, fiesta, pan, vino.

ABSTRACT

Established by their own statutes, the brotherhoods celebrate certain ritual meals on the religious festivities of their patron saints. We have significant data about such meals, which were monitored and sometimes banned by the ecclesiastical authorities. The presence of wine and bread in them links them, somehow, to symbolic food from the last Supper, the founding banquet of Christianity.

KEY WORDS: Ritual meal, brotherhood, Christianity, festivity, bread, wine.

LAS COFRADÍAS DEVOCIONALES

El de las cofradías constituye un capítulo importante dentro de las expresiones de religiosidad popular, particularmente el de las llamadas cofradías devocionales, definidas por Gregoria Cavero –a quien seguimos en este punto– como «estructuras corporativas que acogen a individuos de diferente condición social», que cuentan con un marco

estatutario y tienen «un santo patrono protector bajo cuya titularidad se conoce a la hermandad y cuya festividad se celebra con toda solemnidad» (1992: 51).

Tales cofradías tienen dos importantes rasgos que las definen y distinguen: por una parte, el de las cargas religiosas y los servicios *post mortem* que ofrecen a sus miembros y, por otra, su protección benéfica y caritativa, ejercida en el ámbito de la sociedad en que se insertan.

Se trata también de corporaciones autónomas, sin dependencia directa ni de la esfera eclesiástica ni de la nobleza ni de los concejos. Pero, aparte de las actividades *oficiales* que recogen sus estatutos, pueden realizar otras más *oficiosas*.

Un momento de gran importancia dentro de la actividad de tales cofradías es el de las fiestas, sobre todo, el de la patronal de cada una de ellas, que –como indica Cavero Domínguez– era «iniciada el día anterior con la vigilia y prolongada hasta el tercer día después, en que normalmente se realizaba el nombramiento de oficiales para el año siguiente.» (1992: 108)

Las fiestas patronales de cada cofradía se hallaban reguladas, de modo minucioso en ocasiones, por sus reglas o estatutos. En la época bajomedieval, predominaba la celebración litúrgica. Pero, desde los inicios del siglo *xvi*, los elementos profanos comienzan a cobrar importancia, a través de elementos como toros, músicas, danzas, representaciones de autos y otros. Y es también en este momento histórico cuando cobra un especial esplendor la fiesta del Corpus Christi, que se mantendrá –con distintos altibajos– prácticamente hasta hoy mismo.

En tales solemnidades y fiestas, no pocas cofradías ofrecen un convite, refresco, colación o comida a sus hermanos cofrades, en que participan, en ocasiones, los sacerdotes que las ofician litúrgicamente (cuando no están destinados únicamente a ellos, como ocurre a veces); aspecto regulado incluso en sus estatutos o reglas, al que no se le ha otorgado –creemos– la importancia que merece, sino que ha pasado más bien desapercibido.

Nosotros vamos a abordar aquí tales comidas rituales, dentro del ámbito de la diócesis de León, a través de una serie de cofradías cristológicas, marianas y hagiográficas, fundadas y que han desarrollado su actividad en distintas localidades leonesas –en un marco temporal e histórico moderno, comprendido entre los siglos *xvii*, *xviii* y *xix*, fundamentalmente–, cuyos documentos (constituciones o reglas, cuentas anuales, así como periódicas visitas diocesanas) nos proporcionan una información significativa sobre dichas comidas rituales.

Dada la limitada extensión del trabajo, no podremos, por desgracia, particularizar referencias, ni siquiera de tipo sintético, sobre cada una de tales cofradías. Aparecerá cada una cuando su documentación nos arroje algún dato sobre la celebración de cualquier tipo de comida ritual.

En las constituciones, reglas o estatutos de algunas de tales cofradías, se alude directamente –en alguno de sus capítulos– a tales comidas o convites, de modo incluso minucioso en algún caso. En sus cuentas anuales, aparecen detallados los gastos que se realizan para la adquisición de viandas o alimentos, que se pormenorizan a veces, lo que nos permite conocer aspectos sobre la alimentación –eso sí, de los momentos festivos– del mundo rural leonés en los tiempos modernos.

Un último elemento de gran interés –documentado en las periódicas visitas de la autoridad eclesiástica diocesana– es el de los mandatos contenidos en ellas, por los que percibimos que la jerarquía eclesiástica, que ha tenido que aprobar las reglas de tales cofradías, mantiene una actitud vigilante ante sus excesos gastronómicos en concreto y, a veces incluso también, una actitud censora, cuando los gastos en tal capítulo se exceden y las comidas sobrepasan la línea de la sobriedad, ya que –tal como se razona en tales mandatos– las cofradías se apartan entonces de los fines devocionales para los que fueron creadas.

Las cofradías de la diócesis de León sobre las que basamos nuestro trabajo pertenecen a localidades de las tres grandes áreas geográficas de la misma, como son la montaña, las riberas y el páramo.

Dentro de las cristológicas, contamos con datos de las cofradías del Santísimo Sacramento o sacramentales de las localidades de Argovejo, Besande, Calzadilla de los Hermanillos, Garrafe de Torío, Gordoncillo, Grisuela del Páramo, Laguna de Negrillos, Llánaves de la Reina, Mansilla del Páramo, Matallana de Valmadrigal, Valdevimbre y Villarrodrigo de las Regueras. También –y seguimos con las cristológicas– con la del Dulce Nombre de Jesús, de Matanza; con la del Santísimo Cristo, de Garfín; y con la de la Vera Cruz, de Alcuetas.

De, entre las cofradías marianas, nos proporcionan datos las de Nuestra Señora del Pontón, en Burón, en la Montaña Oriental o área leonesa de los Picos de Europa; así como las de Nuestra Señora del Rosario, de las localidades de Villanueva del Árbo y Villarrodrigo de las Regueras, en la ribera del Torío.

Y, en fin, dentro de las cofradías hagiográficas, dedicadas a alguna santa o santo, contamos con las de San Esteba, en Villaverde de Abajo; San Julián, en Torneros del Bernesga; San Miguel, en las localidades de Gordoncillo y San Miguel del Camino; San

Román, en Cañizal; San Roque, en Robledo de Torío; Santiago, en Villafrea de la Reina; Santa Águeda, también en Villafrea de la Reina, que acabamos de indicar; Santa Ana, en Grisuela del Páramo; Santa Eugenia –una advocación que cuenta con no pocas cofradías en la diócesis, y habría que averiguar a qué se debe–, como, por ejemplo, Aviados, Bar-niedo, Barrio de Nuestra Señora, Gradefes y Palazuelo de Boñar; o, en fin, Santa Lucía, en Sabugo de Omaña.

Un muestrario que consideramos más que suficiente para la indagación que trata-mos de llevar a cabo sobre las comidas rituales en el ámbito de las cofradías devocio-nales de localidades campesinas en la diócesis de León, que caería dentro del ámbito de una vinculación que se da en todas las culturas y civilizaciones: la relación entre religión y comida.

LAS RELIGIONES Y LA COMIDA

La relación entre las religiones y la comida existe desde antiguo, es universal y pre-senta una complejidad que no ha de escapárseos. En no pocas ocasiones –como indica Perry Schmidt-Leukel, a quien seguiremos en el marco teórico que planteamos–, «en las religiones la comida y bebida llegan a formar parte del rito religioso» (2002: 10).

El cristianismo, de hecho, también, se funda en un banquete –la última cena– en el que el pan y el vino –dos productos mediterráneos, que ya aparecían en la tradición clásica de los misterios de Eleusis (la espiga, el pan) y en los ritos dionisiacos (el vino)– se sacralizan y, mediante el misterio de la transubstanciación, se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo.

En nuestras sociedades rurales, tradicionalmente, al sentarse la familia ante la mesa para comer, se rezaba por lo general una oración para bendecir los alimentos y también para dar gracias por ellos a Dios.

Tres son –según Schmidt-Leukel– los aspectos, desde el punto de vista antropoló-gico, bajo los que se han de considerar la comida y la bebida: en primer lugar, cons-tituyen una fuente de la vida de todos, dependemos totalmente de los alimentos para poder existir; en segundo lugar, a diferencia de los animales, el ser humano elabora los alimentos y prepara la comida, algo sobre lo que reflexionara lúcidamente Claude Lévi-Strauss, por ejemplo; y, en tercer lugar, la comida está ligada con el carácter social de nuestra especie.

Tal como sintetiza Schmidt-Leukel lo indicado, podemos considerar «La comida como *fuentes de vida*, la comida como *forma básica de conformación de la vida humana* y

la comida como *acto básico social*» (2002: 12). Y estos tres elementos «son también, sin duda, temas centrales en las religiones» (2002: 12).

La comida, sí, es fuente de vida, pero, en la tradición cristiana, «es Dios mismo quien se ofrece como alimento a los hombres en la forma de pan y vino» (2002: 13). Las religiones, en la medida en que pueden definirse como «camino de salvación», dan pautas al ser humano para seguir la orientación correcta, que afectan también a los alimentos, con diversos preceptos y prohibiciones sobre los mismos (abstinencias, ayunos...). Como indica Schmidt-Leukel, «en el rito religioso, la alimentación puede encontrar también un uso como expresión de *amor a Dios* o *veneración a Dios*» (2002: 17). Y también el aspecto social de la comida nos lo vamos a encontrar en casi todas las tradiciones religiosas.

Pero –como termina afirmando Schmidt-Leukel– hay un punto focal en la relación entre religión y comida: «la convicción sobre la santidad de la vida» (2002: 19), algo sobre lo que han reflexionado, entre otros, científicos de las religiones del siglo xx, como pueden ser Rudolf Otto o Mircea Eliade.

El marco teórico que, de modo sucinto, acabamos de establecer es perfectamente aplicable al empleo ritual de la comida, por parte de las cofradías, que, en el fondo, obedece –y a ello están, implícitamente, enfocados los mandatos restrictivos o prohibitivos de la autoridad eclesiástica– a enfocar o guiar «la conducta alimenticia dentro de la orientación global hacia Dios en la conformación de la vida humana» (Schmidt-Leukel 2002: 16).

Al tiempo que el empleo ritual de la comida en las cofradías no deja de ser reflejo y rememoración –a su modo– de aquel banquete fundacional del cristianismo (la última cena), en el que el pan y el vino aparecen sacralizados. Y, como iremos viendo, en todas las comidas y convites de las cofradías, la presencia del pan y del vino cobra una gran importancia e incluso, en ocasiones, son los dos únicos alimentos –como arquetipos sacralizados de la comida y la bebida– de tales convites.

CONVITES, COMIDAS, COLACIONES, REFRESCOS

La variedad de tales comidas rituales se nombra mediante diversos términos, que hemos, en primer lugar, de mostrar, para, después, tratar de darles una definición, a partir de fuentes lexicográficas clásicas, que son las que corresponden al período moderno que abordamos (siglos xvii-xix, fundamentalmente).

Los tres términos que aparecen con una mayor frecuencia son los de *comida*, *colación* y *refresco*. Pero también se encuentran presentes, en alguna ocasión, los de *convivio* o *convite*, *yantar*, *pitanzas*, *desayuno* y también *cena*.

Comencemos por el término *convite*, que, en algún caso –como ocurre con las cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Pontón, de la localidad leonesa de Burón, en los Picos de Europa–, aparece como *convidio*, cultismo con una indudable proximidad latina de *convivium*. En el *Diccionario de Autoridades*, de la Real Academia Española, se define como: «Cita o llamamiento que se hace a alguno o algunos para asistir a alguna función: como entierro, procesión, u otro regocijo» (II: 581).

El término *comida* tiene un significado muy general que englobaría los alimentos que se ingieren en el acto de comer; u otro, más restringido, que alude al almuerzo que se toma al mediodía. Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), nos indica, en este sentido, al definir *comida*: «Lo que se come; y de ordinario comida es el pasto que se hace a medio día, como cena a la noche» (1943: 342).

El *Diccionario de Autoridades*, de la RAE, redundante en lo dicho por el propio Covarrubias, cuando indica: «Se entiende comúnmente por la que se hace al medio día, cuando uno come diversidad de manjares: a diferencia de la que se hace de noche que se llama cena (II: 436).

Para el término *colación*, nos son útiles tres acepciones –por lo que matizan el concepto– que encontramos asimismo en el académico *Diccionario de Autoridades*: «El agasajo que se da por las tardes para beber, que ordinariamente consta de dulces, y algunas veces se extiende a otras cosas comestibles: como son ensaladas, fiambres, pasteles, etc.» (II: 404). «Se suele llamar cualquier género de dulce confitado» (II: 404). Y, asimismo: «Se llama también aquella parva materia que los días de vigilia o de ayuno es permitida por la Iglesia tomar, para que la bebida no haga daño por la tarde o a la noche» (II: 404).

Para el término *refresco*, hemos de recurrir de nuevo al *Diccionario de Autoridades*, que lo define como: «Alimento moderado, o reparo que se toma para fortalecerse y continuar el trabajo, o fatiga» (V: 539). Indicando que: «Se toma también por el agasajo de bebidas, dulces y chocolate, que se da en las visitas u otras concurrencias» (V: 539).

Podríamos decir, en este sentido, que *convite* alude a una invitación en general; *colación*, a una suerte de pisco-labis, como también lo es, a su modo, el *refresco*, acaso incluso más menguado que la colación; mientras que *comida* sería la que se realiza, de modo más abundante, más bien al mediodía o primer momento de la tarde.

Luego, tendríamos términos que también aparecen, como *pitanzas*; el *Diccionario de la Lengua Española* (ed. de 1984), de la RAE, nos define el término, en la acepción que más se ajusta a nuestro ámbito, como: «Ración de comida que se distribuye a los que

viven en comunidad o a los pobres» (1984: 1069). Mientras que *yantar*, que también aparece, ha de ser tomado como manjar o vianda.

PRESENCIA DE LAS COMIDAS RITUALES EN LOS ESTATUTOS U ORDENANZAS DE LAS COFRADÍAS

No disponemos de estatutos u ordenanzas de todas las cofradías de distintas localidades de la provincia de León que hemos analizado; no obstante, cuando contamos con ellos, en ocasiones, aparecen, en determinados capítulos, alusiones a comidas rituales a lo largo del año, particularmente el día de la fiesta del patrón o patrona, o también en otras señaladas fiestas del año.

Lo cual quiere decir que, si tales comidas aparecen en los estatutos u ordenanzas, que obligatoriamente habían de contar con la aprobación de la autoridad eclesiástica diocesana, la propia institución de la Iglesia aprobaba tales prácticas.

Vamos a poner algunos ejemplos de capítulos de constituciones de determinadas cofradías que aluden a las comidas rituales que analizamos. Así, por ejemplo, las ordenanzas o reglas de la cofradía del Santísimo Sacramento de la localidad de Calzadilla de los Hermanillos, cercana a Sahagún, fechadas en 1604, tienen un capítulo que indica:

Yten ordenamos que en cada un año se nombre un alcalde para que gobierne y ayude al mayordomo y que haya comida en cada un año el domingo infraoctava del Corpus entre los dichos cofrades, por su costa y escotes, y que el mayordomo que fuere en cada un año haya de buscar y aperebir lo necesario para esta comida, con aperebimiento de que el dicho mayordomo dé aviso un mes antes al cabildo, si quieren les aperebira la comida y, no lo haciendo, le lleven de pena dos libras de cera para dicha santa cofradía (AHDL, FP 1424, s. f.).

En la cofradía de San Miguel, de la localidad de San Miguel del Camino, el capítulo noveno de la regla y constituciones de tal cofradía, de 1648, se liga el refresco o colación con el fallecimiento de un hermano cofrade, cuando la cofradía asiste y lo acompaña en las honras fúnebres; refresco o colación que corre a cargo de la familia del difunto:

Ordenamos y mandamos que cuando fallesciere algún hermano cofrade, si el día de su muerte abogaren a los cofrades para que le vayan a enterrar y honrar, les haya de dar (de) derechos dos heminas de pan de trigo y dos cántaras de vino y real y medio de sardinas que se repartirá entre todos (AHDL, FP 1270, s. f.).

En Mansilla del Páramo, lugar del que también conservamos las constituciones o reglas de la cofradía del Santísimo Sacramento, fechadas en 1651, la regla decimoquinta alude a una colación que se ha de dar la víspera de la fiesta a los sacerdotes que a ella

acudan, sean o no de la cofradía, y el día de la fiesta una comida a los mismos, así como una merienda-cena (diríamos hoy), tras las vísperas del día festivo; tal como podernos advertir:

Yten ordenamos y mandamos que en cada un año... se haga y celebre fiesta del Santísimo Sacramento con la mayor devoción y solemnidad que ser pueda, a que han de asistir todos los señores sacerdotes cofrades... Por este trabajo se les ha de dar a los señores sacerdotes que se hallaren la víspera a vísperas, después de ellas, unos bocados de pan, con una tajada de queso y sus veces de vino: el día de la fiesta, así a los señores sacerdotes cofrades como a los que, no lo siendo, se hallaren presentes a la solemnidad de tan gran fiesta, se les ha de dar de comer lo mejor que se pueda, como se hace en otras partes en esta tierra: y a la tarde, después de las segundas vísperas, una colación de lechugas y cebolletas (si lo hubiere, queso, pan y vino. O lo que mejor se pueda acomodar (AHDL, FP 7387, ff. 111 v.-112 r.).

En las reglas de la cofradía del Santísimo Sacramento de Besande, fechadas en 1660, el capítulo 23 lleva el título de: «Que se junten a comer en casa del mayordomo» y dice lo siguiente:

Yten ordenamos y mandamos que el día del Corpus Christi de cada un año los hermanos de la dicha hermandad se junten a comer en casa del mayordomo que al presente fuere y para ordenar lo que se hubiere de gastar en la dicha comida el mayordomo se junte con el abad y con el frate lo que se hubiere de gastar en la dicha comida y el dicho abad le dé memorial de ello y el mayordomo no exceda en dicho gasto y sea obligado a lo traer y comprar a su costa en tiempo y valga a precio acomodado y como mejor determinen y lo mandaren el abad y demás cofrades, y el gasto que se hiciere en dicha comida se escote y pague luego entre los dichos hermanos, y, para ello y cobrar dichos escotes, si los hermanos fueren rebeldes, sean prendados y vendidas sus prendas, según de uso va declarado, y que el abad se asiente a la comida y no pagando luego a la mesa pague de pena luego media libra de cera (AHDL, FP 11299, f.10 r.).

Una de las reglas de las constituciones de la hermandad y cofradía del Santísimo Sacramento de la villa de Argovejo, fundada en 1729, alude a «La colación» e indica lo siguiente: «Yten, el Jueves Santo, al tiempo de hacer colación, se dé a cada hermano una libra de pan y un cuartillo de vino; y hayan de nombrar, antes de salir del cabildo, abad y mayordomo; y esto se cumpla, pena de doce reales, para la dicha cofradía, y de pagar además la colación de los hermanos» (AHDL, FP 11594, s. f.).

Las constituciones de la cofradía del Santísimo Sacramento de Llánaves de la Reina, en los Picos de Europa, aprobadas en 1735, dedican su vigésimo capítulo a la comida de los cofrades o hermanos en la fiesta del Corpus Christi, dando incluso una indicación, precisa y preciosa, sobre en qué ha de consistir el menú; veámoslo:

Acordose por los señores hermanos de esta hermandad del Santísimo Sacramento el nombrar dos hermanos para que determinasen en el modo que se ha de dar de comer a la hermandad el día de Corpus Christi, los que determinaron que el abad a quien le tocase la suerte corriese con la función, dando de comer a todos los hermanos, es a saber, la comida de mediodía, pan y vino, lo necesario en dicha comida, un puchero de lo que diese de sí un carnero decente, con tocino y guarniciones con los despojos del vientre, y un principio de manteca fresca, con miel y azúcar, el postre de queso de buena calidad, con la condición de que el que excediese o faltase sea castigado a voluntad del señor abad ... se determinó ... que todos los hermanos contribuyan cada uno con un real, el que ha de pagar ... ocho días antes del mencionado día del Corpus (AHDL, FP 4668, f. 8 r. y v.).

ACTITUD VIGILANTE DE LA AUTORIDAD ECLESIAÍSTICA ANTE TALES COMIDAS RITUALES

La autoridad eclesiástica diocesana que aprueba las constituciones de las cofradías y, por ello, su funcionamiento, mantiene, al tiempo, una actitud vigilante ante el funcionamiento de tales cofradías. Y, de hecho, en determinados capítulos de las constituciones sinodales se regula el funcionamiento de las mismas. Y, sobre todo, en las visitas diocesanas se dictan mandatos prohibiendo determinadas prácticas de ellas, por considerarlos contrarios a la función devocional que las cofradías tienen.

Contamos con no pocos ejemplos de tales mandatos, regulando o incluso prohibiendo –en el caso de las comidas, colaciones y refrescos que nos ocupan– tales prácticas, por ser contrarias a la verdadera misión de tales instituciones. Vamos a poner varios ejemplos, en el ámbito leonés, para que se advierta el carácter de tal actitud de vigilancia de la autoridad eclesiástica.

Las prohibiciones eclesiásticas de la realización refrescos, colaciones y comidas de las cofradías se acentúan en el siglo XVIII, que, como siglo ilustrado, hace que el nuevo espíritu moderno llegue hasta la propia Iglesia. De tal actitud ilustrada, tenemos ejemplos en el literato benedictino P. Jerónimo Feijoo. Un obispo también ilustrado, como es Cayetano Antonio Quadrillero y Mota, que fuera unos años obispo de la diócesis de León, dicta el siguiente mandato, en una visita de 1796, a la cofradía de San Julián de la localidad de Torneros del Bernesga:

En el lugar de Ardón, a 16 de octubre de 1796, el Ilmo Sr. Dn. Cayetano Antonio Quadrillero y Mota, por la gracia de Dios obispo de León,... continuando su cuarta santa visita general del partido del Páramo, hizo la de este libro de cuentas de la Cofradía de San Julián del lugar de Torneros, y habiéndolas reconocido las aprobó S.I. cuanto ha lugar en derecho, salvo error, y declaró último alcance a favor de la Cofradía doscientos treinta y nueve reales y cuatro maravedís, que cuidará el párroco se cobren y archiven según

está anteriormente mandado, y le manda S. I. no permita los gastos de colaciones, como ajenos de unas hermandades fundadas en piedad, devoción y caridad, y lo rubricó (AHDL, FP 368, f. 51 r. y v.).

En 1717, la autoridad diocesana visita la cofradía de Santa Ana, en la localidad de Grisuela del Páramo, y, fruto de la misma, nos encontramos con el mandato siguiente, relativo, sin duda, al exceso detectado en la comida: «Que moderen los gastos que tienen en comidas y bebidas y refrescos en cuanto se pudiere, no haciendo más gastos que aquellos que previenen dichas reglas» (AHDL, FP 7422, f. 4 r. y v.).

En la visita diocesana de 1740 a la cofradía de San Román, de la localidad de Cañizal, uno de los mandatos alude a que, en tal cofradía, no se ha cumplido «con lo que se les manda en la visita antecedente, gastando los caudales de dicha cofradía en gastos excesivos de comida y bebida, en grave perjuicio de dicha cofradía» (AHDL, FP 8796, s. f.), debido a lo cual, se manda al arcipreste del partido que no les pase en las cuentas anuales cantidades gastadas en tales conceptos.

En las cuentas de la cofradía de Santa Ana, de Grisuela del Páramo, aparentemente no aparecen gastos excesivos en refrescos y colaciones, pero, en la visita diocesana de 1757, aparece el siguiente mandato, por el que deducimos que sí se habría detectado algún gasto excesivo en tal concepto:

manda S. I. se eviten los excesivos en colaciones, comidas y bebidas, arreglándose en esto meramente a lo que prescriben las constituciones y, excediendo en algo, no se pase en cuenta (AHDL, FP 7422, f. 44 r.).

Ante tal actitud vigilante e incluso prohibitoria de la autoridad eclesiástica con las comidas, colaciones y refrescos de las cofradías, expresada en los mandatos de las visitas, las propias cofradías, en sus cuentas, temiendo la censura de la autoridad eclesiástica, cuando aluden a tales comidas rituales, utilizan expresiones como «un refresco moderado», o «dos refrescos moderados» (AHDL, FP 7824, s. f.) –como ocurre, por ejemplo, en las cuentas de la cofradía de San Roque, de Robledo de Torío–, para despertar en tales visitas una actitud benevolente ante la autoridad eclesiástica.

DISTINTOS MOMENTOS FESTIVOS DE LAS COMIDAS RITUALES

Las comidas, colaciones, convites y refrescos que dan las cofradías a los hermanos cofrades –aunque también, en ocasiones, están incluidos en ellos los sacerdotes y otros sujetos participantes en las celebraciones, como músicos, danzantes, comediantes, etc.– tienen lugar en las fiestas principales a las que se acoge cada cofradía.

Las cofradías sacramentales o del Santísimo Sacramento tienen como fecha de tales convites la fiesta del Corpus Christi, como ocurre, por ejemplo, con la Besande, Garrafe de Torío, Gordoncillo, Llánaves de la Reina, Mansilla del Páramo, o Villarrodrigo de las Regueras. Pero, en ocasiones, es en fechas aledañas al propio Corpus Christi cuando se celebran; así, por ejemplo, en Calzadilla de los Hermanillos, es el domingo de la infraoctava del Corpus; en Laguna de Negrillos –cofradía de gran importancia, por la magnitud de la fiesta del Corpus, tanto en el pasado como en el presente–, la colación tiene lugar en la víspera del Corpus y otra el domingo de su octava; mientras que, en Matallana de Valmadrigal, tienen lugar el viernes de la infraoctava del Corpus y el domingo después de la fiesta.

Algunas de estas cofradías del Santísimo Sacramento celebran asimismo colaciones en otras fiestas anuales. Por ejemplo, la de Argovejo, el Jueves Santo; la de Garrafe de Torío, el día de San Miguel y en Nuestra Señora de Septiembre; mientras que la de Grisuela del Páramo da un refresco en el momento en que se siembra la tierra grande de la cofradía.

Siguiendo con las cofradías cristológicas, la del Dulce Nombre de Jesús, de la localidad de Matanza, da su colación en la víspera y día de su festividad; la del Santo Cristo, de Garfín, da dos comidas y dos cenas al cabo del año; mientras que la de la Vera Cruz, de Alcuetas (sobre la que tenemos datos muy tardíos, entre 1881 y 1963, o aún más recientes), recoge del siguiente modo, en el capítulo cuarto («De las procesiones, cuándo se han de decir») de la reforma de sus constituciones, de 1881, los momentos festivos de importancia de tal cofradía:

Yten ordenamos y mandamos que para siempre jamás hayan de decirse dos procesiones, la una el día de Jueves Santo por la noche, y la otra el día de Santa Cruz al rosario, en las que se cantará, en la primera el Salmo Miserere y en la segunda el quinto diez del rosario y letanía (AHDL, FP 6968, s.f.).

No se indica explícitamente en las cuentas cuándo se producen los convites de esta cofradía. Pero sí que consistían en pan y en vino. El primero se nombra con términos como «pan», «panes», «libretas» y molletes»; mientras que, cuando se alude a los gastos de vino, se utilizan los términos de «cántaros» o «cántaras».

De entre las cofradías marianas, la de Nuestra Señora del Pontón, de la localidad de Burón, celebra sus colaciones en tres fiestas: la patronal de Nuestra Señora de agosto (la Asunción), pero también en la de Marzo (la Encarnación) y en la de Septiembre (el Nacimiento de la Virgen); participan en ellas los cofrades, los sacerdotes y están obligados también a dar un yantar en la fiesta patronal a los concejos de Valdeón, Retuerto y Sajambre.

Mientras que las cofradías del Rosario, dan un refresco el día de la fiesta, tanto la de Villanueva del Árbol, como la de Villarodrigo de las Regueras; y la de Villanueva también da sendos refrescos en la octava de los difuntos y el día de la Purificación.

La casuística de las cofradías hagiográficas, dedicadas a santos o a santas, es ya más variada y diversa. Todas ellas suelen dar comida o refresco el día de las fiestas de sus respectivos santos patronos o patronas; pero también los hay relacionados con los difuntos, como ocurre en la de San Miguel, de San Miguel del Camino; en la de San Roque, de Robledo de Torío; en la de Santiago, de Villafrea de la Reina; o en el entierro de un cofrade, como ocurre en la de Santa Eugenia, de Barrio de Nuestra Señora. La vinculación entre la muerte y las comidas rituales ofrece un gran interés y merecería la pena ser detenidamente analizada.

Como también la proliferación de las cofradías de Santa Eugenia en la diócesis de León. Aquí damos noticias de las de las localidades de Aviados, Barniedo, Barrio de Nuestra Señora, Gradefes y Palazuelo de Boñar; pero no son las únicas.

BREVE MUESTRARIO DE TIPOS DE ALIMENTOS

Uno de los aspectos de mayor interés que aparecen documentados –ya sea a través de las reglas o estatutos de las propias cofradías, o de sus cuentas anuales– es el de las relaciones de los distintos tipos de viandas o alimentos adquiridos para las comidas rituales de tales cofradías, sean del tipo que sean: comidas, cenas, colaciones, refrescos o convites.

Tales relaciones nos permiten conocer qué tipos de alimentos circulaban en el mundo rural leones y, por ello también, en el de la España del noroeste. Podríamos decir que, en tales viandas, podemos establecer dos tipos a grandes rasgos: las que producía la propia tierra, por una parte y, por otra, las que llegaban a los pueblos de fuera, transportadas por arrieros y trajineros, que las adquirían en los enclaves en que se producían y elaboraban; esto es particularmente cierto para los diversos tipos de pescados, ya fueran frescos o en salazón.

Vamos a indicar una serie de ejemplos, para que se advierta cabalmente lo que decimos. Y vamos a partir de las cofradías del Santísimo Sacramento. En el capítulo décimo quinto de las constituciones o reglas de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la localidad de Mansilla del Páramo, fechadas en 1651, se concreta la colación que ha de darse a los sacerdotes en la víspera del Corpus Christi, tras celebrar las vísperas: «unos bocados de pan, con una tajada de queso y sus veces de vino»; así como también lo que se les ha de proporcionar, en la tarde de la propia fiesta, tras la celebración de las

segundas vísperas: «una colación de lechugas y cebolletas (si lo hubiere), queso, pan y vino.» (AHPL, FP 7387, ff. 111 v. – 112 r.).

El capítulo vigésimo de las constituciones de la Cofradía del Santísimo Sacramento, de Llánaves de la Reina, fechadas en 1735, se regodea en la concreción de las viandas de la comida de mediodía que se ha de dar a los cofrades en la fiesta del Corpus Christi, cuando detalla: «pan y vino, ... un puchero de lo que diese de sí un carnero decente, con tocino y guarniciones, con los despojos del vientre, y un principio de manteca fresca, con miel y azúcar, el postre de queso de buena calidad» (AHPL, FP 4668, f. 8 r. y v.).

En la importante Cofradía del Santísimo Sacramento, de Laguna de Negrillos, encargada de organizar la fiesta del Corpus Christi –una de las más emblemáticas de la provincia de León y aun de toda la Meseta, con danzantes, comediantes, músicos, así como con caretas o máscaras y vestimentas de apóstoles y diablos–, también se nos detallan algunos alimentos empleados en las colaciones que se dan a los cofrades, la víspera de la fiesta, como también a los sacerdotes y hombres que llevan las insignias, sin excluirá danzantes, comediantes y músicos. Así, por ejemplo, en las cuentas que se dan en los años transcurridos entre 1664 y 1694, aparecen citadas las viandas siguientes: queso, tortada, tortas, confitura, rosquillas, azúcar, pan, fruta, avellanas, higos, piñones, camuesas... «y otras cosas».

La Cofradía también del Santísimo Sacramento, de Matallana de Valmadrigal, da a sus hermanos cofrades sendas comidas «del viernes y domingo después del Corpus». En las cuentas de algunos años, se detallan los alimentos. Así, por ejemplo, en las de 1716, se nos indica: «155 reales del gasto de la comida del viernes, de congrio seco y fresco, truchuela, escabeche, especias, garbanzo, merluza, aceite, vinagre, güevos, lechuga, sal y otras cosas» (AHDL, FP 7615, s. f.).

En las colaciones que da la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús, de la localidad de Matanza, a sus hermanos cofrades, en la víspera y día de la fiesta, –según las cuentas que van de 1706 a 1715, aparecen viandas como vino, castañas, aceitunas y tortada.

En la visita diocesana que, en 1738, se realiza, en Garfín, a la Cofradía del Santo Cristo, al aludir las a dos comidas y dos cenas que –según capítulo de las ordenanzas de dicha cofradía– se han de dar a sus cofrades, se ordena que se moderen los gastos destinados a ellas y que, en tales colaciones, «solo den a cada hermano lego media libra de vaca, media de carnero y media azumbre de vino, que han de comer en comunidad» (AHDL, FP 9522, ff. 65 v. – 66 r.).

Nos vamos a centrar ahora en las cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora del Pontón, una cofradía mariana de la localidad de Burón, en la Montaña Oriental leonesa,

en el ámbito de los Picos de Europa, comprendidas entre 1672 y 1679; en ellas, se nos detallan los siguientes tipos de viandas: vino, pan, queso, truchas, sardinas, carnero, pollos, carne y pescado en general, peras, especias..., para «convidio» de sacerdotes y del concejo de Valdeón, en la fiesta de Nuestra Señora de agosto.

Y, en fin, para cerrar la relación de alimentos detallados, para todo tipo de colaciones de las cofradías, lo vamos a hacer con sendas cofradías hagiográficas, dedicadas a una santa y un santo. En la Cofradía de Santiago, de Villafrea de la Reina, se concretan algunos alimentos utilizados en la comida que se da a los cofrades el «jueves después de Todos Santos». En las cuentas de 1659, nos encontramos con «un barril de escabeche, una arroba de cecina y pan y vino»; mientras que, en las de 1660, con «carneros, aves y vaca y tocino y una fanega de trigo y cinco cántaras de vino»; y en las del año siguiente, 1661, con: «carneros y una fanega de trigo y cinco cántaras de vino, gallinas, tocino y demás gasto» (AHDL, FP 4634).

Y, en la de Santa Lucía, de Sabugo de Omaña, se nos detallan los siguientes productos, utilizados para la comida del día de la fiesta de la santa, en las cuentas de 1695: pitanzas, vino, dos carneros, tocino, gallinas, trigo, queso, manteca, huevos y especias. (AHDL, FP 5376).

GASTOS COMPLEMENTARIOS

Aun no siendo abundantes ni muy explícitos, en ocasiones, en las cuentas anuales, las cofradías anotan gastos complementarios relacionados con la elaboración de las comidas, ya sean relativos a quienes las preparan, o ya también a cacharros de menajes u otros por el estilo.

Así, por ejemplo, en el capítulo del menaje, nos encontramos con que, en 1675, la cofradía del Santísimo Sacramento de Calzadilla de los Hermanillos emplea 7 reales de vellón en «una olla que se compró para la cofradía» (AHDL, FP 1424: s. f.); mientras que la cofradía también sacramental de Matallana de Valmadrigal adquiere, en 1703, otra olla, en real y medio (AHDL, FP 7615: f. 17 v.).

Siguen apareciendo las ollas que se adquieren para la preparación de las comidas en otras cofradías. Así, en Gradefes, la cofradía de Santa Eugenia, anota, en las cuentas de 1696-97, «34 reales de dos ollas que se compraron para la cofradía». (AHDL, FP: s. f.)

Mientras que, en el gasto relativo a guisanderos y guisanderas, nos encontramos, por ejemplo, con el de 25 reales «que llevaron los cocineros» (AHDL, FP 7615: f. 25 r.), tal y como se recoge en las cuentas de 1695 de la cofradía sacramental de Matallana de

Valmadrigal; uno de tales cocineros lleva, en 1702, 4 reales por su tarea; mientras que, en 1721, se gastan 8 reales «de cocina y leña» (AHDL, FP 7615: f. 57 r.).

Y no son más los gastos complementarios con los que nos hemos topado, relativos a la elaboración de las comidas y convites rituales de las cofradías; pues, así como los gastos en la adquisición de alimentos se suelen detallar, estos otros apenas aparecen, se ahí que, cuando lo hacen, creemos que merece la pena tenerlos en cuenta y hacer mención –como aquí lo hemos hecho– a ellos.

EL PAN Y EL VINO, COMO ARQUETIPOS. ALIMENTOS SAGRADOS

El pan y el vino aparecen de continuo en estas comidas rituales, sean del tipo que sean, de las cofradías. Se convierten en alimentos arquetípicos. Lo son, de hecho, ya para el cristianismo. Están presentes en la última cena, verdadero acto fundacional de esta religión. Y, a través de la transustanciación, se convierten, respectivamente, en el cuerpo y sangre de Cristo.

Como indica Gilbert Durand, en *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1992): «Toda alimentación es transustanciación» (2005: 264). Y también: «El simbolismo alimenticio [del que tanto el pan como el vino participan] está claramente contaminado por las imágenes cósmicas y cíclicas de origen agrario» (2005: 268). Imágenes cósmicas y cíclicas que, por su carácter agrario tienen que ver con la dinámica de muerte y resurrección.

Al pan, como alimento por antonomasia, se le otorga un carácter sagrado, tanto en nuestra cultura como en otras. De ahí, por ejemplo, la tradición campesina de besarlo, cuando se cae de la mesa al suelo. En la tradición cristiana, representa el cuerpo de Cristo, lo cual acentúa su sacralidad. Y, en cuanto a algunas de sus significaciones simbólicas, J. C. Cooper lo relaciona con «la vida visible y manifiesta», al tiempo que lo considera «símbolo de unión por cuanto sus múltiples cereales constituyen una única sustancia y cuando se parte y reparte es símbolo de vida compartida y unida» (2002: 138).

«El vino –reflexiona Gilbert Durand– es símbolo de la vida oculta, de la juventud triunfante y secreta. Por eso, y por su color rojo, es una rehabilitación tecnológica de la sangre.» (2005: 268) De ahí «el papel sacramental del consumo de los «vinos», no solamente entre los semitas, los cristianos y sobre todo los mandeos, sino también entre los indios de América del Sur y los germanos» (2005: 268).

Hay, sobre todo, una perspectiva que nos interesa, al abordar este carácter arquetípico y también sagrado del pan y el vino, y que no queremos dejar de lado. La plantea el

poeta romántico alemán Friedrich Hölderlin (1770-1843), en una de sus grandes elegías, la titulada «Pan y vino» (*Brot und Wein*).

Hölderlin nos dice que hemos llegado tarde al mundo, cuando los dioses ya se han marchado, vivimos, por ello, en la noche, en la falta de luz, en un total abandono («en tinieblas, / abandonados y sin dioses», 1990: 119):

Pero llegamos tarde, amigo. Ciertamente los dioses viven todavía,
pero allá arriba, sobre nuestras cabezas, en un mundo distinto.
Allí actúan sin tregua, y no parece ser que les inquiete
si vivimos o no, ¡tanto los celestiales cuidan de nosotros! (1990: 115)

Pero hemos de «permanecer despiertos mientras dura la noche» (1990: 105). Pues habrá una nueva resacralización del mundo. Como señal, los dioses nos han dejado el pan y el vino. «El pan es fruto de la tierra y sin embargo lo bendice la luz / y del tronante dios nos llega la alegría del vino» (1990: 117), indica Hölderlin.

¿Cuál es, pues, la perspectiva de Hölderlin? Hemos llegado tarde al mundo, cuando los dioses se han marchado. Es verdad. Pero nos han dejado dos señales, dos alimentos, el pan y el vino, como señales de que se producirá una nueva resacralización del mundo, de que volveremos al universo de la luz. Dionisos, Baco, nos dejó la señal del vino. Y Cristo reafirma esta señal y añade la del pan, como alimento sagrado.

Así, pues, el pan y el vino –esos dos alimentos que se toman en las comidas rituales de nuestras cofradías, tal y como hemos ido mostrando– están investidos de sacralidad, tanto en el mundo clásico (la espiga es el símbolo de los misterios de Eleusis; el vino aparece de modo abundante, como elemento de la ebriedad en los ritos dionisiacos en Grecia), como en el cristiano (el pan y el vino, en la última cena, a través de la transustanciación, se vuelven cuerpo y sangre de Cristo).

En esta perspectiva, las comidas rituales que han practicado nuestras cofradías, como modos de celebración de lo sagrado del existir, cobran otro sentido.

COFRADÍAS DE LA DIÓCESIS DE LEÓN AQUÍ DOCUMENTADAS

Indicamos, tras los nombres de las localidades, los documentos del Archivo Histórico Diocesano de León (AHDL) que hemos consultado de cada uno de ellos, dentro de la sección del Fondo Parroquial (FP), con la referencia de la cofradía a la que pertenecen.

Santísimo Sacramento o sacramentales: Argovejo (AHPL, FP 11549) – Besande (AHPL, FP 11299) – Calzadilla de los Hermanillos (AHPL, FP 1424) – Garrafe de Torío (AHPL, FP 3950) – Gordoncillo (AHPL, FP 6602) – Grisuela del Páramo (AHPL, FP 7423) – Laguna de Negrillos (AHPL, FP 10956) – Llánaves de la Reina (AHPL, FP 4668) – Mansilla del Páramo (AHPL, FP 7387) – Matallana de Valmadrigal (AHPL, FP 7615) – Valdevimbre (AHPL, FP 9411) – Villarodrigo de las Regueras (AHPL, FP 1675).

Dulce Nombre de Jesús: Matanza (AHPL, FP 6948).

Santo Cristo: Garfín (AHPL, FP 9522).

Vera Cruz: Alcuetas (AHDL, FP 6968).

Nuestra Señora del Pontón: Burón (AHPL, FP 1860).

Nuestra Señora del Rosario: Villanueva del Árbol (AHPL, FP 7798) – Villarodrigo de Las Regueras (AHPL, FP 1671).

San Esteban: Villaverde de Abajo (AHPL, FP 4932).

San Julián: Torneros del Bernesga (AHPL, FP 368).

San Miguel: Gordoncillo (AHPL, FP 6613) – San Miguel del Camino (AHPL, FP 1270).

San Román: Cañizal (AHPL, FP 8796).

San Roque: Robledo de Torío (AHPL, FP 7824).

Santiago: Villafrea de la Reina (AHPL, FP 4634).

Santa Águeda: Villafrea de la Reina (AHPL, FP 4625).

Santa Ana: Grisuela del Páramo (AHPL, FP 7422).

Santa Eugenia: Aviados (AHPL, FP 7784) – Barniedo (AHPL, FP 4582) – Barrio de Nuestra Señora (AHPL, FP 8909) – Gradefes (AHPL, FP 1977) – Palazuelo de Boñar (AHPL, FP 8530).

Santa Lucía: Sabugo de Omaña (AHPL, FP 5376).

BIBLIOGRAFÍA

- CAVERO DOMÍNGUEZ, G. (1992): *Las cofradías en Astorga durante la Edad Media*. León, Universidad de León.
- COOPER, J. C. (2002): *Diccionario de símbolos*. Trad. de Enrique Góngora Padilla. GG/México, Naucalpan (Edo. de México).
- COVARRUBIAS, S. de (1943): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española (1611)*. S.A. Horta, I.E., Barcelona.
- DURAND, G. (2005): *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Trad. de Víctor Goldstein. Madrid, FCE, Sección de Obras de Antropología.
- HÖLDERLIN, F. (1990): «Pan y vino», en *Las grandes elegías (1800-1801)*, J. Talens (versión castellana y estudio preliminar). Madrid, poesía Hiperión, 29.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1729): *Diccionario de la Lengua Castellana [Diccionario de Autoridades]*, Tomo II. Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1737): *Diccionario de la Lengua Castellana [Diccionario de Autoridades]*, Tomo V. Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984): *Diccionario de la Lengua Española*, dos tomos. Madrid, Editorial Espasa-Calpe.
- SCHMIDT-LEUKEL, P. (2002): «Santidad de la vida. Sobre la relación entre la comida y la religión», en *La religiosidad y la comida*, Schmidt-Leukel, Perry (ed.). Barcelona, Ariel, pp. 9-19.

LA EXPLOTACIÓN DE LA SAL EN VILLAFÁFILA (ZAMORA): LAS RAÍCES PREHISTÓRICAS DE UNA ACTIVIDAD TRADICIONAL

THE EXPLOITATION OF SALT IN VILLAFÁFILA (ZAMORA):
THE PREHISTORIC ROOTS OF A TRADITIONAL ACTIVITY

Germán Delibes de Castro

Universidad de Valladolid

Elisa Guerra Doce

Universidad de Valladolid

Francisco Javier Abarquero Moras

Museo de Palencia

Elías Rodríguez Rodríguez

Instituto de Estudios Zamoranos

RESUMEN

La comarca de Villafáfila fue un formidable emporio salinero durante la Edad Media. En este trabajo se reivindican los orígenes de la explotación de la sal en la zona desde el 2500 AC, coincidiendo con la plenitud de la Edad del Cobre.

PALABRAS CLAVE: Lagunas de Villafáfila, explotación de sal, Medievo, profunda tradición, orígenes prehistóricos.

ABSTRACT

During the Middle Ages, there was a flourishing salt industry at Villafáfila. In this paper, it is claimed that the origin of salt exploitation at the region starts back to about 2500 BC, during the Copper Age.

KEY WORDS: Villafáfila lagoons, salt exploitation, Middle Ages, long-lasting tradition, prehistoric origins.

1. INTRODUCCIÓN

La aspiración nada secreta de cualquier arqueólogo es actuar como un antropólogo de los tiempos pretéritos. El objetivo de ambos es el mismo, reconocer el funcionamiento de las sociedades que investigan, aunque para los arqueólogos lograrlo pueda resultar en principio más problemático por aquello de estudiar sociedades desaparecidas y, con frecuencia, ágrafas (Alcina, 1989). Pero esa, en apariencia, mayor dificultad en el desafío no resta un ápice de valor a la afirmación anterior, lo que llevó en su momento a R. G. Willey y Ph. Phillips (1958) a advertir que «la Arqueología o es Antropología o no es nada». Instalados nosotros en esta convicción y alertado José Luis Alonso Ponga, nuestro compañero de universidad y nuestro amigo hoy justamente homenajeado, de la justificación de las palabras no menos celebradas de F. W. Maitland de que «la Antropología debe elegir entre ser Historia y no ser nada» (cfr. Mair, 1981: 46), es lógico que nuestras preocupaciones, las suyas como antropólogo y las nuestras como prehistoriadores, se hayan cruzado en más de una ocasión aunque las inquietudes comunes nunca llegaran a cristalizar en un trabajo conjunto. Pero, para ser sinceros, ambos nos sentimos durante mucho tiempo concernidos y estimulados por un eslogan que se atribuye a Franz Boas –«sólo el pasado de un fenómeno cultural lo hace inteligible» (Lowie, 1946: 179)– el cual representa una resuelta invitación, si no un reto, a buscar raíces remotas, inclusive prehistóricas, para ciertos fenómenos culturales de larga duración.

Imbuidos de ese espíritu, hoy nos guía el propósito de rastrear los orígenes prehistóricos de la explotación de sal en las lagunas de Villafáfila (Zamora), una actividad y una forma de vida de acusada personalidad que, aunque prácticamente desaparecida, merece el calificativo de *tradicional* por la fuerte implantación que llegó a adquirir en determinados momentos de la Historia (Rodríguez Rodríguez, 2000). López Román (2014: 275) define los llamados «paisajes de sal» como «realidades complejas y dinámicas, compuestas por elementos naturales y culturales, materiales e inmateriales, tangibles e intangibles, consecuencia de los procesos de producción y comercialización de la sal sobre el territorio a lo largo de los siglos» y en ese sentido no cabe duda de que Villafáfila es uno de los muchos paisajes de sal existentes en la Península Ibérica (Carrasco y Hueso, 2008). Sin embargo, es preciso admitir que en nuestro caso se trata de un paisaje en franca decadencia y cada día más desdibujado, pues no en vano hace ya cinco siglos que en las salinas de Villafáfila o de Lampreana se interrumpió la actividad. De ahí, por ejemplo, que la huella del patrimonio salinero «construido», esto es, de las infraestructuras con sus edificaciones, sus pozos, sus cisternas, sus canales, sus eras etc., resulte ya prácticamente inapreciable y, en el mejor de los casos, solo susceptible de analizar con metodología arqueológica. Una de las últimas personas que tuvieron el privilegio de visualizar ese paisaje y de describirlo todavía en parte amueblado fue hace

más de un siglo don Manuel Gómez Moreno quien en el *Catálogo Monumental de la Provincia de Zamora* dice textualmente:

Su aspecto de hoy no es para olvidado: todo pajizo, como brotadas sus casas y cercas espontáneamente del suelo, y en derredor muchos edificios cuadrados rematando en cúpula, que parecen *cubbas* de moros, y no son sino refugios contra la lluvia, dispuestos en cada predio o era, y hechos con adobes y tierra amasada: visto esto en un día calmoso de verano, la ilusión de ciudad oriental es completa (Gómez Moreno, 1927: 314).

Al menos ahí se habla todavía de «eras», no otra cosa que las balsas en que se insolaban las mueras, y se reconoce la personalidad constructiva de las «capuanas» de la Edad Media, que, como veremos, fueron los edificios referenciales de cada explotación.

Todavía sería interesante que los etnógrafos comprobaran qué rastro queda entre los actuales habitantes de la antigua Lampreana del patrimonio inmaterial o intangible de la época del esplendor salinero, e inclusive de la vieja personalidad o identidad social de un colectivo humano que, por su dedicación a un oficio insólito y en las antipodas del de sus vecinos labradores –«agricultura mineral» lo llama López Román (2014: 275)–, debieron tener a gala ser muy diferentes de ellos, como sucedía a los salineros de Poza de la Sal en relación con los campesinos del resto de La Bureba (Sáiz Alonso, 1989: 9). Y tendría interés hacerlo porque las costumbres, de nuevo en la línea de lo defendido por Boas, a fuerza de repetirse se convierten en tradición y, una vez asentadas, por más que se desdibuje el contexto que propició su aparición, como sin duda es nuestro caso, difícilmente desaparecerán por completo dada su potente carga emocional (Stocking, 1968).

En resumen, el paisaje –en nuestro caso el paisaje de sal de Lampreana– es un complejo constructo cultural, una suerte de palimpsesto resultante de la interacción recurrente de los hombres de muchas generaciones con su particular medio (Ortega Valcarcel, 2000; Chevallier, 1976). Metafóricamente, podría compararse a un filtro o red que apresa y fija, en un proceso acumulativo, los posos de los comportamientos humanos representativos de cada momento de la historia. Y es precisamente en ese marco en el que nos parece importante dar cuenta de cómo los más antiguos posos del paisaje salinero tradicional de Villafáfila se remontan, como vamos a comprobar, nada menos que a la prehistoria.

2. LOS SALMENTEROS MEDIEVALES DE LAMPREANA

A) TERRITORIO Y MARCO CRONOLÓGICO. El fundamento de la actividad salinera de la comarca de Lampreana, como se conocía en el Medioevo al entorno de Villafáfila, son las salinas o

lagunas salobres que se sitúan en el extremo más occidental de la Tierra de Campos. Son un rosario de lavajos que alcanzan una extensión invernal de medio millar de hectáreas, de las que la mayoría corresponden a los tres esteros mayores: la laguna de Barillos, en los términos de Revellinos y Villafáfila, la Laguna Grande, en Villafáfila, y la laguna de Las Salinas, en el municipio de Villarrín. De origen pluvial, experimentan un fuerte estiaje en verano y deben su carácter salino en parte a los depósitos detríticos miocénicos del subsuelo, pero sobre todo a una inyección de aguas clorurado-sódicas más antiguas, que proceden seguramente de la vertiente sur de la Cordillera Cantábrica.

Se sabe con seguridad del aprovechamiento de tales aguas para la producción de sal desde el año 917 en que un documento menciona las «pausatás (los lugares donde se posaba el agua salobre para su evaporación) de Lampreana» (Yáñez, 1972, doc. 3). Pero no puede descartarse una explotación anterior, romana, valorando la posibilidad de que el nombre de Villafáfila guarde relación con la *favilla salis* o sal más fina que menciona Plinio el Viejo (*Nat. Hist.*, XXXI: 90), y asimismo considerando el hallazgo en el NE de la provincia de Zamora de una *limitatio agrorum* en la que se alude a unas *lacunas* que en este sector únicamente pueden ser las nuestras (Mayer, García y Abásolo, 1998). La actividad, de cualquier forma, se mantuvo pujante durante toda la Edad Media, hasta que en el siglo XVI desapareció abruptamente: en 1497 solo sobrevivían 12 explotaciones, la cuarta parte en 1538 y ninguna en los años 70 de esta misma centuria. Fue el final del negocio salinero de la comarca porque los intentos de Carlos III de revitalizarlo en el siglo XVIII (Fig. 1) se saldaron con un rotundo fracaso (Rodríguez, 2000: 114–154).

B) LAS FACTORÍAS Y EL PROCESO PRODUCTIVO. La unidad de explotación salinera fue la *pausata* o posada –«ubi sal operatur», precisa un escrito del siglo XI (Ruiz Asencio, 1987, doc. 1201)– a la que se denomina también *salina*. Situadas en el borde de las lagunas, su nombre alude al lugar donde se posan las mueras para la condensación y al resto de las infraestructuras de la cadena productiva: los pozos (*puteos*) para captar el agua salobre, las cisternas en las que se acumulaba, y las *eiras* y *eiratos* donde se exponían las mueras para su evaporación al sol. Esto último explica por qué la actividad salinera exigía trabajar con «cielo sereno y no turbado», esto es en el buen tiempo, a la vez que permite entender la costumbre de pagar las rentas de la sal entre San Juan y San Miguel (Rodríguez, 2000: 63–65).

Pero desde 1048 se registra también en los diplomas el término *capuana* (Herrero, 1988, doc. 534), que, si inicialmente remite a los edificios en los que se almacenaban la sal y los aperos, a la larga, en la Baja Edad Media, será el nombre por extensión de toda la factoría salinera, englobando al resto de elementos de la explotación. Siendo espacios cubiertos y al amparo de la lluvia, las capuanas debieron cobijar también otra operación de la que dan fe los documentos: la cocción de mueras. Mencionan estos, en

caso de que donde hoy se asientan media docena de ellos –Revellinos, San Agustín del Pozo, Tapioles, Villafáfila, Villarrín y Otero de Sariegos, prácticamente abandonado– se alzaban entonces cerca de cuarenta aldeas y villas surgidas en la siguiente progresión: diez en el siglo x, diecinueve en el xi y trece más en las dos siguientes centurias que fueron las de máximo auge de las explotaciones (Rodríguez, 2000: 33–60).

La sal se encontraba, obviamente, tras tanta prosperidad y es que si el producto de las salinas de Poza, Añana, Atienza o Sigüenza abastecía a las tierras de Castilla, en el oriente de la Meseta, el suministro del Reino de León corrió a cargo casi en exclusividad de Villafáfila (Rodríguez, 2006). Obviamente, se producía sal muy por encima de las necesidades locales, lo cual también tuvo repercusión medioambiental: calderas y co-cederos, como dijimos, requerían combustible y ello, aunque la cosa venía de muy atrás, se tradujo en una acentuada deforestación de Lampreana. La situación llegó al punto de que, como atestiguan algunos escritos, la leña de encina hubo de buscarse lejos de los espacios productivos, con el inconveniente en ocasiones de tener que obtenerla al otro lado del Esla y en competencia con el monasterio de Moreruela (Rodríguez, 2000: 66).

De algunos de los caminos por los que circuló la sal informa la toponimia. Por ejemplo, sabemos de la existencia en el siglo xv de «un camino ancho de los Salmenteros, que viene de Villafáfila», el cual atravesaba el valle del Salado a la altura de Torres del Carrizal para acceder a Zamora (A.H.N. Códices. L. 1184). Pero nombres similares reciben otros caminos transitados por los productores para hacer acopio de leña lejos de las factorías, caso del «que va desde Villafáfila para las azeñas de Quintos que también le llaman de Sarmenteros» entre los términos de Bretó y Granja de Moreruela (Archivo de la Nobleza. Osuna 467, 54–55).

D) EL RÉGIMEN DE EXPLOTACIÓN. Los productores de sal de la zona reciben, como acabamos de ver, la denominación de «salmenteros de Villafáfila» y entre ellos cabe distinguir a los dueños principales de las cabañas de los que hacen la sal y de los arrendatarios: «domini principales torvarum teneantur et nihilominus ipsi qui faciunt salem et qui arrendant». En el proceso productivo intervenían también criados y mozos contratados temporalmente. Y además solía ser una actividad familiar en la que los secretos del oficio se transmitían generacionalmente: existen testimonios, por ejemplo, de productores de fines del siglo xv cuyos padres, tíos o hermanos habían sido o eran también salmenteros.

Inicialmente la mayoría de las *pausat*s estuvieron en manos de pequeños propietarios que por sus nombres suponemos de ascendencia goda, árabe y leonesa (Rodríguez, 2000: 87). Pero enseguida los nobles y sobre todo las instituciones eclesiásticas se interesaron por las salinas y se hicieron con numerosas propiedades por medio de compra, presura o donación real. El monasterio de Sahagún, seguramente el mayor beneficiario,

llevó a cabo ya en el siglo X una política abierta de adquisiciones alrededor de la Salina Grande. Otro gran propietario en Lampreana fue la catedral de León, con posesiones en Villarrín y Otero de Sariegos, y a cierta distancia les seguían los monasterios de Eslonza, Moreruela o San Martín de Castañeda, aparte de la catedral de Astorga y de algún cenobio gallego como el de Sobrado (Rodríguez, 2000: 84–105). Por último, tampoco los monarcas quedaron al margen de los beneficios que rendía aquel negocio, pues tanto ellos como sus hijos tuvieron salinas propias que arrendaban. Sin embargo, los principales réditos para la corona procedían de los impuestos: el aplicado a la producción de la sal (*alvará*), y los habituales de circulación (*portazgo*) y venta de mercancía (*alcabala*) (Rodríguez, 2000: 71–77). La progresiva regulación normativa de las explotaciones salineras se materializaría a la postre en un auténtico monopolio real (Pastor, 1963) que dejó muy poco margen para la supervivencia de pequeños propietarios.

e) LA DECADENCIA. Se comienza a acusar a finales del siglo XIII y se materializa definitivamente en el XVI. La asfixia de las explotaciones de Villafáfila responde probablemente a una conjunción de factores: Tal vez influyó la pérdida de calidad de las mueras, por sobreexplotación, o la inauguración de una fase climática con niveles inferiores de insolación, puesto que desde 1350 se acreditan los efectos de la Pequeña Edad del Hielo (López Sáez *et al.* 2018: 93). Pero el factor determinante, sin duda, fueron los cambios geopolíticos producidos entonces. Por una parte, la unión de Castilla y León, en 1230, que facilitó la circulación de la sal castellana por todo el territorio del nuevo reino; por otra el avance de la Reconquista hacia el sur que propició el acceso a nuevos e importantes salines andaluces y portugueses. Un exceso de competencia que trató de repararse con medidas proteccionistas (no siempre eficaces, pues constan quejas por la entrada en la ciudad de Zamora de sal portuguesa, más barata, de contrabando), pero que finalmente arruinaría la viabilidad del salín de Villafáfila. En 1564 se ponía fin definitivamente a la actividad, siendo la última cabaña en abandonarse la del señor de la villa, Marqués de Tábara. Como se ha dicho, los intentos de rehabilitar las explotaciones en el siglo XVIII no llegaron a cuajar, e idéntico fracaso acabó cosechando la fundación en 1794 en Villafáfila de una Real Fábrica de Salitre (Rodríguez, 2000: 114–154).

3. LOS PRECEDENTES PREHISTÓRICOS DE LA EXPLOTACIÓN DE LA SAL EN EL ENTORNO DE LAS LAGUNAS DE VILLAFÁFILA

a) UNA OCUPACIÓN PREHISTÓRICA DE PARTICULAR INTENSIDAD. Los primeros trabajos de prospección arqueológica en este espacio (Rodríguez, Larrén y García, 1990), además de localizar buena parte de las factorías de sal medievales, permitieron comprobar la alta densidad, muy superior a la de otras comarcas próximas, de estaciones de signo prehistórico: un tipo de yacimientos de pequeñas dimensiones, situados en la misma orilla de los

lavajos, en zonas inundables, que proporcionan en superficie abundantes fragmentos de cerámicas a mano, pero sobre todo unos particulares restos de barro semicocido (pellas, peanas y recipientes con improntas de cestería) que despertaron el interés de algunos investigadores por su similitud con los entregados por determinados yacimientos prehistóricos del continente europeo en los que inequívocamente se beneficiaban salmueras por ignición. Tras tímidas propuestas será en los años 90 del siglo pasado, después de la primera excavación del enclave de Santioste, cuando se empiecen a leer los yacimientos de Villafáfila en términos similares (Delibes, 1993; Delibes, Salvador y Viñé, 1998; Delibes, García, Larrén y Rodríguez, 2005), dando pie a interpretar esa concentración de hallazgos como el resultado de una intensa explotación de la sal durante la Prehistoria.

Posteriores estudios sobre el terreno (Abarquero, Guerra, Delibes, Palomino y Val, 2012) vinieron a concretar la dimensión de ese fenómeno, así como a acotarlo cronológicamente. Gracias a ellos sabemos hoy que el primer auge poblacional de la comarca se produjo en tiempos calcolíticos, a lo largo de III milenio AC. Durante la primera mitad de este periodo surgen, en efecto, numerosos poblados como Valorio, El Fonsario o Pozo Moiro que, por su amplitud (hasta 12 ha) y por la relevancia de sus materiales arqueológicos, algunos importados, debieron ser lugares de indudable relieve. No es descartable que su poderío estuviera ya relacionado con la explotación de la sal, pero nuestros intentos por confirmarlo excavando en un supuesto salín de este momento, junto a la laguna de Villardón, no han tenido el resultado apetecido.

La situación cambia claramente a partir del 2500 AC, esto es, en la etapa del Vaso Campaniforme. Nuestras excavaciones en Molino Sanchón II acreditan la existencia de una estación de sal explotada por entonces, en la que abundan las típicas cerámicas decoradas con vistosos motivos incisos e impresos, rellenos de pasta blanca, propios del grupo Ciempozuelos. Sobre el papel que la citada vajilla de lujo jugó en un espacio de producción ya hemos hablado en otras ocasiones (Delibes, Guerra y Abarquero, 2016), intuyendo que su utilización tuvo que ver más que con la esfera productiva, con ceremonias propiciatorias, compensatorias e, incluso, apropiadoras.

El salto definitivo en la explotación prehistórica salinera en Villafáfila se produjo en el tránsito al II milenio AC, durante el Bronce Antiguo. Las prospecciones han permitido contabilizar hasta 30 estaciones de este momento, y tanto su posición en la orilla misma de los esteros, que denota solo fueron operativas durante el estiaje, como su reducido tamaño contribuyen a pensar en centros de explotación de sal, lo que por otra parte confirma otro extremo: entre los vestigios que entregan en superficie se encuentran los mencionados pedestales y las cerámicas de barro semicocido, a veces con improntas de cestería, que en toda Europa se conocen con el nombre de «briquetage» y que son prueba de la reducción de salmueras mediante su ebullición al fuego (Abarquero *et al.* 2012).

Más difícil de demostrar es la continuidad de las mismas prácticas en épocas prehistóricas posteriores, tanto por disminuir el número de yacimientos, como por su no absoluta inmediatez a las lagunas. Pese a plantear algunas hipótesis, no hallamos explicación definitiva a ese posible abandono de la explotación salinera, que quizás responda a procesos naturales, pues los análisis polínicos documentan una clara deforestación y cambios medioambientales por entonces (López-Sáez *et al.*, 2018).

B) LA CADENA OPERATIVA DE LA PRODUCCIÓN DE SAL EN LA PREHISTORIA. La idea de que los rasgos referidos (tamaño reducido de los yacimientos, localización orilla de los esteros, presencia de «briquetage»...) eran consustanciales a explotaciones de sal por ebullición tuvo confirmación, como hemos adelantado, en las excavaciones de hace tres décadas en Santioste (Otero de Sariegos), donde se localizaron verdaderos hornos para cocer las salmueras (Delibes, 1993; Delibes *et al.*, 1998). Pero ha sido la reactivación de los trabajos de excavación dos décadas después, tanto en Santioste como en Molino Sanchón II, lo que ha aportado una información definitiva para describir con cierto grado de detalle las cadenas operativas seguidas por las gentes prehistóricas en la obtención de esta sal de fuego. Nos referimos a cadenas, en plural, porque los restos arqueológicos se empeñan en mostrarnos que las fórmulas no fueron las mismas a lo largo de los casi mil años investigados, mostrándonos partidarios de distinguir en este sentido dos fases. La primera, del Calcolítico Final y comienzos del Bronce Antiguo (cuatro últimos siglos del III milenio y primera centuria del II), coincide con el auge del fenómeno Campaniforme, y con los inicios de su declive. La segunda se identifica ya con la plenitud del Bronce Antiguo regional, prolongándose hasta los albores del Bronce Medio. En ambos modelos parece claro que la actividad se restringiría a la época veraniega, como ocurría en las salinas de evaporación medievales, primero porque la menor pluviosidad reduciría el riesgo de ruina de las «cosechas» de sal, y segundo porque el estiaje habría hecho descender el nivel de las lagunas, algo que redundaba en una mejor concentración de sal en sus aguas (Abarquero *et al.* 2012).

B.1: MODELO PRIMITIVO. Gracias a las excavaciones de Molino Sanchón II (Villafáfila) podemos decir que los elementos involucrados en la fabricación de sal en esta etapa son fundamentalmente: pozos de captación de agua salada, balsas impermeabilizadas, «cocederos» con soportes de barro y hoyos de poste. Los pozos se excavan hasta alcanzar el nivel freático, quizás buscando salmueras con una mejor ley de sal. Y para la extracción del agua podemos imaginar un sistema sencillo a base de odres de piel anclados a pértigas que, considerando la escasa profundidad de las perforaciones, no tuvieron que ser excesivamente largas.

El líquido obtenido no tendría (no lo tiene en la actualidad) un componente salino suficientemente importante como para ser sometido directamente a su calentamiento,

por eso creemos que era volcado en las múltiples balsas documentadas. Están excavadas en el suelo, tienen diferentes tamaños y muchas de ellas se hallan convenientemente revestidas de greda, una arcilla blanquecida que sirve de base geológica al yacimiento y que tiene capacidad aislante. Su finalidad parece ser la de servir de «concentradores» de la salmuera, donde esta sufriría un primer proceso de decantación de impurezas y de enriquecimiento, de ahí que algunas de las fosas tengan una especie de receptáculo más profundo en el fondo o que otras aparezcan pareadas, pero a distinta altura y con las bocas tangentes, para permitir un trasvase del líquido entre ellas (Abarquero, Guerra, Delibes y López-Sáez, 2018).

No podemos descartar tampoco que algunas de estas cubetas sirvieran en realidad para la lixiviación de sedimentos salinos, es decir, que funcionaran como los receptáculos de estructuras aéreas confeccionadas con elementos vegetales en las que se filtraran las tierras impregnadas de sal de las orillas o del fondo de las lagunas, de manera similar a como se ha hecho de forma tradicional, y se sigue haciendo en ocasiones, en México (Castellón, 2016: fig. 28).

Tras estos primeros pasos de oreado y concentración, se llevaría el enriquecido líquido resultante (ahora podemos hablar ya sin ambages de verdadera salmuera) a los «cocederos», donde se calentaría en el interior de grandes recipientes de cerámica. Curiosamente no se trata de modelos estandarizados, puesto que no ofrecen una única morfología, dando la impresión de que se aprovechan simples cacharros de cocina especialmente resistentes al calor. Los «cocederos» de esta etapa no son más que plataformas de arcilla endurecida primero y pequeñas hondonadas de tendencia circular después, donde se deposita la leña necesaria para el fuego (Fig. 2). Las vasijas llenas de salmuera se colocan por encima, pero sostenidas y separadas del combustible por medio de unas peanas de arcilla cruda, aunque también las hay de piedra, que tienen generalmente forma troncocónica y que se disponen de tres en tres (trébedes) nada raramente dentro de pequeños hoyos circulares (horneras). El calor no tenía que ser intenso, pues el agua no debía hervir, como nos explican trabajos experimentales y testimonios etnográficos, pero necesitaba mantenerse activo durante un prolongado periodo de tiempo, por lo que era precisa una constante vigilancia durante la cual habría que ir añadiendo salmuera a medida que el agua se iba evaporando (Abarquero *et al.* 2012).

Este proceso desembocaría en una cada vez más pastosa solución dentro de las ollas, una especie de engrudo conocida en algunos lugares como «pasta de sal». Llegados a este punto, la solución habitual en otras factorías europeas prehistóricas suele ser el trasiego del producto a unos moldes confeccionados en barro crudo (el verdadero «briquetage»), dentro de los cuales se completaría el proceso de secado mediante una postrera sesión sobre el fuego. El bloque de sal queda entonces fuertemente adherido a



Figura 2: «Cocedero» de salmuera de Molino Sanchón II.

su última horma, por lo que su liberación exige su rotura, acción que tiene como consecuencia la alta concentración de cascotes de este tipo en las factorías. Estos recipientes tienen la ventaja de ser muy económicos, puesto que se confeccionan con barros sin tamizar y no precisan cocción, permitiendo, por otra parte, la modulación del producto final en panes o «quesos» homogéneos que facilitan su transporte y distribución.

En los cocederos de Molino Sanchón, sin embargo, no encontramos restos de tales moldes, salvo puntuales y discutibles ejemplares que no proporcionan una explicación satisfactoria. Podríamos pensar, entonces, que el hervido se prolongara sobre los grandes recipientes iniciales hasta acabar en una total solidificación, pero siempre nos hemos mostrado escépticos ante esta posibilidad por tres razones: porque, de ser así, el volumen de fragmentos de cerámica debería ser todavía mayor que el documentado; por el coste excesivamente elevado de amortizar en cada remesa un considerable número de vasijas que pudieran tener una vida más prolongada; y porque los bloques de sal así obtenidos, no sujetos a una modulación de tamaño o peso, tendría más dificultades de cara a la comercialización. Por ello hemos planteado la posibilidad (Guerra, Abarquero y Delibes, 2017) de que se hubieran utilizado para este último paso, es decir, para el secado final, contenedores orgánicos, bien cestos o canastos, bien estuches de fibras vegetales, como los empleados con ese propósito en Nueva Guinea (Pétrequin, Weller, Gauthier, Duffraise y Peningree, 2001) o en salinas tradicionales de México (Castellón, 2016; Robles, 2016).

Quizás una pista en pro de esta hipótesis sea la presencia frecuente en nuestros yacimientos de recipientes cerámicos con improntas de cestería que nos hablan de gentes acostumbradas a las técnicas del trenzado, a las cuales también pudieron recurrir para confeccionar esos sacos que, debidamente colgados de tendedores montados sobre postes (cuyos negativos en el suelo también son frecuentes en las áreas de cocción), servirían para conformar los definitivos y homogéneos bloques de sal.

B.2: MODELO AVANZADO. En la plenitud del Bronce Antiguo, los fundamentos del método se mantienen, puesto que la reducción de las salmueras sigue apoyándose en su evaporación por medio del fuego. Sin embargo, varían las estructuras utilizadas para ello y también, en cierta medida, los recipientes en los que se lleva a cabo. La principal novedad es la sustitución de los primitivos cocederos, poco más que grandes lares donde



Figura 3: Horno con cámara de combustión de Santioste.

de se colocaban peanas y vajijas, por verdaderos hornos con cámara de combustión (hasta 17 se han contabilizado en Santioste), lo que permitiría un mejor aprovechamiento del calor (Fig. 3). En líneas generales están excavados en el suelo, tienen tendencia alargada, sus paredes están revestidas de barro endurecido por el fuego y su suelo aparece cubierto por cenizas y trozos de cerámica. Muestran, sin embargo, distintos tamaños: más homogéneos y de disposición regular al principio (unos 2 m de longitud, entre 40 y 50 cm de anchura y entre 15 y 60 cm de altura), y más variados en los estadios superiores, donde además vemos algunos con bocas de alimentación en rampa.

No se reconocen huellas claras de una cubierta, por lo

que consideramos que, salvo algunos de reducidas dimensiones, no llegaron a tenerla. Los recipientes se podrían haber ajustado directamente entre las paredes de los hornos, aprovechando su perfil abierto, troncocónico en muchos casos, y su tamaño coincidente con la anchura de las cámaras, de manera que aquellos quedarían suspendidos con el fondo cerca del fuego, sin parrilla interpuesta, lo que permitiría un mejor aprovechamiento del calor (Abarquero *et al.* 2012).

Entre estos contenedores, además, ya no son infrecuentes los verdaderos moldes de «briquetage». Se trata de escudillas de barro grosero, semicocido y en cuyas paredes exteriores es habitual hallar huellas de trenzados vegetales que indican una confección apresurada en el interior de cestos, sin preocuparse por su consistencia y resistividad, puesto que estaban destinados a un solo uso. En el interior de estos recipientes sí podemos imaginar que tuviera lugar el secado final de las salmueras y su conversión en «quesos» de fácil comercialización.

Pese a todo, siguen siendo más habituales las vasijas de cocción completa, los mismos tipos de cocina que podemos encontrar en yacimientos habitacionales de esta época. En un caso, incluso, hemos hallado una gran olla de perfil en «S» todavía colocada sobre uno de los hornos más superficiales. Por ello nos hemos planteado la posibilidad de que en esta época los dos pasos obligados para la obtención de sal por ebullición se realizaran en el mismo escenario: los hornos de cámara alargada descritos. Inicialmente las aguas salitrosas¹ se someterían a un primer hervido dentro de las habituales vasijas domésticas de cocción completa hasta conseguir la «pasta de sal»; con posterioridad, esta sería trasvasada a los moldes de «briquetage» para terminar el proceso de secado y solidificación. Con dicho proceder se podrían preservar las primeras para posteriores usos y solo habría que destruir los segundos, cuyo coste de fabricación es muy inferior, obteniendo a cambio un producto modulado e idóneo para incorporarse a una red de intercambios económicos, mercantiles y sociales (Abarquero, Delibes y Guerra, e.p.).

c) ASPECTOS RITUALES DE LA ACTIVIDAD SALINERA EN LOS COCEDEROS PREHISTÓRICOS. Aunque el registro arqueológico ha resultado bastante elocuente a la hora de aportar información sobre los procesos tecnológicos para la obtención de sal en la Prehistoria, no en pocas ocasiones, la Antropología ha acudido en nuestro auxilio para encontrar un significado a ciertos vestigios relacionados con la cadena operativa, como hemos tenido ocasión de compro-

1 No descartamos que, como ocurría en el Calcolítico Final, antes de este primer hervido las salmueras fueran sometidas a procesos de evaporación natural, como tampoco la existencia de métodos de lixiviación, puesto que en estos contextos modernos no dejan de aparecer algunos grandes hoyos excavados en la tierra que pudieron haber servido también como balsas de decantación, aunque sus disimilares características no permiten confirmarlo.

bar. El estudio del pasado a partir de restos materiales no es tarea sencilla en ningún caso, pero la dificultad es aún mayor si de lo que se trata es de analizar los aspectos más intangibles de las sociedades pretéritas: aquellos relacionados con el mundo de las creencias. Estas se encontrarían en el último peldaño de la escala de inferencia del registro arqueológico, una propuesta desgranada por Christopher Hawkes en un artículo publicado en la revista *American Anthropologist*. Allí el prehistoriador británico reivindicaba la necesidad de que Arqueología y Antropología fueran de la mano: «Good archaeological theory demands a conjunction of methods, conjoined on a rational basis of good logic. History and Science have not to be segregated, but identified together. And that should be archeology's service to anthropology as a whole» (Hawkes, 1954: 168).

En el transcurso de las excavaciones en Molino Sanchón II y en Santioste, además de restos estrechamente relacionados con las tareas productivas, hemos podido documentar otros que fosilizan comportamientos simbólicos. Comenzando por Molino Sanchón II, la materialización de tales comportamientos se aprecia en la abundancia de recipientes campaniformes, una distintiva vajilla de carácter suntuario que se vincula a las élites sociales de gran parte de Europa a mediados del III milenio AC y que se relaciona con el consumo de bebidas alcohólicas (Fig. 4).

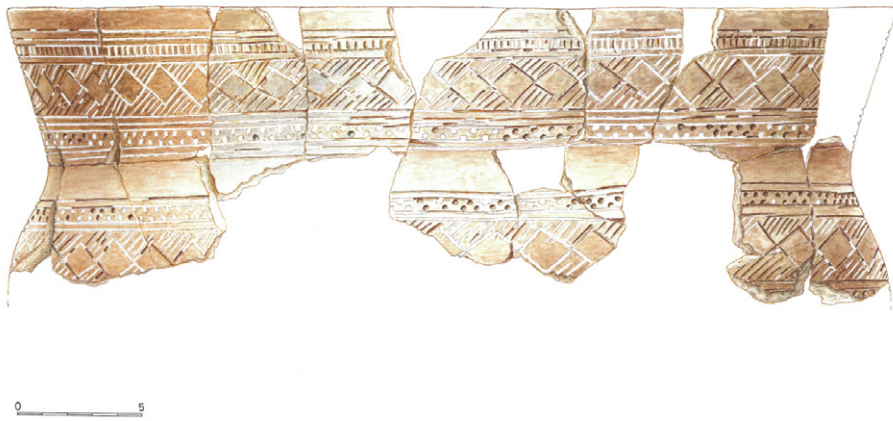


Figura 4: Gran vasija Campaniforme de Molino Sanchón II.

Descartado su papel estrictamente funcional en el procesado de la salmuera, según nos han revelado los análisis de pastas de las producciones cerámicas del yacimiento, venimos defendiendo el carácter ritual de los campaniformes en esta factoría salinera (Delibes, Guerra y Abarquero, 2016). Vendrían en apoyo de esta propuesta testimonios como los de dos de los pozos de captación de agua de la fase I, los localizados en los

sectores 1D y 1F, que contenían en su interior sendos grandes recipientes campaniformes prácticamente completos, quizás por haber sido el resultado de deposiciones deliberadas. Y aún más, pues en el caso del pozo de 1F, recuperamos huesos de animales domésticos con signos de manipulación humana, tal vez trasunto de una ceremonia comensal si se tiene en cuenta que los restos de fauna son extremadamente escasos en el yacimiento (Liesau y Daza, 2012). ¿Habrían acogido los campaniformes de Villafáfila alguna bebida alcohólica destinada a libaciones? No es algo que podamos descartar. Y en este sentido conviene recordar que los salmenteros de Vera Cruz, en México, proceden al comienzo de cada estación a bendecir una cruz que simbólicamente izan junto al manantial salado, acto que, significativamente, acompañan no solo de oraciones y de quema de incienso, sino también de la ofrenda de alimentos y de licor (Martell, 2011: 54).

Igualmente, la otra factoría prehistórica de sal aquí excavada, Santioste, de los inicios de la Edad del Bronce como vimos, fue el escenario de comportamientos rituales, que se concretan de manera muy contundente en el enterramiento de una joven, de cierto estatus social a juzgar por la riqueza de su ajuar (Delibes, 1993), y en una costosa ofrenda animal: la deposición de una ternera cuyo cuerpo (Fig. 5), en perfecta conexión



Figura 5: Pozo con el depósito de una ternera en el yacimiento de Santioste.

anatómica, fue dispuesto entero dentro de una fosa, sin que se hiciera el menor aprovechamiento cárnico de ella (Liesau, 2012: 407–412).

Este tipo de documentos no son exclusivos de los cocederos prehistóricos de Villafáfila, pues el registro arqueológico de antiguas minas y espacios metalúrgicos revela la escenificación allí de ceremonias, que se concretan en ofrendas, depósitos votivos y enterramientos (Blas, 2010; Budd y Taylor, 1995). Y de nuevo, ha sido gracias a la Antropología, como hemos sido capaces de entender la necesidad de las gentes prehistóricas de Villafáfila y de otros sitios europeos de llevar a cabo ceremonias rituales en estos espacios productivos. Efectivamente, testimonios etnográficos e históricos dan fe de que las actividades de minería y metalurgia en sociedades preindustriales tienen importantes connotaciones simbólicas y mágicas, de ahí la celebración de actos propiciatorios, en un intento por agradar a los seres del inframundo y las divinidades protectoras de los minerales, al considerar que se profana sus dominios para robar a la *petra genatrix*, que decía el sabio Mircea Eliade (1959), unos frutos todavía sin madurar.

4. LA ACTIVIDAD SALINERA EN VILLAFÁFILA: UNA ACTIVIDAD TRADICIONAL

Remontándose la actividad salinera en Villafáfila al menos al Calcolítico avanzado, a partir del Bronce Medio se observa un declive, circunstancia que, como ya se ha mencionado, pudiera tener que ver con un cambio en las condiciones climáticas, más húmedas y menos propicias para el negocio. Sin embargo, ello no significa que, a menor escala, no se siguieran aprovechando las aguas salobres con otros métodos extractivos que han dejado menor huella. De hecho, sospechamos que los más arriba mencionados documentos de época romana, la *limitatio* de Fuentes de Ropel y ciertas versiones sobre el origen del topónimo de Villafáfila en la *favilla salis*, la sal pura de Plinio, podrían ser solo pequeños óculos por los que, al menos de forma intermitente, esta actividad asomara su rostro. Quizás por ello también tras la debacle de las «pausatás» medievales, llevadas a la ruina fundamentalmente por los cambios políticos, se producen intentos de nuevos aprovechamientos en tiempos de Carlos III o con la última instalación de una fábrica de salitres (Rodríguez, 2000). Además de todo ello es inevitable imaginar cierta pervivencia de la actividad, aunque solo fuera de forma puntual y para uso no comercial en las sociedades tradicionales. ¿Cómo entender si no el mencionado testimonio de Gómez Moreno a principios del siglo xx?

Por tanto, de alguna manera, la actividad salinera siempre ha estado presente en Villafáfila, y el aprovechamiento de tan preciado elemento, en muy diferentes facetas, se ha mantenido en la línea del tiempo, por más que las evidencias arqueológicas o documentales resulten bastante esquivas para ciertos momentos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABARQUERO MORAS, F. J., DELIBES DE CASTRO, G. y GUERRA DOCE, E. (e.p): «Notas sobre la trayectoria y la tecnología en los cocederos de sal prehistóricos de las Lagunas de Villafáfila (Zamora, España)», en *3rd International Congress on the Anthropology of Salt*, 12–15 September, 2018, *Añanako Gatz Harana Fundazioa/ Fundación Valle Salado de Añana, Gesaltza Añana/ Salinas de Añana*.
- ABARQUERO MORAS, F. J., GUERRA DOCE, E., DELIBES DE CASTRO, G. y LÓPEZ SÁEZ, J. A. (2018): «La explotación de la sal durante la Prehistoria en las Lagunas de Villafáfila (Zamora): Los cocederos de Molino Sanchón II y Santioste». *Cuaternario y geomorfología: Revista de la Sociedad Española de Geomorfología y Asociación Española para el Estudio del Cuaternario*, nº 31 (1–2), pp. 7–24.
- ABARQUERO MORAS, F. J., GUERRA DOCE, E., DELIBES DE CASTRO, G., PALOMINO LÁZARO, A. L. y VAL RECIO, J. M. del (2012): *Arqueología de la Sal en las Lagunas de Villafáfila (Zamora): Investigaciones sobre los cocederos prehistóricos*. Investigaciones Arqueológicas en Castilla y León, Monografías 9, Junta de Castilla y León, Valladolid.
- ALCINA FRANCH, J. (1989): *Arqueología antropológica*. Akal Universitaria, Madrid.
- BLAS CORTINA, M. A. de (2010): «El expolio del subsuelo y las prácticas rituales en la minería prehistórica: a propósito del hallazgo de esqueletos humanos en las explotaciones de cobre en Asturias» en *Cobre y oro. Minería y metalurgia en la Asturias prehistórica y antigua*, J. A. Fernández-Tresguerres (ed.), Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo pp. 126–169.
- BUDD, P. y TAYLOR, T. (1995): «The faerie smith meets the bronze industry: magic versus science in the interpretation of prehistoric metal-making», *World Archaeology*, nº 27(1), pp. 133–143.
- CARRASCO VAYÁ, J. y HUESO KORTEKAAS, K. (2008): *Los paisajes ibéricos de la sal: las salinas de interior*. Fundació Territori i Paisatge, Barcelona.
- CASTELLÓN HUERTA, B. (2016): «Los estudios antropológicos de la sal en México en los últimos 20 años, resumen y perspectivas», *Arqueología*, nº 53, pp. 141–159.
- CHEVALLIER, R. (1976): «Le paysage, palimpseste de l'Histoire. Pour une Archéologie du paysage». *Melanges de la Casa de Velázquez*, nº 12, pp. 503–510.
- DELIBES DE CASTRO, G. (1993): «Sal y jefaturas: Una reflexión sobre el yacimiento del Bronce Antiguo de Santioste en Villafáfila, Zamora». *Brigecio. Revista de Estudios de Benavente y sus Tierras*, nº 3, pp. 33–46.
- DELIBES DE CASTRO, GARCÍA ROZAS, R., LARRÉN IZQUIERDO, H. y RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, E. (2005): «Cuarenta siglos de explotación de sal en las lagunas de Villafáfila (Zamora): de la Edad del Bronce al Medioevo», en *Primera Trobada Internacional d'Arqueologia envers l'Explotació de la Sal a la Prehistoria*, Archaeologia Cardonensis, I, A. Figuls y O. Weller (eds.), Cardona, pp. 111–144.
- Delibes de Castro, G., GUERRA DOCE, E. y ABARQUERO MORAS, F. J. (2016): «Rituales campaniformes en contextos no funerarios: la factoría salinera de Molino Sanchón II (Villafáfila, Zamora)». *ARPI (Arqueología y Prehistoria del Interior Peninsular)*, nº 04 (Extra), pp. 286–297.

- DELIBES, G., SALVADOR, M. y VIÑÉ, A. I. (1998): «Santioste, una factoría salinera de los inicios de la Edad del Bronce en Otero de Saregos (Zamora)», en *Minerales y metales en la Prehistoria Reciente: algunos testimonios de su explotación y laboreo en la Península Ibérica*, Studia Archaeologica, 88, G. Delibes (coord.). Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 155–198.
- ELIADE, M. (1959): *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial, Madrid.
- GÓMEZ MORENO, M. (1927): *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora (1903–1905)*, Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, Madrid.
- GUERRA DOCE, E., ABARQUERO MORAS, F. J. y DELIBES DE CASTRO (2017): «Una nueva propuesta sobre el moldeado de la sal en la factoría prehistórica de Molino Sanchón II (Villafáfila, Zamora)», en *Miscelánea en homenaje a Lydia Zapata Peña (1965–2015)*, J. Fernández Eraso, J. A. Mujika Alustiza, A. Arrizabalaga Valbuena y M. García Díez. (coords). Universidad del País Vasco, Vitoria, pp. 471–494.
- GUERRA, E., ABARQUERO, F. J., DELIBES, G., PALOMINO, A. L. y DEL VAL, J. M. (2012): «Das Projekt 'Salzarchäologie' der lagunen von Villafáfila (Zamora). Ausgrabungen in den Prähistorischen Salzsieden Molino Sanchón II und Santioste». *Madridrer Mitteilungen*, nº 53, pp. 85–133.
- HAWKES, C. (1954): «Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World». *American Anthropologist*, nº 56, pp. 155–168.
- HERRERO DE LA FUENTE, M. (1988): *Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (León)*. Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, León.
- LIESAU, C. (2012): «La fauna de la factoría de sal de Santioste, Villafáfila (Zamora)», en *Arqueología de la Sal en las Lagunas de Villafáfila (Zamora): Investigaciones sobre los cocederos prehistóricos*. Investigaciones Arqueológicas en Castilla y León, Monografías 9, F. J. Abarquero Moras, E. Guerra Doce, G. Delibes de Castro, Á. L. Palomino Lázaro y J. M. del Val Recio (eds.), pp. 399–419.
- LIESAU, C. y DAZA, A. (2012): «La fauna de Molino Sanchón II», en *Arqueología de la Sal en las Lagunas de Villafáfila (Zamora): Investigaciones sobre los cocederos prehistóricos*. Investigaciones Arqueológicas en Castilla y León, Monografías 9, F. J. Abarquero Moras, E. Guerra Doce, G. Delibes de Castro, Á. L. Palomino Lázaro y J. M. del Val Recio (eds.), pp. 383–398.
- LÓPEZ ROMÁN, M. E. (2014): *Paisajes de la Sal en Andalucía*. Colección Tesis Doctorales de la Universidad Politécnica de Madrid, Madrid.
- LÓPEZ-SÁEZ, J. A., ABEL-SCHAAD, D., IRIARTE, E., ALBA-SÁNCHEZ, F., PÉREZ-DÍAZ, S., GUERRA-DOCE, E., DELIBES DE CASTRO, G. y ABARQUERO MORAS, F. J. (2018): «Una perspectiva paleoambiental de la explotación de la sal en las Lagunas de Villafáfila (Tierra de Campos, Zamora)». *Cuaternario y geomorfología: Revista de la Sociedad Española de Geomorfología y Asociación Española para el Estudio del Cuaternario*, nº 31 (1–2), pp. 73–104.
- LOWIE, R. H. (1946): *Historia de la Etnología*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MAIR, L. (1981): *Introducción a la Antropología Social*. Alianza Universidad, Madrid.

- MARTELL CONTRERAS, M. L. (2011): «The saltmakers of Soconusco and Benito Juárez: an interpretation of ethnoarchaeological data from the perspective of gender and identity», en *Archaeology and Anthropology of Salt: A Diachronic Approach. Proceedings of the International Colloquium, 1–5 October 2008, Al. I. Cuza University (Iași, Romania)*, British Archaeological Reports International Series 2198, M. Alexianu, Weller, O., Curc, R. G. (eds.). Archaeopress, Oxford, pp. 49–55.
- MAYER, M., GARCÍA, R. y ABÁSULO, J. A. (1999): «El bronce de Fuentes de Ropel (Zamora)». *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LXIV, pp. 161–174.
- ORTEGA VALCÁRCCEL, J. (2000): «El paisaje como construcción. El patrimonio territorial». *DAU. Debats d'Arquitectura i Urbanisme. Revista de la Demarcació de Lleida del COAC*, nº 12, pp. 36–46.
- PASTOR DE TOGNERI, R. (1963): «La sal en Castilla y León. Un problema de la alimentación y del trabajo y una política fiscal (siglos X–XIII)». *Cuadernos de Historia de España*, nº 37–38, pp. 42–87.
- PÉTREQUIN, P., WELLER, O., GAUTHER, È., DUFFRAISSE, A. y PININGREE, J. F. (2001): «Salt spring exploitation without pottery during Prehistory. From New Guinea to the French Jura», en *Ethno–Archaeology and its Transfers*. British Archaeological Reports, International Series 983. S. Beyries y P. Pétrequin (eds.). Archaeopress, Oxford, pp. 37–65.
- ROBLES GUTIÉRREZ, V. (2016): *Método de extracción de la salina de Itxapa*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, E. (2000): *Historia de las explotaciones salinas en las Lagunas de Villafáfila (Zamora)*. Cuadernos de Investigación Florián de Ocampo, 16. Zamora.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, E., LARRÉN IZQUIERDO, H. y GARCÍA ROZAS, R. (1990): «Carta Arqueológica de Villafáfila». *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo*, pp. 33–76.
- RUIZ ASENCIO, J. M. (1987): *Colección Documental de la Catedral de León. III. (986–1031)*. Col. Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, León.
- SÁIZ ALONSO, E. (1989): *Las salinas de Poza de la Sal*, Simancas Ed., Burgos.
- SANZ, F. J. y VIÑÉ, A. I. (1991): «Prado de Los Llamares, Villafáfila. Excavación arqueológica de urgencia». *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo*, Zamora, pp. 33–45.
- STOCKING, G. W. (1968): «Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective». En *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 195–234.
- WILLEY, G. R. y PHILLIPS, Ph. (1958): *Method and theory in American Archaeology*. University Chicago Press, Chicago.
- YÁÑEZ, Cifuentes, M. P. (1972): *El Monasterio de Santiago de León*. Centro de Estudios de San Isidoro, León.

CUESTIÓN DE MAQUILAS: DIFERENCIA ENTRE MOLINO Y FÁBRICA DE HARINAS

A MATTER OF ‘MAQUILAS’: DIFFERENCE BETWEEN THE TERMS MILL AND FLOUR FACTORY

Javier Revilla Casado

Universidad de León

RESUMEN

En español existen dos términos para designar a los establecimientos donde se molitura el cereal: los molinos y las fábricas de harinas. ¿Por qué esta diferencia? Erróneamente suele identificarse su distinción en aspectos tecnológicos, asociando molino al artefacto que emplea piedras para molturar, mientras que las fábricas de harinas se relacionan con grandes edificios industriales donde se emplean los rodillos laminadores o molinos de cilindros.

En este artículo vamos a detallar que la evolución técnica no tiene que ver con la distinción de vocablos, siendo razones económicas las que separan ambos sistemas de producción. Con el capitalismo surge una nueva forma de comerciar con un producto básico como es el trigo –los cereales panificables en general–, apareciendo la burguesía harinera, el sistema fabril y el total intercambio en moneda.

A pesar de que esta práctica industrial se fue imponiendo y logró adquirir cada vez más poder, no acabó con el sistema tradicional que pasó a denominarse «molino maquilero», es decir, aquel oficio y artefacto en el que el cereal se transforma en harina a cambio de un porcentual pago en especie, la llamada «maquila».

PALABRAS CLAVE: molino, maquila, fábrica de harinas, trigo, pan.

ABSTRACT

In Spanish there are two different terms to describe the establishments where the cereal is ground: the mills and the flour factories. Why this difference? Mistakenly, it's

common to identify its distinction in terms of technological aspects, associating mill to the instrument that uses stones to grind, while flour factories are related to large industrial buildings where rollers or cylinder mills are used.

In this article we will detail that the technical evolution has nothing to do with the distinction of words, being economic reasons the ones that separate both production systems. With Capitalism, a new way of trading a basic product such as wheat -bread cereals in general- arises, giving rise to the flour bourgeoisie, the factory system and the total exchange in currency.

Although this industrial practice became more and more prevalent and achieved increasing power, it did not put an end to the traditional system that came to be known as 'molino maquilero' ('maquilero mill'), that is, the trade and tool in which cereal is transformed into flour in exchange for a percent payment in kind, the so-called 'maquila' (Spanish word to refer to the payment in kind which was delivered in exchange for grinding the grain).

KEY WORDS: mill, 'maquila' (*mill-soke* in England or *banalité* in France), flour factory, wheat, bread.

[...] *Vengo de moler, morena
de los molinos de arriba;
dormí con la molinera,
no me cobró la maquila. [...]*

Canción popular

Sin duda el molino es una de las principales máquinas de la humanidad, pasada y presente, utilizada para moler el grano y obtener la harina con la que elaborar el pan u otros productos alimenticios. Pero para realizar esta función actualmente en nuestro idioma tenemos dos denominaciones que a continuación vamos a explicar.

Molinos y fábricas de harinas, ¿por qué tenemos en castellano esta distinción terminológica? Salvo en portugués¹, que sepamos en otros idiomas no existe dualidad nominal: todo son *mills* en Inglaterra o Estados Unidos, *moulins* en Francia, *mühlen* en Alemania...

Un error habitual al hablar o escribir de los molinos es atribuir una diferenciación tecnológica entre los conceptos «molino» y «fábrica de harinas». Suele denominarse

1 Ciertamente en portugués existen también las denominaciones *moinho* y *fabrica de moagem* que interpretamos se debe a la misma distinción que en español.

molino al establecimiento que utiliza piedras para moler y *fábrica de harinas* al que incorporó una tecnología más moderna y moltura mediante cilindros metálicos. Esta simplificación es completamente errónea, como vamos a detallar en este artículo.

La distinción entre «fábrica de harinas» y «molino» es de tipo económico. La primera es una industria en todo el sentido capitalista de esta palabra, siendo propiedad de un empresario o sociedad mercantil que adquiere la materia prima, la transforma y vende el producto resultante, es decir, compra el trigo, lo muele para obtener la harina y vende ese producto o incluso uno todavía más elaborado, el pan cocido, obteniendo un beneficio económico de tal proceso. Las fábricas de harinas son resultado por tanto de la Revolución Industrial.

El concepto molino viene de un periodo pre-capitalista. Los edificios donde se molía en las edades Media o Moderna por lo general no eran de un propietario único, salvo casos puntuales. Y, lo más importante, el trabajo realizado por el molinero o la molinera se cobraba en especie: la famosa *maquila*. Pero, curiosamente, pese a la irrupción de la Revolución Industrial y la implantación del Capitalismo, los molinos como tal se mantuvieron, han sobrevivido hasta el presente, denominándose «molinos maquileros» precisamente para acentuar su carácter.

En este artículo vamos a desarrollar lo que acabamos de resumir en esta introducción, haciendo una mirada especialmente detallada para el periodo de la posguerra española (1937-1953).

RAZÓN Y ORIGEN DE LA MOLINERÍA

La harina de trigo y otros cereales se obtiene del interior de su semilla (*endospermo*) por lo que es necesario molerla, es decir, romper la dura cáscara externa (*gluma*) y separarla (pasa a llamarse *salvado*). Para hacerlo, además de emplear nuestros propios dientes (de *moler* deriva el nombre de nuestras *muelas*), los seres humanos hemos desarrollado distintos útiles a lo largo de nuestra existencia, genéricamente llamados *molinos*.

Las herramientas más sencillas y primitivas que se utilizaron para moler son machacadores (cuencos, morteros...) sobre los que se situaban las semillas de cereal para aplicarles percusión o presión. Más eficiente que lo anterior es realizar fricción entre dos piedras, situando los granos entre ambas. Una piedra permanece fija (*moldera* o *metate*) mientras que la otra es móvil (*rodillo*, *mano* o *mazo*). La evolución de este último gesto o movimiento es la esencia de la molinería. Este proceso es tan importante que la palabra trigo procede en latín de *atritum*, que significa «frotar» o «triturar».

Las innovaciones introducidas a partir de ese punto son meramente mecánicas, para permitir aumentar progresivamente el tamaño de los molinos o sustituir al ser humano como motor o fuente de energía por otros: animales (*sangre*), agua, viento, carbón/vapor, combustión interna o electricidad.

MOLINOS MANUALES

DE VAIVÉN. El artefacto más difundido y específico para la molienda de semillas durante la Prehistoria, especialmente desde el Neolítico, fue la «moldera» o «molino manual de vaivén», también denominado «molino barquiforme» o «navicular» por la forma de su perfil. Se trata sencillamente de una piedra dura, lisa, ligeramente cóncava, de tamaño variable pero generalmente no superior al medio metro de largo. Esta pieza estacionaria se situaba sobre el suelo, sujeta por un único individuo entre sus piernas, en postura arrodillada. Sobre ella se colocaba un puñado de cereal y se trituraba con el elemento activo (*mano* o *rodillo*), deslizándolo con las manos, realizando el movimiento de vaivén que le da nombre.

CIRCULAR PLANO. También suele denominarse a este útil como «molineta griega» ya que legendariamente se atribuye su invención al monarca lacedemonio Myletas. En la Península Ibérica y concretamente en el valle del Duero se generalizó con la celtiberización (Segunda Edad del Hierro), y especialmente tras la romanización. El «molino circular» está formado por dos piedras cilíndricas (también llamadas *ruedas* o *muelas*). Inicialmente siguió siendo impulsado de manera manual, constando de dos partes muy parecidas en cuanto a forma y tamaño, aunque con diferencias derivadas de su función. Sobre la muela inferior, que permanece fija, se hace girar una superior, la cual presenta orificio por el que se introduce el puñado de cereal que se va a moler entre ambas. A la piedra estacionaria se denomina *solera*, *durmiente* o *meta* (en latín), mientras que la que fricciona sobre ella recibe el nombre de *volandera* o *catillus* (en latín), siendo el *ojo* la abertura por la que entra el trigo. Para mover la muela volandera es necesario aplicar un movimiento de manivela que se consigue por medio de una o varias asas de madera que se insertarían en distintos agujeros.

CIRCULAR POMPEYANO. Durante la época romana, aunque existieron molinos hidráulicos (Palomo Palomo y Fernández Uriel 2006–2007) y quizá eólicos, predominaron los movidos «a sangre», bien por animales, bien por personas. Conocemos varias denominaciones latinas para este tipo de molinos: *pistrinum* (denominación general), *mola asinaria* (movido por burros), *mola iumentaria* (movido por caballos) o *mola trusatilis* (movido por personas).



Pistrinum o molino romano de Astorga (León), tipo «pompeyano» o «reloj de arena».
Museo de los Caminos. Foto del autor.

El más característico de los molinos romanos «de sangre» es el que tiene forma de reloj de arena. Asentado sobre una *meta* con forma cónica, el *catillus* no simplemente encaja sobre la anterior adquiriendo la forma convexa, sino que esta se duplica de tal modo que otro gran hueco cónico queda hacia arriba, haciendo las veces de tolva para recoger el grano a moler; por ello algunos autores lo denominan *molino de doble embudo*. Se conocen piedras de este tipo por todo el ámbito romanizado, pero en Ostia y en Pompeya se conservan además in situ, en las ruinas de los edificios que los acogieron y junto a los hornos para cocer el pan; por esta razón a esta tipología se suele llamar también *molino pompeyano*. Por supuesto existen evidencias arqueológicas en la Península Ibérica, aunque nosotros por cercanía solo citaremos el *pistrinum* que se conserva en el Museo de los Caminos de Astorga (León), realizado sobre gneis y con unas medidas aproximadas de 75 cm, tanto en base como en altura, datándose en el siglo II d.C. (Revilla Casado 2013a: 494).

EVOLUCIÓN MEDIEVAL

El tamaño de los molinos manuales prehistóricos y protohistóricos era similar. En época clásica aumentaron sus dimensiones, requiriendo por ello más energía para su



Pareja de muelas o piedras de un molino harinero, *solera* y *volandera*, esta levantada gracias a la *cabria* para su *picado*. Foto del autor.

movimiento. Tras la desintegración de Roma se intensificó el interés por la aplicación a los molinos de distintas fuentes de energía, ya fuesen animales o las proporcionadas por el agua y el viento.

A lo largo de la Edad Media destacará el uso de la fuerza hidráulica, de la que ya hay importantes evidencias en épocas precedentes, pero cuya evolución a partir de ahora permitirá la multiplicación de los molinos, un desarrollo que Marc Bloch (1935 y 1952) equiparó a la revolución ocasionada siglos después por la máquina de vapor. En la Inglaterra del siglo *x* el *Domesday Book* recoge 5.624 artefactos hidráulicos, siendo su uso mayoritario el de molinos harineros y teniendo como base tecnológica la llamada *rueda vitruviana*. Para mejorar la eficiencia mecánica de los molinos se desarrollarían también los engranajes, las poleas y otras novedades tecnológicas. En el contexto medieval es importante reseñar la invención de la «collera rígida» que facilitó el tiro por medio de équidos, aplicado no solo al arrastre de carros o arados, sino también de piedras de molino en las tahonas.

En cuanto a las muelas de piedra, constatamos la vuelta a los perfiles planos y a la igualación de las parejas, con las diferencias ya expuestas para el caso de la volandera y su ojo, en la que además se generaliza la lavija, un mecanismo para accionarla por fuerza hidráulica que se constata por dos huecos rectangulares junto al ojo, a veces con forma de alas de mariposa, que ya tiene precedentes en época romana.

Lo más evidente es el aumento de tamaño de las piedras, pues ya hacia el siglo XI-XII se alcanzan los 1,30 metros de diámetro, que será la medida habitual hasta el presente; en la cronología citada se ha documentado un caso con dichas dimensiones en el Castro de los Judíos de León (Avello y Sánchez-Lafuente 2015: 226), aunque también hay evidencias de muelas medievales en otros yacimientos leoneses cuyo diámetro es de 0,90 metros (Revilla Casado 2013a: 496).

En España, la legislación visigoda recopilada en el *Fuero Juzgo* incide en la importancia de los molinos, que trataron de protegerse ante los hurtos. Robar un artefacto molinar se penaba entonces con cien azotes, pero también se destaca la importancia del agua como fuente de energía lo cual motivará desde entonces muchos pleitos por ríos, canales y presas, gracias a los cuales hoy conservamos bastante documentación medieval y moderna.

Respecto a los molinos eólicos hay menos fuentes, ya que el aprovechamiento del viento no se prestaba a control o encauzamiento. Uno de los primeros testimonios de molinos de viento en el actual territorio español sería el proporcionado por Al-Himyari a finales del siglo XIII, quien lo menciona en Tarragona (González Tascón 1987: 39). En otros ámbitos como Alemania o los Países Bajos, los molinos de viento tuvieron también un gran desarrollo hacia el siglo XII. En la corona de Castilla la reina Isabel la Católica otorgó en el año 1478 el primer privilegio de invención (patente) conocido, a Pedro Alzor, por 20 años sobre un sistema «de moler pan, asy de agua como de [h]ombres, o fuerza de bestias o de viento»².

INNOVACIONES MODERNAS

A partir del siglo XVI se inicia una nueva era, también en la molinería. En la Península Ibérica se observa un gran aumento del número de molinos, calculándose que solo en el territorio que hoy ocupa Castilla y León se alcanzaría por aquel entonces una cifra estimada de 6.000 artefactos transformadores del cereal en harina (García Castellón

2 España. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de Simancas. *Patente de invención de molinos a Pedro de Alzor, médico y físico de la reina*. RGS, LEG, 147802,26. Transcrito por Nicolás García Tapia (1997).

1997: 56). Existió también un notable interés por mejorar los cauces para el riego, la navegación y el movimiento de máquinas industriales, y se dieron importantes mejoras tecnológicas en los molinos. Destacó el inventor y relojero real Juanelo Turriano con el tratado *Los veintiún libros de los ingenios y de las máquinas*, cuyo tomo 11 lo dedica a los molinos.

Lo que más cambia no afecta tanto a las piedras de moler sino al posterior proceso de cernido o separación de la harina y el salvado. El afán por lograr harinas más finas llevó a mejorar su tamizado, creándose cedazos cada vez más complejos. Así, al menos desde el siglo xvi tenemos ya constancia de la existencia de cernedores mecánicos, pues en un manuscrito de Pedro Juan de Lastanosa, realizado entre 1564 y 1575, aparece un modelo al que el autor otorga origen italiano, formado básicamente por una gran manga de tela que giraría por medio de una manivela. El proceso de cernido se irá perfeccionando en el siglo xvii por ingenieros franceses, siendo especialmente destacables las novedades introducidas por Müller en 1616 y Pigneault en 1660.

También debe citarse que en 1606 el español Jerónimo de Ayanz patentó por primera vez un molino de cilindros metálicos (García Tapia y Carricajo Carbajo 1990 :34), anticipándose 250 años al llamado *sistema austrohúngaro* del que luego hablaremos. Sin embargo, esta centuria sería de decadencia en el ámbito hispano, lo cual se consolidaría en el xviii, cuando ya se constata una plena dependencia tecnológica del extranjero en la molinería.

LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Aunque elaboren un mismo producto, el molinero y el fabricante de harinas son completamente distintos. Tras la Revolución Industrial entra el juego la llamada «burguesía harinera», término acuñado por Celso Almuiña (1989) y que refiere a un empresario industrial, en sentido capitalista, el cual compra el trigo (o incluso lo produce en sus propias fincas), sus obreros lo transforman en la instalación fabril de su propiedad, y vende la harina a las panaderías a un precio lo suficientemente elevado como para obtener beneficios. Hubo casos incluso en los que el mismo empresario o sociedad capitalista cerraría el ciclo con la panificación y la venta del producto final al consumidor.

El origen de esta burguesía capitalista harinera está obviamente en la primera Revolución Industrial, por lo tanto, como poco nos remontamos al siglo xviii y, desde luego,



Imagen de la fábrica de harinas de Armunia (León), derribada en 2014. Tenía 6 alturas sobre la presa del Bernesga, correspondiendo los dos primeros pisos (color blanco) al primitivo molino. Foto del autor.

incluye todo el siglo XIX y posteriores³. Con ello queremos poner en evidencia que estamos viendo un cambio anterior a los inventos tecnológicos del molino de cilindros o del *plansichter*, que comentaremos después. Por tanto, no podemos atribuir a las máquinas la diferenciación entre molino y fábrica de harinas, pese a que, evidentemente por su mayor poder adquisitivo, los grandes industriales fuesen quienes primero incorporasen las novedades tecnológicas buscando con ellas elevar sus márgenes comerciales.

Un ejemplo nos va a sacar de toda duda. El primer gran edificio industrial harinero que se instaló en la provincia de León, proyectado en altura según el modelo perfeccio-

3 Con anterioridad al capitalismo, posiblemente lo único parecido se dio durante el Imperio Romano, con todas las reservas que deben darse a la hora de comparar épocas históricas tan distantes y diferentes. En la antigua Roma también encontramos «industriales» que asumían todo un proceso económico, desde la compra del trigo hasta la venta del pan cocido, pasando por su proceso de transformación en harina gracias a los molinos. Quizás también tuviesen a su cargo los agricultores que cultivaban el trigo. Conocemos bien dos ejemplos de estos «empresarios» romanos: Marco Virgilio Eurysaces, de la época de Augusto y cuya tumba se conserva en Roma, y Modestus, dueño del molino-panadería de Pompeya que quedó sepultada por erupción del Vesubio en el año 79 d.C. Posiblemente el gran complejo molinero hallado en Barbegal (Francia) se corresponda con una gran industria harinera del siglo II d.C.

nado o sistema inglés (que describimos más adelante), con la maquinaria más puntera de la época, fue la fábrica de harinas de Armunia⁴. Era un primitivo molino movido por las aguas de la presa del Bernesga que entre 1845 y 1849 se transformó en industria gracias a la inversión de dos empresarios capitalistas, el catalán Antonio Jover y el asturiano José Domingo Salcedo. Y observando la descripción de sus máquinas, obviamente molía con muelas de piedra (3 parejas inicialmente), como al igual lo hacían entonces todas las demás harineras de España. No había cilindros todavía.

TECNIFICACIÓN EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Hacia 1765 ya podemos considerar completo el llamado *sistema de molienda económica*, consistente básicamente en organizar en un mismo edificio y en horizontal los tres procesos básicos en un molino: la limpia del trigo, la molturación y el cernido para obtener la harina. Por lo tanto, dejamos atrás los molinos cuyos establecimientos solamente cobijaban maquinaria dedicada a la propia molturación del cereal, no realizándose, al menos con maquinaria específica, los otros procesos.

Hacia 1830 se produjo un cambio radical en la disposición de los molinos, ya que surge entonces un nuevo diseño en vertical o en pisos, denominado *sistema inglés* por su origen geográfico. Se rompió así la tradicional disposición horizontal y comenzaron a proyectarse edificios en altura, de modo que el trigo debía ser elevado mecánicamente hasta lo más alto de la instalación y desde allí, por su propia gravedad iría bajando a través de sus diferentes plantas, realizando las fases de limpia, molienda y cernido al paso por las distintas máquinas, de arriba hacia abajo.

El sistema inglés logró la completa automatización del proceso molinero. También lo hemos encontrado definido como *molino perfeccionado*, consistente «en el conjunto de aparatos y órganos dispuestos convenientemente de modo que, funcionando todos con el impulso del motor se verifique la transformación del grano en harinas de diversas clases sin que intervenga la mano de obra», descripción que realizó en 1875 el ingeniero Gabriel Gironi quien además dibuja un molino vertical completamente mecanizado y con molturación por piedras, ya que todavía no habían llegado a España los molinos de cilindros.

Pese a que ya en la Edad Moderna existieron proyectos de molinos con rodillos metálicos, siendo el más desarrollado el propuesto por Jerónimo de Ayanz en 1606 ya

4 Realmente estaba en la población de Oteruelo de la Valdoncina, perteneciente al municipio de Armunia, el cual fue incorporado al de León en 1969.

citado, esta modalidad no se consolidó hasta la segunda mitad del siglo XIX. Los nuevos *molinos de cilindros* o «laminadores» son máquinas que en su interior encierran la pareja de rodillos los cuales friccionan entre sí, cayendo entre ellos el trigo y aplastándose al pasar entre ambos. Se atribuye su invento al suizo Jacob Sulzberger en el año 1836.

El primer molino o fábrica de harinas que con certeza se sabe que incorporó el sistema de cilindros fue uno de Budapest en el año 1842, siendo un conocido caso de espionaje industrial ya que el conde húngaro Széchenyi encargó su copia al inglés Putzer (Moreno Lázaro 1997). Los laminadores o molinos de cilindros fueron definitivamente patentados en 1857. Por generalizarse su uso en el antiguo Imperio austrohúngaro, al nuevo proceso de molturación realizado con estas máquinas se bautizó con el nombre de *sistema austrohúngaro*.

En España existe cierta disputa por establecer cuál fue la primera fábrica de harinas que instaló el sistema austrohúngaro o de cilindros en el año 1880. Lo cierto es que a lo largo de esa década aparecen en las provincias de Valladolid⁵, Palencia o Zamora. Para el año 1887 nosotros hemos documentado un «cilindro de porcelana para remolido de cabezuelas» en Astorga (León), instalado en la fábrica de harinas de Dolores Barrio llamada *La Perla Astorgana* (Revilla Casado 2010: 125).

Los molinos de cilindros realizan distintas pasadas, entre las cuales los productos suben a las máquinas de cernido que los van clasificando y/o dirigiendo a las siguientes fases o al ensacado final. Actúan en este proceso otras máquinas como el *sasor*, que obtiene las sémolas, y el *plansichter*, que clasifica las harinas. Por las características que acabamos de resumir, a este modo de fabricación molinera se denomina *sistema de reducción progresiva*, que es el que mayoritariamente se sigue empleando actualmente en la industria harinera.

PIEDRAS FRENTE A CILINDROS: HARINAS DIFERENTES

Debemos reflexionar sobre el motivo que llevó a crear la nueva molienda por cilindros cuando durante muchos siglos se venía realizando con piedras. De inicio hay una explicación: en el siglo XIX se busca la blancura en distintos órdenes, también en la alimentación. Se generaliza una concepción mental de que el pan es mejor cuanto más blanco, por tanto, más caro. En consecuencia, se convierte en símbolo de estatus social: el *pan negro* pasa a ser *de pobres*.

5 Emeterio Guerra Matesanz transformó en 1880 un molino situado en Arrabal del Portillo en la nueva fábrica de harinas «La Antoñita» dotada ya de sistema de cilindros (Helguera, García Tapia y Molinero 1988: 149) (Carrera 1990: 51).

El sistema de reducción progresiva o austrohúngaro permitía obtener harinas muy finas y más blancas, sin nada de salvado u otros elementos. Pero a mayores hay otras razones que motivaron la generalización industrial de los molinos de cilindros. Quizás la principal fue su mayor rapidez en la producción.

La necesidad del «picado» (rayado) de las muelas de piedra hace que periódicamente éstas tengan que parar. Los cilindros también se desgastan, pero su sustitución es más rápida. Además, en el caso de las piedras su picado producía serias enfermedades pulmonares a los molineros. En este sentido los cilindros son menos dañinos para la salud de los trabajadores, aunque también provocan sus propios inconvenientes como el ruido y la característica sordera que genera a los operarios.

Inicialmente los rodillos presentaban un recubrimiento de porcelana. Por su fragilidad derivaron en los cilindros completamente metálicos, alcanzando su cénit con la fundición endurecida. Este material tiene la ventaja de que al friccionar no desprende micropartículas de piedra como hacen las tradicionales muelas, las cuales, si llegan al pan, producen, producían un desagradable chirriado al masticar.

Desde luego, para el consumidor la harina resultante era/es diferente y ello ocasionó no pocas quejas. Como vamos a ver, la harina de molinos de piedras favorece que el pan realizado con ella dure blando más días, lo cual permitía las hornadas semanales o quincenales. Por el contrario, la harina de molinos de cilindros, al ser más refinada, ocasiona que el pan se endurezca antes. Ello consolidó la distinción social del pan completamente blanco, restringido a las élites que podían comprar pan a diario, mientras que el menos blanco o «negro» se mantuvo entre las clases humildes.

El verdadero problema llegó con las restricciones de la posguerra. No nos referimos a las hambrunas por escasez o al racionamiento del pan, sino a las prohibiciones de molinos maquileros que se realizaron en el primer franquismo, especialmente para tratar de evitar el estraperlo incontrolado (Revilla Casado 2013b).

Ya desde el 1 de noviembre de 1937 el Servicio Nacional del Trigo (SNT) estableció la incompatibilidad de mantener la actividad maquilera con la industrial harinera, lo que llevó a muchos empresarios a cerrar sus molinos para mantener sus fábricas. Este fue el caso de Adolfo Sáenz de Miera Torres, de Valencia de Don Juan (León), aunque no lo hizo sin reparos: se dirigió por escrito al Delegado Nacional del SNT para explicarle que con el cese del molino los vecinos de su población y otras próximas quedaban «privados

del servicio [...] de obtener harina» teniendo «la costumbre de amasar en sus casas»⁶.

A comienzos de 1938 contamos con otro interesantísimo testimonio sobre la diferenciación de las harinas de fábricas y molinos por parte de los consumidores. En este caso fue el alcalde de Prioro (León) quien también se dirigió por escrito al SNT para, entre otros asuntos, explicar la preferencia de la harina que él llama *de maquila* (se refiere a molinos de piedras) respecto a la *de fábrica* (de cilindros) para los habitantes de la montaña oriental leonesa:

[...] les da mejores resultados el adquirir el trigo en grano y molerlo en los molinos maquileros que el comprar la harina en las fábricas por su mayor rendimiento y, porque no existiendo panaderías en el municipio en que diariamente puedan amasar el pan, lo amasa cada cual en su propio domicilio para un periodo de doce a quince días y, en tales condiciones, el pan procedente de trigo molido en los molinos maquileros, al final de este periodo se conserva suave y sabroso, y el procedente de harina de fábricas a los tres o cuatro días se pone duro y desabrido [...].⁷

Por el error que venimos indicando desde el principio, el alcalde de Prioro identifica al molino maquintero con el de piedras y a las fábricas de harinas con los molinos de cilindros, poniendo en evidencia el distinto resultado de harinas que estamos mencionando. Era algo habitual en la posguerra, cuando se hablaba de establecimientos que trabajaban *en régimen de fábrica* o *en régimen de maquila*, pero nuevamente no existía una diferenciación técnica, pues conocemos ejemplos de *fábricas* cuya molturación era por piedras (Losacio de Alba en Zamora o Villaquejida en León) y *molinos* con sistema de cilindros (Gradefes en León). El motivo para diferenciar entre ambos «regímenes» era su capacidad de molturación⁸: si el establecimiento superaba los 5.000 kg al día se con-

6 Archivo General de la Administración (AGA), Agricultura, fondo 8.01, signatura 13500. *Solicitud de Adolfo Sáenz de Miera Torres (Palencia, 12-11-1937) al Delegado Nacional del SNT*. Propuso arrendar o vender su molino para que así lo reabriera otra persona, recibiendo autorización para ello.

Más tarde incluso se le permitiría trabajar en su molino para «atender a los compromisos de los clientes de la Península y Zona de África Española» Ibídem. *Autorización a Adolfo Sáenz de Miera Torres (Burgos, 05-04-1938)*.

7 AGA, Agricultura, fondo 8.01, signatura 13500. *Carta del alcalde de Prioro, Gregorio Rodríguez (Prioro, 10-03-1938) al Delegado Nacional del SNT*.

8 La «capacidad de molturación» se calculaba en función de la «longitud trabajante» del establecimiento, siendo esta última diferente para piedras y para cilindros (Revilla Casado 2016: 188).



Interior del Molino de Arriba de Gradefes (León), con sistema de cilindros en primer término y por piedras al fondo. Foto: Susana Barbeito Pérez.

sideraba fábrica y si no alcanzaba dicha cantidad figuraba como molino. Podía pasarse de un régimen a otro dependiendo del aumento o reducción de dicha producción diaria.

En definitiva, a mediados del siglo xx existían:

MOLINOS MAQUILEROS, también identificados como *molinos tradicionales* o *baja molinería*, trabajaban en *régimen de maquila* y su capacidad de moturación era inferior a 5.000 kg al día (24 horas).

FÁBRICAS DE HARINAS o *alta molinería*, que se podrían denominar también *molinos industriales*, trabajaban en *régimen de fábrica* y su capacidad de moturación era superior a 5.000 kg al día (24 horas).

El gusto por elaborar panes de larga duración, cocidos en hornadas familiares o comunales, fue uno de los motivos que llevó a la pervivencia de muchos molinos de muelas, ruedas o piedras en la provincia de León, pues no solo era una característica propia de las zonas montañosas poco productoras de trigo, sino que en los páramos y tierras llanas también se mantenía el gusto por amasar en casa y hornear grandes hogazas para muchos días, como hemos visto en la petición que se hizo desde Valencia de Don Juan, comarca donde había varias fábricas con cilindros.

Pero además de ello, el alcalde de Prioro, Gregorio Rodríguez, advertía al Delegado Nacional del SNT que limitar el mercado de trigo a los grandes industriales harineros traería importantes consecuencias para los molinos y a las poblaciones rurales donde mayoritariamente se localizaban, augurando las tremendas dificultades por las que pasarían años después:

[...] De no consentirse la venta de trigo en los mercados en la forma tradicional, vendrá también la ruina de los pequeños industriales molineros que abundan en esta región, ruina que repercute sobre los Ayuntamientos respectivos por la pérdida de las participaciones y recargos que tienen establecidos sobre las matrículas industriales si aquellos se ven obligados a darse de baja en matrícula, y hay que tener en cuenta que estos Ayuntamientos no tienen apenas más ingresos que los que proporciona el repartimiento general de utilidades [...]

Predijo, ni más ni menos, el fortísimo proceso de concentración industrial que se iba a producir en la molinería española desde la década de 1960 y la pérdida de peso económico del campo frente a la ciudad. Anticipó la restricción del consumo de harinas molidas en piedras al centralizarse la actividad en las grandes factorías.

MAQUILA FRENTE A DINERO: DIFERENCIACIÓN ECONÓMICA

Una vez que hemos visto con detalle la evolución técnica de la molinería y comprobado que no se puede identificar como *molino* al que moltura con muelas de piedra y como *fábrica* a la que muele con cilindros metálicos, terminamos observando el aspecto económico, que ya anticipamos al comienzo como la clave para diferenciar ambos términos.

En el plano económico *fábrica de harinas* y *molino maquilero* no solo son conceptos diferentes, sino que están claramente enfrentados. Mencionamos que el molino es pre-capitalista y que se mantiene tras la Revolución Industrial como centro transformador de trigo en harina donde simplemente se cobra en especie por tal trabajo. La fábrica de harinas es ya una industria en todo el sentido capitalista de esta palabra, donde el trigo es la materia prima adquirida para transformarse en harina, que sería el producto a vender y del cual obtener el beneficio.

Podemos detallarlo más, pues la propia denominación «molino *maquilero*» nos da más pistas. Este tipo de establecimientos estarían regentados por un/a molinero/a el/la cual simplemente hace un trabajo, no siendo dueño/a ni del trigo ni de la harina. A él/ella simplemente se lleva el trigo por parte del productor para que en su molino lo transforme en harina, pagándole por ello. El pago solía ser en especie, la llamada *maquila*, término que según el diccionario de la Academia Española de la Lengua significa:

«porción de grano, harina o aceite que corresponde al molinero por la molienda». Por lo tanto, la *maquila* es la ganancia del molinero pre/no-industrial.

La *maquila* nos remonta hasta la alta Edad Media, concebida entonces como un monopolio o derecho señorial. Buscando similitudes en otros territorios, se asemejaría a la *banalité du moulin* francesa, el *mill-soke* inglés, el *thirlage* escocés, el *mühlenzwang* o *wühlenbann* alemán o el *banmolen* holandés, entendiéndose todos ellos, generalizando, como la obligación de uso del molino señorial-jurisdiccional (con el consiguiente pago por ello). En el actual territorio español, la *maquila* se constata por ejemplo en el Fuero de León⁹ del año 1017 o en el Cantar del Mío Cid.

Propiamente como la porción de granos que se pagaban al molinero, la *maquila* española se puede equiparar a la *multure* escocesa, el *mill-soke* inglés o el *molenaar scheprecht* holandés («derecho de pala»).

Pervivirán durante siglos. Así, por ejemplo, en el Catastro del Marqués de la Ensenada (1750) se relacionan los molinos de los distintos pueblos de la corona de Castilla, indicando la *maquila* que generaban a sus dueños. Con las reformas liberales de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX pierden su carácter obligatorio en muchos territorios (Alferillo 1994: 17-44).

Como en otros casos del sistema tradicional de medidas, la *maquila* también acabó siendo una medida de superficie¹⁰ y también dio/da nombre al instrumento con el que se realizaba el cobro en los molinos (en algunos sitios se masculinizó como *maquilo*).

En 1877 tenemos constancia de que en León la *maquila* que se cobraba era un celemin por fanega¹¹. A mediados del siglo XX, por lo general, aunque esto varía dependiendo de las zonas, en León el molinero cobraba un celemin por cada saco (*quilma* o *costal*) o dos fanegas de trigo que se le pedía moler (es decir: 3,6 kg de 80-85 kg, si nuestros

9 El decreto XXXIII del rey Alfonso V dice «*Quienquiera que llevase su grano al mercado y hubiera hurtado las maquilas del rey, páguelas el doble*» (Quicumque ciuariam suam ad merkatum detulerit et maquilas regis furatus fuerit, reddat eas in duplo) según Coronas González (2018: 76-77).

10 Por ejemplo: «[...] una tierra, en Requejo [término de San Juan de Paluezos] de hacer una *maquila*, poco más o menos». Boletín Oficial de la Provincia de León (BOPL), 21 de febrero de 1931.

11 BOPL, 19 de enero de 1877.

cálculos son correctos)¹². Un documento del Jefe Provincial de León del Servicio Nacional del Trigo de comienzos de 1938 menciona que antes de la Guerra Civil la maquila allí rondaba el 5%¹³.

En nuestra tesis doctoral pudimos redondear que en la posguerra la maquila del trigo suponía, en la provincia de León, de media, un 4% respecto al trigo llevado al molino (Revilla Casado 2016: 190). Esta cifra es orientativa, aunque similar a la constatada en otras provincias limítrofes pues según Fuentes Ganzo (1999: 51) el molinero de Calzada de Tera (Zamora) cobraba en la posguerra una maquila de 4 kg por cada 100 kg. Las diferencias, en todo caso se deberían a que, aunque la maquila debía ser fijada cada año por el Ministerio de Agricultura mediante una Orden (SNT 1959: 52), no conocemos que estuviese regulada hasta el Decreto-Ley de 1 de mayo de 1952, cuando quedó definida en su artículo 5º, apartado C¹⁴.

¿Cómo y cuándo se cobraba la maquila? Carlos Junquera registró el testimonio del molinero Maximiliano García Leonato, de Veguellina de Órbigo (León), según el cual cobraba su maquila de la harina resultante tras la molturación: «la maquila se cobraba después de moler y se hacía con una medida que se conoce como maquilo o cuartillo», pero el propio investigador añade posteriormente que «también se dio el ejemplo de recaudar antes y en grano sin moler» (Junquera Rubio 2005: 114).

En nuestra opinión lo más habitual era el cobro en grano y desde luego así se hacía siempre durante la posguerra, pues las normativas del SNT regulan lo que podían hacer los molineros con el trigo cobrado por sus maquilas:

12 Aceptamos el peso de la quilma que ofrece para la posguerra Alonso González (1993: 21), pues nosotros conocemos por testimonios orales que cuando abrió la fábrica de Gordoncillo en 1936 las quilmas eran de 100 kg y que cuando cerró en 1965 éstas ya eran de 80 kg, desconociendo exactamente en qué momento de la posguerra cambió su normativa. Lo que sí proponemos corregir es el peso del celemin, pues Joaquín Alonso da la cifra de 4,625 que se corresponde con los litros, habiendo nosotros calculado que serían unos 3,6 kg.

13 AGA, Agricultura, fondo 8.01, signatura 13500. *Comunicación de Jesús Gil Blanco, Jefe Provincial del SNT (León, 15-02-1938) al Delegado Nacional del SNT.*

14 Nos ha sido imposible localizar el texto original de esta norma, que solo conocemos por la referencia que se hace a ella en la Orden de 20 de julio de 1957 cuando la maquila comenzó a aplicarse también a los piensos, regulándose en un 4,5% cuando los cereales se convirtiesen en harinas completas y en un 3,6% cuando quedasen solo triturados (Boletín Oficial del Estado [BOE], 27 de julio de 1957).

ARTÍCULO Nº 9 del Decreto-Ley de Ordenación Triguera: «Los particulares o entidades que exploten molinos maquileros no podrán molturar libremente el trigo procedente de maquila» (BOE, 25 de agosto de 1937).

ARTÍCULO 151º del Reglamento del SNT estableció que el trigo de maquila debían venderlo obligatoriamente al propio SNT al precio de tasa correspondiente (BOE, 8 de octubre de 1937).

Con ello en 1937 en la España franquista se daba un paso inicial para que el molinero se integrase en una economía monetizada, pues su beneficio, aunque lo cobraba en especie se transformaba inmediatamente en pesetas. Dos décadas después se fijó el pago de la maquila directamente en moneda, con la Orden de 18 de junio de 1957.

El SNT también obligó a que los molinos autorizados llevaran «con toda exactitud y con toda puntualidad libro oficial en donde anotarán sucesiva y correlativamente las entradas de cereal y salidas de harina»¹⁵. Fueron los llamados «Libros de Maquila» (o C-21), debiendo tenerse independientes para cereales panificables y de piensos, como constatamos en una inspección del año 1954 realizada al «molino de arriba» de Gradefes (Revilla Casado 2016: 492).



Visita de estudio en 2018 al molino de Villacelama (León), al fondo. Grupo posando junto a la escultura «El molinero del aire», obra de Amancio González, recientemente instalada. Foto: Diana Sánchez Mustieles.

¹⁵ AGA, Agricultura, fondo 8.01, signatura 13842. Expediente nº 28.242 de la Fiscalía Superior de Tasas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFERILLO, P. E. (1994): *Contrato de elaboración por el sistema de maquila. Vino-Caña de Azúcar*. Mendoza (Argentina), ediciones jurídicas Cuyo.
- ALMUIÑA FERNÁNDEZ, C. (1989): «Empresarios y empresariales: la burguesía harinera castellana, un nuevo tipo de empresario». *Anales de estudios económicos y empresariales*, nº 4, pp. 85-102.
- ALONSO GONZÁLEZ, J. M. (1993): *Los molinos tradicionales en la provincia de León*. León, Caja España.
- AVELLO ÁLVAREZ, J. L. y SÁNCHEZ-LAFUENTE PÉREZ, J. (2015): «Castrum Iudeorum (Puente Castro, León)», en *Arqueoleón II. Historia de León a través de la arqueología*, Luis Grau Lobo (coord.). León, Diputación de León y Junta de Castilla y León, pp. 205-231.
- BLOCH, M. (1935): «Avènement et conquête du moulin à eau», *Annales d'histoire économique et social*, nº 7, pp. 538-563.
- BLOCH, M. (1952): *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CARRERA DE LA RED, M. Á. (1990): *Las fábricas de harina en Valladolid*. Valladolid, Caja de Ahorros Provincial.
- CORONAS GONZÁLEZ, S. M. (coord.) (2018): *Fueros locales del reino de León (910-1230)*. Antología. Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.
- HELGUERA, J., GARCÍA TAPIA, N. y MOLINERO, F. (1988): *El Canal de Castilla*. Valladolid, Junta de Castilla y León.
- FUENTES GANZO, E. y FUENTES GANZO, A. (1999): *Molinos tradicionales del norte de Zamora*. Salamanca, Centro de estudios benaventanos «Ledo del Pozo».
- GARCÍA CASTELLÓN, F. (1997): *Molinos y fábricas de harina en Castilla y León*. Valladolid, Junta de Castilla y León.
- GARCÍA TAPIA, N. (1997): «Pedro Azlor, médico de Isabel la Católica, y su patente de invención». *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, vol. 49, fasc. 1, pp. 161-168.
- GARCÍA TAPIA, N. y CARRICAJO CARBAJO, C. (1990): *Molinos de la provincia de Valladolid*. Valladolid, Cámara Oficial de Comercio e Industria de Valladolid.
- GIRONI, G. (1875): *Manual del molinero o guía práctico de la conservación y almacenaje de los granos y conversión de estos en harinas*. Madrid, Librería de Cuesta.
- GONZÁLEZ TASCÓN, I. (1987): *Fábricas hidráulicas españolas*. Madrid, CEDEX (Biblioteca CEHOPU).
- JUNQUERA RUBIO, C. (2005): *Vigías en los ríos. Molinos leoneses del Órbigo, Tuerto, Duerna, Ería y Presa Cerrajera*. Navarra, Eunat.
- MORENO LÁZARO, J. (1997): «Las transformaciones tecnológicas de la industria harinera española, 1880-1913», en *¿Qué inventen ellos? Tecnología, empresa y cambio económico en la España contemporánea*. Santiago López García y Jesús María Valdaliso (eds.). Madrid, Alianza Universidad, pp. 213-248.
- PALOMO PALOMO, J. y FERNÁNDEZ URIEL, M. P. (2006-2007): «Los molinos hidráulicos en la Antigüedad». *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II, Historia Antigua, t. 19-20, pp. 499-524.
- REVILLA CASADO, J. (2010): «La industria harinera de Astorga». *Astorica*, nº 29, pp. 115-138.

- REVILLA CASADO, J. (2013a): «Apuntes sobre molinos en la arqueología leonesa», en *Molinos: innovación y ciencia en el Patrimonio Etnográfico. 8º Congreso Internacional de Molinología*, Rafael Vallejo Pousada, Francisco Torres Pérez y Francisco Xabier Lores Rosal (coords.). Vigo, Diputación de Pontevedra, pp. 489-499.
- REVILLA CASADO, J. (2013b): «Cierres de molinos maquileros durante la autarquía franquista: aplicación y sanciones en la provincia de León», en *Molinos: innovación y ciencia en el Patrimonio Etnográfico. 8º Congreso Internacional de Molinología*, Rafael Vallejo Pousada, Francisco Torres Pérez y Francisco Xabier Lores Rosal (coords.). Vigo, Diputación de Pontevedra, pp. 657-668.
- REVILLA CASADO, J. (2016): *La economía de posguerra en la provincia de León (1937-1953). El Servicio Nacional del Trigo, los molinos y las fábricas de harinas. Los años del hambre y del estraperlo* (tesis doctoral dirigida por J. J. Rodríguez González). Universidad de León.
- SNT (1959): *Veinte años de actuación*. Madrid, Ministerio de Agricultura.

VIAJE POR TIERRA DE CAMPOS: DONDE HABITA EL SILENCIO. A PROPÓSITO DE UNAS JORNADAS LITERARIAS ACONTECIDAS EN 1959

JOURNEY THROUGH TIERRA DE CAMPOS: WHERE SILENCE LIVES. ABOUT A LITERARY CONFERENCE THAT TOOK PLACE IN 1959

Jesús Álvaro Arranz Mínguez y Alicia Gómez Pérez
SERCAM, Servicios Culturales y Ambientales, S. COOP.

RESUMEN

En octubre de 1959, Tierra de Campos, la Castilla de las desoladas planicies cantada por los escritores de la Generación del 98, intermitentemente surcada por viajeros a la búsqueda de su esencia, de su arte e historia, su tremendo paisaje de llanura infinita y su riqueza antropológica-etnográfica-costumbrista, fue recorrida en pocos días y en veloz travesía por un grupo de periodistas animados por las instituciones provinciales de Palencia en un afán de publicitar la pobre realidad y las bondades de estos labrantíos que pronto se verían fertilizados por los sueños que traería el «Plan de Transformación de la Tierra de Campos».

Estos escritores nos transmitieron una serie de estampas desaparecidas de la España franquista y rural que pronto entraría en el furibundo «desarrollismo» que terminaría despoblándola.

PALABRAS CLAVE: Tierra de Campos, Plan de Transformación, periodistas, redención.

ABSTRACT

In October 1959, Tierra de Campos (Land of Fields), the Castile of the lonely flatland described by many writers from the Generation of '98, ploughed sporadically by travelers searching for its essence, from its art and history, its tremendous landscape of endless plains, and its anthropological-ethnographical-costumbrist richness, was traversed

in a few days during a fast journey carried out by a team of journalists. They were encouraged by the provincial institutions of Palencia in an effort to publicize the poor reality and the kindness of the farmers which, soon, would find their dreams come true because of the «Plan de Transformación de la Tierra de Campos² (Renovation Plan for the Land of Fields).

Those writers helped us to imagine a series of images that had disappeared from Franco's Spain and the countryside that would soon enter into the furious «developmentalism» that would end up depopulating it.

KEY WORDS: Tierra de Campos, Renovation Plan, journalist, redemption.

Con el profesor Alonso Ponga hemos tenido el privilegio de colaborar en muchos proyectos repartidos por ambos reinos, el de León y el de Castilla, y aún fuera de ellos: Roma, Oporto y París. De la mano de José Luis se nos ha concedido la prerrogativa o merced de viajar por estas tierras meseteñas, tristes, ingratas y moribundas, y trabar conocimiento con personajes de todo tipo y calaña, las más de las veces de buen pelaje y otras, muy pocas, de una catadura moral un tanto... difusa. De todo y todos hemos profundizado, disfrutado y también sufrido.

De José Luis aprendimos el valor de «pegar la hebra» –escuchar y conversar–, comprendimos la trascendencia que en la vida tiene (o debería tener) el conocimiento y comprensión del otro, la importancia antropológica del patrimonio cultural y, gracias a él, perfeccionamos las técnicas para su estudio y puesta en valor. Su fina intuición nos ha permitido abrir nuestra mentalidad a otros enfoques y posibilidades, en definitiva, a otras formas de entender la vida.

Por todo ello y otras consideraciones que quedan guardadas en sus y nuestros recuerdos y vivencias comunes, es por lo que queremos, aprovechando estas páginas, rendir un sentido reconocimiento a nuestro amigo y maestro. Y, como sabemos que Tierra de Campos siempre será para él una espina clavada en su conciencia redentora, queremos aliviar el padecimiento siquiera momentáneamente con estas palabras, muchas de ellas prestadas por algunos de los mejores periodistas y escritores de la España de mediados del siglo xx, que tuvieron a bien realizar un corto pero intenso periplo por estas tierras llanas que se extienden por el corazón de la meseta. ¡Gracias!

En otoño de 1959, al grito de «¡venid a ver lo que es este país por dentro!», los poderes fácticos de la provincia de Palencia (España) con su gobernador civil y jefe provincial

del Movimiento a la cabeza, D. Víctor Frago del Toro¹, y el presidente de la Diputación, D. Guillermo Herrero y Martínez de Azcoitia, convocaron a una pléyade de periodistas/escritores/poetas para que se acercaran a esta provincia de Castilla la Vieja (ahora Comunidad Autónoma de Castilla y León) para conocer de primera mano la realidad de una parte sustancial de la misma: la Tierra de Campos.

Este formato de *jornada literaria* no era nuevo. Según nos cuenta Dámaso Santos², uno de los peregrinos, la Delegación de Educación Nacional ofrecía cada año una travesía organizada para «una hueste diversa de trabajadores de la pluma, unidos por el mismo anhelo de adentrarse en la realidad española», tropa que dirigía el escritor Gaspar Gómez de la Serna. En 1959 ya habían cumplido el compromiso por tierras de Cádiz, pero es a este grupo al que acudieron las autoridades palentinas para la organización del viaje terracampino.

Unos meses después la Diputación palentina publicó una crónica de aquel encuentro que se tituló *Viaje por Tierra de Campos* en la que se recogían las impresiones nómadas de aquellos nautas, la mayoría de ellos provenientes de la capital española.

Parte del título de este trabajo –Donde habita el silencio– lo hemos tomado prestado del artículo de César González-Ruano que se reprodujo en el citado libro (VAA 1960: 39–42). En él se lamentaba de que los castillos, las iglesias, colegiadas, palacios, austeras casas de adobe, calles y plazas estuvieran llenas de historia, de arte... de silencio. En Tierra de Campos aún están presentes –continúa el autor– la Fe y la Caridad, pero no la Esperanza. La ausencia de esta virtud teologal es la apreciación general que se respira en el viaje o, al menos, en la que coinciden la mayoría de los participantes.

Cada cual en su estilo y buscando aquellos aspectos que les resultaron personalmente más interesantes o llamativos, fueron desgranado sus crónicas en diferentes medios de comunicación: *Arriba*, *Pueblo*, *La Hora*, *Informaciones*... Son artículos concisos, de

1 Víctor Frago del Toro. Villarejo de Salvanés (Madrid) 1911-Majadahonda (Madrid) 1994. Licenciado en Derecho y militante de primera hora de Falange Española. Fue teniente de alcalde del Ayuntamiento de Valladolid y gobernador civil y jefe provincial del Movimiento de Palencia, Logroño y Huesca.

2 Dámaso Santos. Villamañán (León) 1918-Madrid 2000. Periodista y crítico literario. Fue director de los periódicos *Duero* (Soria), *Amanecer* (Zaragoza) e *Información* (Alicante) y subdirector de *Pueblo*. En 1956 creó, junto con otros compañeros, el Premio de la Crítica. Fue responsable del suplemento *Sábado Literario*.

prosa rebuscada, inflamada de escogidas metáforas propias del tiempo y del país que les tocó vivir, como las que exhiben las lecturas de José Luis Castillo-Puche³:

Y ya estamos sobre el mar bajizo y yermo, sobre el mar quieto y calmo, sobre los surcos ondulados como las olas, sobre el océano polvoriento y fantasmal. Ya estamos navegando. El camión va guiándose por las torres de las iglesias, que son colegiadas como catedrales. El camión busca como un barco el barandal de los castillos, que son palacios como catedrales. El camión se mueve como un barco (VAA 1960: 30).

Este autor (que llama camión al autocar que traslada a los periodistas no sabemos si en reiterada comparación) plasma una de las más clarividentes visiones de la emigración que azotó al medio rural en aquellas décadas del siglo xx: «De vez en cuando casas que se han caído la noche anterior y que todavía sus moradores van carretera adelante buscando en la dulce Vasconia, si no pan, que ya lo tienen, algo con qué comprarlo» (VAA 1960: 32).

Son artículos literarios, más que mera crónica periodística. Manuel Alcántara en su escrito *Huésped de la Tierra de Campos* alza su voz poética para declamar: «Ancha es Castilla y horizontal y andariega, sufridora y callada, como corresponde a señora venida a menos que aún guarda en vitrinas y desvanes los desdorados relicarios de su grandeza pasada» (VAA 1960: 47).

Decíamos que son artículos literarios que van más allá de la crónica periodística, pero no por ello renuncian al esbozo de una realidad tremendamente dura. No ahorran calificativos rigurosos ni edulcoran la realidad con apreciaciones sujetas a la más que previsible censura del Régimen, aunque sí realizan rotundas llamadas a la ilusión de las pobres gentes terracampinas cifradas en ese Plan de Transformación del que les han hablado los promotores del viaje:

Se nos llama para ver, para sentir y dar testimonio. Que cada cual lo haga como pueda. La Tierra de Campos ha tomado conciencia de la posibilidad de su redención. Que nosotros demos pruebas de esta conciencia, de esta esperanza, que –como decía Ortega–

3 José Luis Castillo-Puche. Yecla (Murcia) 1919-Madrid 2004. Destacó como escritor de novelas, cuentos y ensayos, pero fue también periodista, biógrafo, editor, viajero y profesor de periodismo. Es a partir de 1947, instalado en Madrid, cuando comienza a trabajar como periodista de diversas revistas y diarios, como *Signo*, *Mundo Hispánico* o *Correo literario*. En 1968 ingresa en el diario *Informaciones* como jefe de sección y se traslada a Nueva York como corresponsal en las Naciones Unidas. En 1974 es nombrado profesor de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Madrid. Durante esta época colabora con el diario *ABC*. En la década de los 80 continúa compaginando el periodismo y la ficción novelística. En 1989 se le nombra titular de la cátedra de Creación Literaria de la Universidad Popular Enrique Tierno Galván de Alicante.

en forma de fontana la llanura empieza a intuir (Dámaso Santos, «La voz de la Tierra de Campos», VVAA 1960: 80).

Pero no se trata de cantar la ineludible, terrible belleza, ni de lamentar el cierto desamparo de los campos. Se trata de nombrar la tierra [...] Se trata de soñar un sueño umbroso de lluvia y arboleda y adelantar un poco los alegres, deseados acontecimientos fluviales y ver ya a Tierra de Campos vestida de verdes logrados (Manuel Alcántara, «Paisaje y problema», VVAA 1960: 90).

Estas ideas, tan poéticas y poco proféticas, salen de dentro de ese sector de escritores que consideran a la literatura un instrumento básico para la transformación del universo, capaz de mover las conciencias y las habilidades de los humanos en pos de un mundo mejor. Pero esto en un país de analfabetos...

Sin embargo es Óscar Núñez Mayo⁴ quien transcribe la voz del pueblo, el sentimiento profundo forjado a base de la más dura realidad: «¡Escriba cuanto quiera! –dice una mujeruca–. ¡Para lo que va a servir!» (VAA 1960: 54).

LA TIERRA DE CAMPOS. REGIÓN NATURAL

Parafraseando el excelente estudio de D. Justo González Garrido, autor que publicó en 1941 una magnífica monografía sobre esta comarca que aún hoy es referente y base de estudio para cualquier investigador que pretenda un acercamiento a la Tierra de Campos, extraemos unos datos básicos para que el lector de estos apuntes, si es poco conocedor del territorio, tenga siquiera una brevísima noción del mismo y comprenda el interés que ha despertado a lo largo de los siglos: Tierra de Campos es una comarca que se extiende por parte de cuatro provincias de Castilla y León: Palencia, Valladolid, Zamora y León. La extensión total es de unos 4.360 km², en los que se encuentran alrededor de 165 núcleos de población. El paisaje, elemento definitorio del territorio, se caracteriza en su mayor extensión por la planicie y la ausencia de vegetación arbórea, un clima de extremos, con heladas abundantes desde noviembre a abril. Su hidrografía es muy reducida, siendo sus principales cauces el Pisuerga, el Esla y el Cea, que bordean la comarca, y en su interior otros de muy reducido caudal como el Carrión, el Valderaduey o el Sequillo. Un régimen de lluvias escaso, una agricultura basada principalmente en el cereal y una ganadería centrada en el ovino, adaptada a un suelo y ambiente difíciles.

4 De Óscar Núñez apenas hemos encontrado referencias biográficas excepto alguno de sus artículos en diversos medios como *ABC* o *Pueblo*, y la nota de que fue director de Radiocadena Española, emisora nacida de la fusión de otras tres, y que finalmente quedaría integrada en RTVE.

Somos conscientes de la generalización de la descripción y de los datos ofrecidos que corresponden *grasso modo* a mediados del siglo pasado, lo que nos sirve, sin embargo, para encuadrar el viaje de los periodistas en 1959, sin que el panorama descrito haya cambiado en profundidad, si acaso las modificaciones aportadas por el cambio climático y la sangrante despoblación sufrida por todo el campo español, especialmente en los territorios del interior.

Don Justo González Garrido, que pretendía huir en su descripción de las «expresiones triviales que la literatura de este siglo ha venido consagrando casi uniformemente a la exaltación de la llanura castellana» (1941: 266), no lo consigue cuando pasa a explicar los paisajes que se suceden con las cambiantes estaciones del año y que se cuelan más dentro de la literatura, en la línea del maestro Azorín, que de lo fríamente geográfico:

Horas enteras pueden pasarse en muda contemplación, desentendido de todo otro interés humano, ante el diálogo eterno de estas dos magnificencias del Universo: la tierra inmensamente plana y el cielo infinito y cóncavo, de altura inconmensurable, que ocupan todo el espacio ante nuestra vista (1941: 279).

La misma consideración literaria es la que nos introduce en el siguiente apartado de estos breves papeles, y así lo señala Manuel Alcántara⁵: «Por allí anduvimos gentes de *andar y ver*, periodistas y escritores que aprendimos del 98 la cordial obligación de conocer España, de pisar la patria» (VAA 1960: 48).

LA TIERRA DE CAMPOS Y LA GENERACIÓN DEL 98

Bajo este renglón nos acaece lo mismo que en el precedente, que solo podemos hablar generalidades, pero siempre con el doble ánimo de no desviarnos del tema principal de este artículo y, a la vez, de encuadrar a los escritores viajeros que llegaron a Tierra de Campos con las lecturas aprendidas de los noventayochistas, como señalaron Alcántara y también Dámaso Santos: «Íbamos hacia la Castilla madre con toda ilusión de lectores, de escritores del 98, hacia esa *mejor parte de España*» (VAA 1960: 160).

El profesor Nicolás Ortega (2002) señala que, de entre todas las creaciones literarias de estos dos últimos siglos referentes al paisaje español, destacan las de la Generación del 98 por la influencia que ejercieron tanto en el panorama cultural de su tiempo como

5 Manuel Alcántara. Málaga 1928-2019. Poeta y periodista. Se inició tardíamente en la prensa, con 30 años, comenzó publicando en *La Hora* de donde pasó a *Arriba* y a colaborar en las cabeceras más importantes de la prensa española: *Pueblo, Ya, La Hoja del Lunes* o en el diario deportivo *Marca*. También participó en la revista *Época*, en Radio Nacional de España o en la COPE.

en el posterior. La crisis política, económica y social experimentada en el cambio de siglo llevó a los escritores de esta filiación –Unamuno, Azorín, Maeztu, Baroja, Ortega y A. Machado principalmente– a la búsqueda de las claves de la identidad nacional (el alma de España) entendida ésta en término de «comunidad cultural» en estrecha relación con el «paisaje» y su modo de percibirlo e interpretar las cualidades y los significados que le distinguen.

Carlos Moreno Hernández en su estudio sobre *Castilla, lugar común del 98* apunta que estos autores, apoyados en la geografía determinista del siglo XIX, «inventan una Castilla mesetaria cuya geografía es el espejo en el que miran el pasado y explican la presente decadencia de la nación entera» (1998). Igualmente, también inventan los valores estéticos del paisaje castellano, identificándolos con los depauperados territorios centrales.

Pero podemos ir un poco más allá, a riesgo de pecar de nuevo de simplistas. ¿Ese paisaje castellano prototipo de los del 98 no es, sin género de duda, Tierra de Campos? La prosa lírica de Azorín nos lleva a esta identificación: «Me he quedado solo ante la vasta y silenciosa llanura [...] El silencio profundo de la llanura castellana se asociaba a la visión del pastor solitario, envuelto en su capa secular, transmitida de padres a hijos, como una herencia sagrada» (1999: 297-299).

Los periodistas llegados desde la capital, lectores de esta generación, así parecieron entenderlo y así lo expresaron en sus escritos: «Tierra de Campos, dramática y sedienta. Tierra de Campos, alma de Castilla» (*Campos*. VAA 1960: 55). Otro dato significativo, cuando José Luis Castillo-Puche llega a Palencia, que no lo hace con el resto de compañeros, su primera visita es al Cristo de las Claras, al mismo que cantara Unamuno en sus *Andanzas y visiones españolas*, allá por 1921.

VIAJE POR TIERRA DE CAMPOS. JORNADAS LITERARIAS EN EL OTOÑO DE 1959

Las impresiones de los viajeros, casi todas ellas de carácter personal, fueron recogidas en el mencionado libro donde, además del *Prólogo* del gobernador Frago del Toro, se reproducen 21 artículos más, aparte de una composición poética de Alcántara titulada *Tierra de Campos*, y un epílogo donde se recogen las conclusiones del Consejo Económico Sindical de Palencia presentadas al Jefe del Estado en las que se plantea el «Plan de Transformación de la Tierra de Campos».

De Manuel Alcántara se insertan cuatro redacciones más: «Huésped de la Tierra de Campos» publicado inicialmente en *Fotos*, «Paisaje y problema», «Descubrimiento de la

llanura» y «Lecciones de castellano» todas ellas en el diario *Arriba*. Salvador Jiménez publica tres artículos: «Descubierta literaria por Tierra de Campos», «La buena tierra» y «Villalcázar de Sirga» también en *Arriba*. Le sigue César González Ruano⁶ con «Las cosas que pasan. Tierra de Campos» y «Los castillos y la vida breve» ambos en *Informaciones*. Dámaso Santos escribe «La voz de Tierra de Campos» en el periódico *Pueblo* y «Viaje por Tierra de Campos» para el Servicio Informativo de PYRESA. Eusebio García Luengo⁷: «La Tierra de Campos: entrevista» y «Pueblos y tierra» ambos en *Arriba*. Meliano Peraile publica «Tierra de Campos, tierra del posible milagro» en *La Hora* y «Carta abierta a Tomás Salvador» en *Solidaridad Nacional*. José Luis Castillo-Puche: «Tierra de Campos. Más bien mares de tierra» en *Gaceta Ilustrada*. Óscar Núñez Mayo: «La España difícil: Tierra de Campos» en *Pueblo*. Juan Antonio Cabezas: «Jornadas literarias por Tierra de Campos» en *España Semanal*. Eugenia Serrano: «Los retablos del señorito Wamba» en *Pueblo*. Ángel Fernández Santos: «Belleza trágica: la Tierra de Campos» en *Índice*. Y finalmente Lope Mateo⁸ que, aunque no estuvo en el viaje, publicó en *La Vanguardia* el artículo titulado «Por la Tierra de Campos», también recogido en el libro.

Dado que, a algunos autores, como a Manuel Alcántara o a Dámaso Santos, se les publicaron varios artículos en *Viaje por Tierra de Campos*, hemos de creer que un elevado número de invitados no publicarían reseña alguna ya que no aparecen en el mismo. No obstante, como fueron influyentes personalidades de la cultura consideramos necesario reflejar su asistencia a tan emotivo viaje para que el lector obtenga completa la nómina del mismo: Marina de Navascués, Raimundo de los Reyes, Juan Fernández Figueroa, Antonio de Hoyos, Fernando Baeza, Antonio Castro Villacañas, Rafael Azcona, Francisco Sáez, Carlos Luis Álvarez, Ramón Nieto, Rafael Montesinos, Manuel García Viñó, José

6 César González Ruano. Madrid 1903-1965. Estudió Derecho, pero ejerció de periodista. En 1929 entró en la redacción de *El Heraldo de Madrid*, *Blanco y Negro* y *Estampa*. Estuvo de corresponsal en Berlín y Roma y, tras la Guerra Civil de nuevo en Berlín. Después se instaló en París hasta 1943, momento de regresar a España para colaborar con *La Vanguardia* y Radio Nacional. Después volvería a Madrid. Publicó numerosos libros de narrativa y poesía.

7 Eusebio García Luengo. Puebla de Alcocer (Badajoz) 1909-Madrid 2003. Inició estudios de Derecho y Filosofía y Letras que no llegó a terminar. Trabajó como cronista de guerra durante la Guerra Civil. Tras ésta entró como colaborador en el semanario *El Español* y, más tarde, en la revista *Índice* y *ABC*. Además de sus artículos periodísticos también escribió novela y teatro.

8 Lope Mateo. Salamanca 1898-Madrid 1970. Autor de varios libros de poesía que compaginó con el periodismo. Fue redactor de *Arriba* donde dirigió las páginas literarias. Colaboró en casi toda la prensa nacional, especialmente en *Informaciones*, *La Vanguardia*, *ABC* y en TVE y Radio Nacional, donde mantuvo durante cinco años la sección «España en las Letras y en las Artes».

M^a Castaño, Eladio Cabañero, Pedro Garmendia, Ignacio M^a Sanuy, Felipe Mellizo, Ismael Medina y los fotógrafos José Pastor (*Arriba y París Match*) y César Lucas (Europa Press).

LA POLÍTICA Y EL VIAJE

Otoño de 1959. Un periplo literario y, quizá también, un poco de experimento social, que se llevó a cabo entre los días 10 y 14 de octubre, en una estación de abundantes lluvias que modificaron temporalmente la aridez y el color de la llanura, habitualmente dorada o parda lo más del año, volviéndola verde. Quizá esta afirmación expresada por uno de los periodistas locales acompañante del cortejo intelectual sea un poco exagerada. También afirma que se esperaba la mejor cosecha del siglo, pero malograda por la inclemencia de los temporales, esas lluvias a destiempo de las que tanto se quejaron los agricultores durante las paradas del cortejo literario, y de la excesiva humedad del grano, «por lo que bajará de precio».

A los excursionistas se les aloja en el Hotel Jorge Manrique de la capital palentina, donde se presentan veintinueve escritores/poetas/periodistas y dos fotógrafos con el encargo ya mencionado de ver y contar a toda España lo que es Tierra de Campos. Nos resistimos a creer que en esta «operación propagandística» primara más el objetivo de promoción turística que el de «presión social» al gobierno central. Esta «presión» debe entenderse dentro del régimen político dictatorial (y represivo) imperante en la época y sobre todo del territorio del que hablamos, donde la conflictividad social era mínima. La impecable organización del viaje así parece indicarlo. C. Kellex⁹, corresponsal en Palencia del diario *El Norte de Castilla*, en su crónica publicada el 14 de octubre de 1959 escribe:

Villagarcía de Campos nos recibe alborozada, pero solemne, también con sus niños vestidos de fiesta y agitando las banderas que bajo el sol brillante de Castilla resplandecen como antorchas [...] Tenemos que recordar a nuestros lectores que en todos los pueblos del recorrido vamos encontrando a las autoridades, a los niños con sus maestros, al pueblo que nos saluda con esa elocuente humildad castellana [...] El repique de campanas también nos acompaña a nuestra entrada a los pueblos.

Las órdenes desde el Gobierno Civil o desde la Diputación a los pueblos debieron ser muy precisas en cuanto a la organización de las recepciones, incorporándose a estas, además de la población en pleno, también los «alcaldes de partido» (judicial), o sea, los

9 C. Kellex es la firma de Conrado Sabugo, que también fue invitado al viaje. El dato de filiación de este periodista, así como las crónicas por él escritas nos han sido proporcionadas por el profesor de la Universidad de Valladolid D. Enrique Berzal, al que agradecemos esta colaboración.

de los pueblos del entorno, así como otras autoridades y «fuerzas vivas». Meliano Peraile¹⁰ relata que durante la visita a la iglesia de Támara de Campos y en su interés por conocer la escuela del pueblo «pregunta, casualmente, a Milagros, maestra de Támara, que está en el templo con Rosario, maestra de Sotobañado» (VAA 1960: 140)¹¹. Probablemente la «invitación» se extendiera a los pueblos limítrofes para obtener el mayor volumen de público en cada visita.

Por supuesto que no se trataba de soliviantar a los habitantes de estas tierras, como pudiéramos entenderlo en la actualidad, sino todo lo contrario, ilusionarlos con el fabuloso proyecto que se avecinaba, el «Plan de Transformación de Tierra de Campos» que traería el regadío a esta comarca sedienta, «páramo y desierto según cualquiera que tenga ojos; paraíso posible y Arcadia feliz si políticos y economistas se ponen de acuerdo; oasis redimido si los que escribimos sabemos hacernos entender» (Castillo-Puche, VAA 1960: 28).

Los periodistas debían ver al pueblo llano arrojando a sus dirigentes en total sintonía, para lograr todos juntos el objetivo común de la redención de Tierra de Campos mediante la puesta en marcha de este ambicioso proyecto.

Probablemente en esta «operación propagandística» también exista un punto de «autopromoción». Claramente ésta no lo es para los políticos responsables dado que no son elegidos democráticamente y por ello no les sería necesario mostrar sus logros a los potenciales votantes. La palabra clave puede ser de nuevo «ilusionar». Los pobladores del terruño, desconfiados por naturaleza y acostumbrados a un quehacer caciquil (a pesar de la revolución social prometida por la nueva España nacionalcatólica), no son fáciles de convencer con sueños faraónicos y menos aun cuando se tienen que «tocar» sus escasísimas pertenencias. La pista nos la ofrece C. Kellex/Conrado Sabugo que en la crónica del 22 de octubre menciona el problema que en ciertos sectores sociales rurales supone el paso previo a toda mejora que pueda acometerse en el campo: la concentración par-

10 Meliano Peraile. Villanueva de la Jara (Cuenca) 1922-Madrid 2005. Perteneciente a la generación literaria de los años 50, fue reconocido por su obra poética y, sobre todo, por sus cuentos, estando considerado como uno de los mejores cuentistas españoles del siglo xx. Ejerció de profesor de lengua y literatura.

11 Las pesquisas realizadas en el Archivo de la Diputación de Palencia a propósito de la documentación que se hubiera podido enviar a los respectivos ayuntamientos no han obtenido resultado alguno, probablemente debido a su pérdida en el incendio acaecido en esas dependencias en los años 70 según nos han referido los responsables del mismo.

celaria, que «la temen porque desconfían de la equidad a la hora de la adjudicación de los nuevos predios» (*El Norte de Castilla*, 20.10.1959).

Por supuesto que para el Estado estas reticencias ciudadanas no supondrían un gran problema ya que, como escribe el propio Sabugo en la misma crónica «Y en último término, si no queda otro remedio, habrá que atacar y hacer desaparecer los obstáculos que se oponen a nuestra imprescindible transformación agraria». Le faltó añadir «por el bien de la Patria».

Fragoso del Toro entendió que para presentar al Caudillo este ambicioso plan lo mejor era obtener el apoyo unánime de toda la sociedad implicada y que para conseguirlo un factor importante era la concienciación del medio rural, los más directamente afectados y favorecidos, a través de «la promesa del agua» apoyada por unos importantes «señores de Madrid» que lo promocionarían por todo el país. Dámaso Santos en su artículo «Viaje por Tierra de Campos» narra una anécdota muy significativa:

Cuando nos detenemos en Villafrechós, nos sorprende con una modesta pancarta escrita con tiza escolar. En ella se saluda al director general de Enseñanza Primaria. Ello nos sobrecoge un poco. Eusebio García Luengo pregunta a una mujeruca quiénes cree que somos. La mujeruca vacila un instante, para afirmar resuelta: ¡El Gobierno! (VVA 1960: 165).

Aparte lo gracioso del entuerto, sería justo y necesario conocer el contenido del escrito llegado desde el gobierno civil al ayuntamiento, y qué es lo que transmiten los municipios locales a las fuerzas vivas, además de la lógica confusión de autoridades, cargos, competencias...

Retomando el tema. El agua no es solo una promesa, es prácticamente una realidad que, además, viene avalada por importantes periodistas de la nación. ¿Aumentaría de este modo la confianza (adhesión) de la población en sus gobernantes y en el Movimiento¹²? Suponemos que también este era otro de los objetivos políticos de las jornadas literarias por los caminos de Campos. Las triunfales palabras de D. Víctor Frago de granadas en el «Prólogo» del libro así parecen promoverlo: Tierra de Campos necesita un cambio profundo y el Régimen lo va a proporcionar:

Las promesas y los sueños de Onésimo van convirtiéndose día a día en realidades, en obras hechas, verdades de sombra y cauce, cemento e ingeniería, justicia y amor (VVA 1960: 10).

12 El Movimiento (Nacional) es una denominación genérica del conjunto de organismos y mecanismos que componían el régimen político del general Franco.

De pie y en marcha está ya España. Y la mano milagrosa que la ordena y encamina ha recogido ya, con amorosa firmeza, las esperanzas de la Tierra de Campos (VAA 1960: 16).

LOS PROTAGONISTAS LITERARIOS

Víctor Fragoso del Toro, al que Castillo-Puche elogia como «alumbrador de los manantiales ocultos del fósil páramo» (VAA 1960: 35), comienza su «Prólogo» con una fuerza inusitada para un político de la dictadura del general Franco. Fuerza y crítica poco menos que suicida en un jerarca, en un jefe provincial del Movimiento. Pero la crítica agresiva que sus palabras iluminan no se deben a su pluma si no a la de D. Julio Senador (1993), aunque D. Víctor Fragoso no avisa de ello hasta unas páginas después y deja impresionado al desprevenido lector. Sin embargo, el gobernador civil continúa y ya con sus propias palabras reconoce el lamento de Senador:

No se equivocó cuando vertió en las páginas de su libro *Castilla en escombros* todo el dolor profundo, todo el profundo amor por la ancha y abierta llanura; nadie le escuchó. Su palabra quedó sin ecos, perdida y olvidada, sepultada entre la ruina de su contorno castellano. Los años, uno tras otro, fueron sucediéndose, y las gentes de esta tierra continuaron aguantando en silencio el olvido de los siglos, la injusta postergación. Encerrados en sus pueblos de barro, a la sombra de sus magnas colegiadas, siguieron creyendo en Dios; pero de las gentes y las cosas de este mundo ya no creyeron en nadie ni en nada (VAA 1960: 9).

Con todo, no dejan de ser valientes sus palabras, aunque después vayan aderezadas con elogios a la labor «evangelizadora» de Onésimo Redondo y otros como él por los campos y ciudades de Castilla y también a los planes asombrosos –Badajoz, Jaén, Aragón...– puestos en marcha por el Caudillo.

Fragoso continúa con la confirmación de que se ha expedido solicitud al jefe del Estado para que se lleve a cabo un Plan de Transformación de la Tierra de Campos, y pasa a enumerar las riquezas histórico-artísticas de esta región natural (porque otras no hay) y, como algo de poetas tenemos, de todo lo que afirma reproducimos unas frases en las que podría resumirse la Tierra de Campos:

Vigías de quehaceres de otros tiempos, castillos en ruina suelen destacar su pétrea silueta de entre el corro de humildes casas terrosas de los pueblos de Campos [...] Pero los siglos de abandono fueron empujando a esta Tierra de Campos, a estos viejos «Campos Góticos», por la pendiente de la más espantosa decadencia; y lo que antes fueron prepotencia y castillos, abundancia y cultura, arte y bienestar, poco a poco se fue convirtiendo en lo que todavía es: adobe y miseria (VAA 1960: 13).

Sin duda, sobrarían todas las palabras que se puedan añadir a las de Fragoso del Toro si el devenir histórico y las actitudes de los hombres hubieran cambiado a mejor en los sesenta años que median entre la publicación de sus letras y este 2020, si la despoblación del campo castellano y leonés se pudiera solucionar solo con agua, o con nuevos cultivos, o mejores carreteras, mayores precios para los productos agrícolas o con internet en cada casa. ¡Qué sueños inútiles!

El autor se une al rugido de Julio Senador y solicita lo mismo que él «¡venid a ver lo que es este país por dentro!». Y la respuesta a su ruego o invitación se materializó en estas jornadas en la que la «hueste literaria» recorriera en cinco días las poblaciones más significativas de la comarca, con la impresionante riqueza artística y etnográfica que aún atesoraban. Dando voz al pueblo, el gobernador añade que lo que quieren las gentes de este singular terruño es verlo «cruzado de canales, surcada de acequias, electrificada, modernizada, y llena de verdor, de progreso y de bienestar» (VAA 1960: 15). El prólogo finaliza con la esperanza puesta en que los poderes públicos puedan cumplir el «sueño».

Dentro de esta corte literaria formada por veintinueve escritores y dos fotógrafos había un poco de todo. Estaban a los que interesan sobremanera los grandes tesoros artísticos de la comarca como a Juan Antonio Cabezas. Otros escritores están más atentos a pegar la hebra con las gentes del pueblo como Manuel Alcántara, Ramón Nieto o Meliano Peraile, que tiene particular interés en las mozas provincianas.

Los aspectos técnicos del Plan de Transformación también atraen a alguno de los periodistas como Óscar Núñez Mayo que suele conversar con el ingeniero «del campo» García Castellón. Y también alguno hay enemigo de ese contraste entre un pasado esplendoroso y un presente «tan pobre y afligido» al que debe ponerse remedio de una forma drástica como la que plantea el profesor Hoyos (¿Antonio de Hoyos?), catedrático de la Universidad de Murcia, que propone en repetidas ocasiones «la venta en buenos dólares de retablos y de piedras gloriosas para redimir con su importe a estos pueblos» (D. Santos, VAA 1960: 164).

También hubo alguno (César Gonzalez-Ruano) que estuvo a punto de comprar un castillo; quien se asombró de la grandiosidad artística y la pobreza de los pueblos que la sustentan (Eugenia Serrano¹³); de los bailes populares y la peculiaridad de sus danzantes

13 Eugenia Serrano. Madrid 1921-1991. Licenciada en Filosofía y Letras. Fue redactora del periódico *El Alcázar*, y colaboró en otros muchos como *Pueblo*, *Arriba*, *La Estafeta Literaria*, *Arte y Letras*, *Semana*, *Fotos*, *Mundo Hispánico*, *El Español*, *Vida Española*, *Ventanal*, *La Novela del Sábado*, *La Moda en España*, *Ella*, etc. También intervino asiduamente en la radio. Autora de varios cuentos y novelas.

(Salvador Jiménez¹⁴); el vino, los dulces, las gaseosas... e, incluso, alguno como Ignacio M^a Sanuy que «anda por el pasillo del hotel con su cuaderno y su lápiz anotando cosas extrañas. Escribe sobre un poco convincente retrato de Jorge Manrique en la vidriera de un rellano [...] y del gorgorito de los peces invisibles en las copas de agua carbónica con que algunos disfrazan de sobriedad la resaca» (M. Peraile, VVAA 1960: 131). Los hubo místicos (Ángel Fernández-Santos¹⁵) y los hubo con inclinaciones más pedestres y los hay que prefieren un poco de todo. Pero a todos, seguro, les caló profundamente la amplitud, la dureza, la marginalidad, la historia, el arte, la belleza y la pobreza de la Tierra de Campos:

Desgarrada y desnuda conmueve la primitiva fuerza de esta Tierra de Campos, buenas gentes si hubiera suelo al que servir; buenas tierras si hubiera agua con que emborracharlas; buen Dios si no lo hubiéramos condenado a morir de sed sobre la estepa irredenta (Castillo-Puche, VVAA 1960: 34).

Muchos adjetivos más podríamos añadir, pero... ¿para qué? El agua redentora llegó (hasta donde llegó) y la situación mejoró, pero muy lejos de aquel sueño que expresara Juan Antonio Cabezas¹⁶:

El día, ya próximo, que esa gran obra se realice (El Plan de Transformación de la Tierra de Campos) tendrán que volver los hombres a los *campos de tierra* porque el regadío fomentará la ganadería y el actual monocultivo, en que la cosecha depende de los caprichos de la meteorología, se convertirá en las dobles o triples cosechas y las tierras áridas serán vergeles en que podrán aclimatarse toda clase de remunerados cultivos (VVAA 1960: 101).

14 Salvador Jiménez. Murcia 1926-Madrid 2002. Estudió Derecho y Filosofía y Letras. Su pasión por la literatura le abrió el camino del periodismo. Fue director de la revista universitaria *César* y crítico de arte en *Juventud*, subdirector de *Mundo Hispánico*, corresponsal de *ABC* en París durante mayo del 68 y redactor de *Arriba*. Publicó varios libros de poesía.

15 Ángel Fernández-Santos. Los Cerralbos (Toledo) 1934-Madrid 2004. Licenciado en Derecho. Fue crítico de cine y teatro en *Índice*, *Ínsula*, *Primer Acto* y en *Nuestro Cine*, también en *Diario 16* y *El País*. Aunque se prodigó poco, una de sus facetas profesionales más destacadas fue la de guionista de cine.

16 Juan Antonio Cabezas. Peruyes (Cangas de Onís, Asturias) 1900-Madrid 1993. Emigró a Cuba muy joven. A su vuelta entró en el periódico ovetense *El Carbayón* dirigiéndolo dos años después. Durante la Guerra Civil dirigió el diario socialista *Avance*. Fue redactor en el diario *España* de Tánger y, entre 1966 y 1990, del diario *ABC*. Es autor de varias novelas y obras de ensayo.

EL VIAJE: GRANDES ANÉCDOTAS Y PEQUEÑOS HECHOS

El periplo literario ha podido ser esbozado gracias al contraste de los artículos de cuatro de los escritos participantes: Meliano Peraile, que es el narrador que más datos ofrece en «Tierra de Campos, tierra del posible milagro» (pp. 127-143), Juan Antonio Cabezas en «Jornadas literarias por Tierra de Campos» (pp. 91-110), Óscar Núñez Mayo en «La España difícil: Tierra de Campos» (pp. 53-77) y Dámaso Santos con su «Viaje por Tierra de Campos» (pp. 159-176), y también con la ayuda de las crónicas periodísticas enviadas entre el 7 y el 18 de octubre a *El Norte de Castilla* por Kellex/Sabugo.

SÁBADO 10 DE OCTUBRE DE 1959

Será hacia el mediodía cuando llegan a Palencia. Son amablemente recibidos por el gobernador civil Víctor Frago del Toro, el presidente de la Diputación Guillermo Herro, el delegado provincial de Información y Turismo Enrique González Royuela, el poeta palentino José M^a Fernández Nieto¹⁷, el redactor de *El Diario Palentino-El Día de Palencia* Antonio Álamo Salazar¹⁸ y el periodista de *El Norte de Castilla* Mariano del Mazo. Desconocemos si en este encuentro inicial estaban el también periodista de *El Norte* Conrado Sabugo, el jefe de la Inspección del Movimiento Antonio Plaza y el secretario de la Cámara Sindical Agraria José M^a Morrondo así como el fotógrafo Payá, que sí lo estarían ya en las primeras visitas.

A las 17,30 h levantan manteles y se acercan a visitar la catedral, individualmente o en grupos reducidos, a su preferencia. Desde ésta se encaminan a la ermita y Cristo del Otero, monumental escultura de Victorio Macho levantado «sobre el cerrillo de yeso cristalizado –veinte metros de piedra vertical y simbólica– alzada sobre la geometría del caserío y sobre la horizontalidad evangélica y cereal de las llanuras circundantes y el horizonte de chopos y río» (Cabezas, WAA 1960: 95). Y con el atardecer vuelta a

17 José M^a Fernández Nieto. Mazariegos (Palencia) 1920-Palencia 2013. Farmacéutico de profesión y poeta de vocación, fue uno de los fundadores de la revista de poesía y crítica *Rocamador*. Recibió el Premio de las Letras de Castilla y León de 2012.

18 Antonio Álamo Salazar. Pozaldez (Valladolid) 1921-provincia de Salamanca 1981. A mediados los años 40 aprueba las oposiciones de Magisterio y se traslada a Palencia donde alternará su labor en la Inspección Provincial de Enseñanza Primaria con tareas radiofónicas en La Voz de Palencia. En los 50 entra en la redacción de *El Diario Palentino-El Día de Palencia* y en 1963 obtiene el título de Periodismo y es corresponsal informativo de Radio Nacional de España, ABC y Europa Press. En 1972 es nombrado delegado provincial de cultura de Palencia y, dos años más tarde, concejal del Ayuntamiento. Ambos cargos los abandonará cuando en 1977 pase a dirigir el rotativo palentino. Es autor de una extensa obra literaria, principalmente poética. En 1970 publicaría *Tierra para la esperanza*, sus propias impresiones de la Tierra de Campos.

la ciudad, al Campo de la Juventud, donde Manuel Alcántara, Eladio Cabañero, Rafael Montesinos, Manuel García Viñó, Salvador Jiménez y Meliano Peraile «poetas y futbolistas» demuestran sus capacidades atléticas en carrera informal.

La ciudad de Palencia contaba, según el censo de 1960, con 48.216 habitantes y según el de 2019 con 78.412 habitantes.

DOMINGO 11 DE OCTUBRE

Meliano Peraile estrena el día con un chascarrillo:

Bajar al comedor de un hotel a las nueve de la mañana es algo que, afortunadamente, no figura entre las pruebas de aptitud para escritores. Si figurase, la mitad de la plantilla estaría vacante. Otra cosa es bajar a la parrilla del hotel a las dos de la madrugada; en eso no solemos fallar (VVAA 1960: 131).

La primera parada de la jornada es en Autilla del Pino (Palencia), mirador de la Tierra de Campos desde donde pueden observarse las cinco villas que rodean la antigua Laguna de la Nava, ya desecada por aquellos años. Los periodistas, además de admirar el paisaje, observaron el canal de drenaje que sirvió para desaguar la laguna hasta el río Carrión. También les llama la atención las luceras o zarceras de las bodegas subterráneas.

Autilla del Pino. Censo 1960: 660 habitantes / Censo 2019: 222 habitantes.

Segunda visita, Montealegre de Campos (Valladolid). Aquí se suman a la expedición el Sr. Francés, de la inspección del Movimiento y el riosecano Esteban García Chico, erudito y estudioso del arte, que será su guía cultural por varias localidades de la provincia vallisoletana. Visitan el castillo, reconvertido en granero del Servicio Nacional del Trigo. Manuel Alcántara habla de estos edificios en su escrito «Paisaje y problema»:

A cada paso uno. Con las almenas desmochadas, agrietados, ruinosos, hasta a los mismos fantasmas les parecieron inhabitables estos castillos castellanos y huyeron de ellos. Menos mal que de vez en cuando se encuentra uno cuya antigua urdimbre guerrera ha sido trocada en almacén (VVAA 1960: 88).

Montealegre de Campos. Censo 1960: 444 habitantes / Censo 2019: 109 habitantes.

Villagarcía de Campos (Valladolid). En la misma carretera les espera la población con cohetes, pancartas, música y danzas populares. Se acercan al palacio-fortaleza de los Quijada, «que ahora no es más que un montón de ruinas» apostilla Conrado Sabugo. De aquí pasan a la parroquial de San Pedro y a la Colegiata, integrada en aquellos años en el noviciado de la Compañía de Jesús (hoy asilo de la misma). Antes de penetrar en

el recinto sagrado resuenan las notas del órgano. Según refiere la crónica de Sabugo publicada el 10 de octubre en *El Norte de Castilla*:

Por las manos de García Chico van pasando los trofeos que don Juan de Austria y el gran señor don Luis de Quijada arrancasen al enemigo: el Cristo de las Batallas, el *Lignum Crucis*, el cilicio de Santa Teresa de Ávila, cuya presencia no podía faltar en este lugar de reliquias imperiales.

Tras las visitas, el ayuntamiento les ofrece un vino español.

Villagarcía de Campos. Censo 1960: 864 habitantes / Censo 2019: 307 habitantes.

Fugaz parada en el pueblo de Villafrechós (Valladolid) donde los excursionistas son obsequiados con una bolsa de almendras garrapiñadas, dulce típico de la villa. «¡Qué fina atención castellana!», escribe Peraile.

Censo 1960: 1.038 habitantes / 2019: 490 habitantes.

Siguiente parada en la monumental ciudad de Medina de Rioseco (Valladolid). Óscar Núñez no puede por menos de sorprenderse:

Iglesias catedralicias de Santa María, San Francisco y Santa Cruz; retablos de Juan de Juni y de Churriguera [...] Todo un incalculable tesoro de arte escondido en esta ciudad de Tierra de Campos. Es la primera sorpresa. Luego nos iríamos acostumbrando a ver, junto a las casas de adobe y la vida mísera de los campesinos, las reliquias de un tiempo de esplendores regios, cuando la Historia de España se cocía al sol de Castilla (VAA 1960: 56).

La capilla de los Benavente en Santa María les llama poderosamente la atención, «la Capilla Sixtina de Castilla». También visitan la iglesia de Santiago. El cicerone fue García Chico. En el casino novecentista, en el salón de baile «con mesas de juego y grandes espejos» les sirvieron el almuerzo.

Medina de Rioseco. Censo 1960: 5.011 habitantes / Censo 2019: 4.647 habitantes.

Belmonte de Campos (Palencia). Juan A. Cabezas sintetiza la visita con una vista desde la torre del homenaje del castillo: «Abajo, el pueblo de barro rojizo, rodeado de cilíndricos palomares y de llanas tierras de pan llevar. Castillo-Puche dispara unos cuantos cohetes y los vecinos nos ofrecen un refresco al aire libre» (VAA 1960: 98).

Meliano Peraile refiere otro tipo de visita más intimista:

Mientras en Belmonte, unos suben al castillo y se encaran con el hecho formidable de la Tierra de Campos y su acuciante por hacer, nosotros nos quedamos frente al tierno

suceso de que es protagonista Cándida y sus doce alumnos, en una escuela edificada con adobes y el esfuerzo sonriente de una D.^a Cándida de 20 años (VVAA 1960: 132).

Dámaso Santos relata que Eugenio Fontaneda, colaborador de *El Diario Palentino*, afamado industrial galletero y copropietario del castillo, le ofrece el salón de éste para celebrar las reuniones de los críticos literarios españoles que dirimen el Premio de la Crítica. A la salida de la población el mismo Fontaneda les obsequia con una caja de sus exquisitos productos.

Belmonte de Campos. Censo 1960: 117 habitantes / Censo 2019: 30 habitantes.

Cuando llegan a Villarramiel (Palencia) ya ha entrado la noche. El gentío les espera en la calle junto con la banda municipal y el grupo de bailes tradicionales de la Sección Femenina de Falange Española Tradicionalista y de las JONS que interpretan «el paloteo de Dueñas», «los pañuelos», «los lazos» y «las redondillas» típicas del folclore castellano al son de la dulzaina de Emiliano, que acompañará a Dámaso Santos, al poeta manchego Eladio Cabañero y a Óscar Núñez a la plaza para contemplar la estatua de Herramel y festejar el encuentro con vino. Núñez queda impresionado por la figura del «Chiborra» que, con su desenfado, caradura, ingenio e impunidad, organiza la danza y se encara con el público.

Los periodistas se desplazan hasta la biblioteca, que atiende el párroco, para firmar en el libro de oro. Desde los balcones del casino, con todo el pueblo en la plaza, se improvisa un recital poético en el que intervienen Alcántara, Cabañero, el palentino Fernández Nieto, Ignacio M^a Sanuy, Bautista Serrano y Peraile presentados por Dámaso Santos. El Ayuntamiento y la Hermandad de Labradores ofrecen la cena: «unas judías inolvidables» a decir de Óscar Núñez.

La impresión causada por la localidad ha sido muy diferente a otras vistas, ya que es una villa de la que no emigra tanta gente gracias a sus dos industrias locales: la de preparación de cueros y la de exportación de cecina de equinos, «con unas 80 fábricas familiares».

Villarramiel. Censo 1960: 2.510 habitantes / Censo 2019: 820 habitantes.

LUNES 12 DE OCTUBRE

A las 10,30 de la mañana el vecindario de Becerril de Campos (Palencia) les saluda presencialmente y mediante sus escritos en las pancartas que exhiben: «Al gobernador, a la prensa madrileña y a su séquito». Los niños de la escuela, con sus banderitas, son parte esencial de esa estampa colorida de la España de los 50. De la localidad, que to-

davía conserva una puerta de su muralla medieval, visitan Santa Eugenia y Santa María. En esta última asegura el párroco que por encima de la bóveda actual se esconde un artesonado mudéjar.

La visita ha sido breve, se lamenta Juan A. Cabezas, mientras la gente corre tras ellos para despedirse al son del tañido de las campanas.

Becerril de Campos. Censo 1960: 2.085 habitantes / Censo 2019: 727 habitantes.

Paredes de Nava (Palencia) «es un pueblo pujante, lleno de actividad, de negocios agrícolas, de gentes que respiran satisfacción y bienestar» (Núñez, VVAA 1960: 64). Llegan al mediodía recibidos por una solemne pancarta: «Paredes de Nava, cuna de los Berrugetes y Manriques, saluda a la Prensa Nacional». Oyen misa y visitan la iglesia de Santa Eulalia donde D. Miguel de Vigurí impresiona a los escritores con sus explicaciones sobre la familia Berrugete.

El Ayuntamiento les ofrece un vino de honor. Óscar Núñez apostilla: «Chicas guapas las hay a rabiar en Paredes de Nava. Y buenos edificios. Y calles anchas. Y buenos comercios. En fin, que Paredes de Nava es una gran ciudad de Tierra de Campos» (VAA 1960: 64).

Paredes de Nava. Censo 1960: 4.211 habitantes / Censo 2019: 1.885 habitantes.

A Cisneros (Palencia) arriban sobre la una de la tarde bajo el peso de la insigne figura del cardenal, «Cisneros es la cuna espiritual del regente» exclama Óscar Núñez. Como viene siendo habitual les reciben con bailes tradicionales orquestados por el «Chiborra» (o «Birria» como denominan en otros pueblos a este personaje): «Abre la marcha, danzando, el grupo folklórico de varones curtidos, con indumento a lo moza acicalada: revuelo de enaguas alrededor de sus cinturas y vaivén resbaladizo de puntillas y volantes por las vertientes escurridizas de sus caderas masculinas» (Peraile, VVAA 1960: 134).

Visitan la iglesia de San Facundo y San Primitivo y también la de San Pedro, donde el pueblo emocionado canta la salve. Peraile «estuvo en el fuelle, dando aliento al órgano, con Virgilio y Santiago, dos niños de ojos grandes, todavía claros» (VVAA 1960: 136).

García Luengo «sudaba y trasudaba» para asegurar al público que los periodistas responderían a la llamada de Tierra de Campos y harían lo posible para que el resto de España los escuchara.

Cisneros. Censo 1960: 1.502 habitantes / Censo 2019: 435 habitantes.



Cisneros de Campos (Palencia) / © César Lucas / Europa Press – Contacto.

La siguiente parada fue en el pueblo de Frechilla (Palencia). Conrado Sabugo levanta la pluma en reconocimiento de la villa:

Hay que hacer constar que Frechilla es el centro más cabal de una comarca de labradores de la Tierra de Campos, labradores cien por cien, de esos que sienten en sus pechos el latido más fuerte de las ansias de mejorar su medio y condiciones agrarias. En esta comarca y con Frechilla al frente, fue donde primero prendió la idea de un plan de redención de la Tierra de Campos [...] A sus pies la Laguna de la Nava, ya desecada y dispuesta para sus grandes producciones de trigo y cebada (*El Norte de Castilla*, 15.10.1950).

Exhibición de danzas tradicionales como «la redondilla», danza amorosa con la particularidad de que es la mujer la que solicita al hombre. Y visita al moderno silo donde les obsequian con dos dulces propios de la localidad: los «bobos» y los «listos»:

Comimos de los dos, pues cualquiera de ellos podía considerarse como un manjar casero, semejante a otros muchos con que nos obsequiaron durante nuestras jornadas por la Tierra de Campos, no sé si la más pobre, pero sí la más hospitalaria de España (Cabezas, VVAA 1960: 105).

Frechilla. Censo 1960: 800 habitantes / Censo 2019: 147 habitantes.

El día termina en Fuentes de Nava (Palencia) donde llegan a media luz lo que no les impide contemplar la torre de la iglesia de San Pedro, que denominan 'la Estrella de Campos'. Como en el resto de pueblos, con su presencia reina gran agitación y algarabía entre los vecinos. A decir de Peraile, en Fuentes «hay dos cosas increíbles: botellas de gaseosa a veinte céntimos, y la delegada local, María Luisa, de incalculable valor» (VVAA 1960: 136). Dámaso Santos anota el dato de que un grupo de periodistas se acercan a conocer una casa de labor, donde aún conviven las mulas con el tractor. Estos animales siguen siendo un índice de riqueza campesina.

En la cena les sirven una sopa cocida «al albor» en cazuela de barro. Lo importante, explica un lugareño, es el aderezo y el punto que hay que dar «a las cosas de dentro».

Fuentes de Nava. Censo 1960: 1.464 habitantes / Censo 2019: 637 habitantes.

MARTES 13 DE OCTUBRE

«De Palencia a Ampudia de Campos hay treinta kilómetros de carretera por un llano inmenso, pleno de luz, angustioso de soledad. Ancha es Castilla, amigo» (Núñez, VVAA 1960: 68). Les reciben los dulzaineros con una exhibición de danzas de palos, tras la cual avanzan por su calle porticada «por donde asoma la curiosidad femenina» hasta la colegiata que, también en palabras de Núñez, parece hecha «para tomar el sol del invierno, en largas ringladas de ancianos meditabundos, mano sarmentosa sobre mano, y las dos sobre el cayado» (VVAA 1960: 68).

Tras la visita al templo, la comitiva se acerca hasta el castillo, que enamora a César González-Ruano hasta el punto de querer adquirirlo junto con E. Fontaneda, aunque finalmente tiene que renunciar al sueño:

En un país tradicional como España es relativamente sencillo armar un tinglado para levantar un rascacielos, pero imposible conseguir un duro para que un castillo no se vaya al diablo sin que la pena salga al auxilio de la gloria (VVAA 1960: 119).

Mientras tanto Manuel Alcántara y Dámaso Santos, con un olfato finísimo, se adentran en una de las bodegas excavadas al pie de la fortaleza. El propietario les recibe «cortésmente frío» pero pronto llegan a la confianza y al «vinillo fresco y rosado». La bodega es «un santuario de la amistad».

Ampudia. Censo 1960: 1.372 habitantes / Censo 2019: 605 habitantes.



Ampudia de Campos (Palencia) / © César Lucas / Europa Press – Contacto.

En Mayorga de Campos (Valladolid) les reciben con la banda municipal y los tradicionales cohetes. Visitan el ayuntamiento, las iglesias y la vega del Cea, que les asombra por su verdor después de haber atravesado la Tierra de Campos de sur a norte.

Eusebio García Luengo habla de Mayorga en un tono esperanzador: «está llena de ruinas, pero no da idea de decadencia, sino de antigüedad, de peso del tiempo, pues la pujanza y la riqueza también se ofrecen a nuestro paso» (VAA 1960: 146).

Esa misma esperanza se manifiesta en la conversación con muchachas de la localidad que estudian en Valladolid: «y que no representan ya el tipo de mujer, convertido tan a menudo en estampa amanerada, que carece de otro horizonte que no sea el natural de sus casas y sus pueblos» (VAA 1960: 146).

Mayorga de Campos. Censo 1960: 2.520 habitantes / Censo 2019: 1.509 habitantes.

Siguiente parada en Villalón de Campos (Valladolid). Aquí se unirán con el gobernador civil de Valladolid Antonio Ruíz Ocaña. Antes, sobre las 12 del mediodía, el recibimiento sentido de la población, con las calles extremadamente limpias, arcos tejidos con enramada, pancartas de bienvenida y esas otras, por demás clamorosas, «Tierra de Campos tiene sed» y «Agua, agua y agua. ¡Para regar la Tierra de Campos!», carteles escritos:

[...] en las sábanas de sus noches y de sus alertas, tendidas ahora de balcón a balcón, como si cualquiera de ellos hubiese dejado impresas en el embozo sus cavilaciones de cualquier madrugada y ahora las extendiese, estrictas, con una sencillez que escalofría (Peraile, VAA 1960: 138).

Contemplan algunas obras de arte y el singular rollo. Tras ello son obsequiados con una comida en el nuevo salón del Círculo de Recreo, a donde, si no antes, se incorporó el gobernador vallisoletano que venía acompañado del subjefe provincial Antonio Lorenzo Hurtado y los periodistas Jesús Vasallo, director del diario *Libertad* y los redactores Calabia y Carbajal. A los postres habló el alcalde de la localidad, Pascual Muñoz, que fue contestado por Ignacio M^a Sanuy y Antonio Castro Villacañas. Tras ellos tomaron la palabra Ruíz Ocaña y Fragoso del Toro que, refiriéndose a Tierra de Campos, la calificó como una tierra engañada por los hombres y la climatología.

Óscar Núñez remata la visita con una de esas frases precisas y acertadas:

En Villalón existe algo verdaderamente inusitado en estas tierras de individualismo a ultranza: una Cooperativa Comarcal –así con mayúsculas– que data del año 1919. Pero cuarenta años de vigencia no han servido para que la buena semilla prospere en el ánimo de estos campesinos vallisoletanos, zamoranos y palentinos, cuya unión les hubiera dado la fuerza suficiente para lograr esa agua que tanto ansían (VAA 1960: 69).



Villalón de Campos (Valladolid) / © César Lucas / Europa Press – Contacto.

Villalón de Campos. Censo 1960: 2.877 habitantes / Censo 2019: 1.602 habitantes.

Tras su visita a Villalón y camino de Villada, realizan una breve parada en Santervás de Campos (Valladolid) para valorar los destrozos ocasionados por la crecida del río Valderaduey.

Censo 1960: 509 habitantes / Censo 2019: 118 habitantes.

La comitiva entra en Villada (Palencia) al anochecer e igualmente es recibida con música, cohetes y «alegría». Aquí se reencuentran con Emiliano el dulzainero y el grupo de danzas de la localidad, que interpretan «canciones del llano y de la siega, coplas de vendimia y del amor, zorongos de la pampa palentina, rezumantes de lirismo o de picardía» (Núñez, VAA 1960: 70).

Villada, en el decir de los periodistas, es una población agrícola abierta a la prosperidad. En un bar se ha instalado el primer televisor, todo un acontecimiento en el pueblo, cuya emisión 'inaugural' de las ocho de la tarde presencia Dámaso Santos.

Meliano Peraile, siempre junto a las mozas, alardea de la taberna de Tasina «donde sirven las copas mejor sonreídas del mundo» (VAA 1960: 138).

Villada. Censo 1960: 1.913 habitantes / Censo 2019: 934 habitantes.

MIÉRCOLES 14 DE OCTUBRE

El territorio que se extiende entre la capital provincial y Támara de Campos (Palencia), en palabras de Óscar Núñez, es una contradicción; una negación y una afirmación, los regadíos suponen la esperanza y un olvido de la pobreza y la soledad. Sin embargo, aun admirándola, no tiene buenos augurios para esta localidad:



Támara de Campos (Palencia) / © César Lucas / Europa Press – Contacto.

Allí, entre ruinas y pobreza, aparecen escondidas las reliquias de una civilización sorprendente [...] que nos maravilla con los vestigios de una cultura que aún brilla entre sus escombros. Se adivina en esta ciudad su pasado lleno de esplendor. Támara es hoy un pueblo parado en el tiempo, tal vez desde hace tres o cuatro siglos, y detenido allí, como si en el mundo no hubiera ocurrido nada desde entonces (VAA 1960: 74).

A la entrada del pueblo esperan habitantes y danzantes, que no paran en sus bailes hasta que llegan a la plaza mayor, donde les espera la iglesia de San Hipólito, un alarde espiritual entre tanta humildad y penuria.

Meliano se escapa con las maestras de Támara y Sotobañado hasta la escuela, pues allí estaba previsto un magro refrigerio con dulces caseros y vino, pero los periodistas no aparecen «sobre el barrizal de acceso a la escuela [...] Suena, llamando la bocina de nuestro autobús. Doña Milagros me sirve con premura una copa de vino; cojo, precipitado, un dulce y digo tres palabras en discurso de gracias y despedida» (VAA 1960: 140).

Támara de Campos. Censo 1960: 335 habitantes / Censo 2019: 67 habitantes.

Fromista (Palencia) les espera. Es una población de buenos edificios que «vive al ritmo de nuestro tiempo y que recibe una gran afluencia de turistas» (Núñez. VAA 1960: 77). Visitan la iglesia de Ntra. Sra. del Castillo, el «moderno y feo monumento» en honor a san Telmo, fromistano de pro. Tras un refrigerio en el ayuntamiento, donde prueban algunos dulces típicos, se encaminan hacia la basílica románica de San Martín «que figura como ejemplar único por su monumentalidad y belleza, en todas las historias del Arte [...] La iglesia, dedicada únicamente al turismo, ha sido restaurada en 1896 con habilidad y gran respeto al estilo original» (Cabezas. VAA 1960: 106).

Fromista. Censo 1960: 1.588 habitantes / Censo 2019: 767 habitantes.

Villalcázar de Sirga (Palencia) o Villasirga como la denominan los comarcanos, les recibe unos kilómetros más tarde, en pleno camino de peregrinos compostelanos. «Ruta turística y religiosa» según Núñez. Aquí no hay danzantes populares sino una elegante comitiva que baila el rigodón en la plaza del pueblo como si estuvieran en un salón decimonónico.

La iglesia de Santa María, con sus sepulcros labrados, es una joya de transición entre el románico y el gótico. Este templo es el culmen de todas las admiraciones de los escritores, que recogen «nuestras exclamaciones ante el contraste de los pobres pueblos y sus iglesias como catedrales» (Santos, VAA 1960: 174).

Villalcázar de Sirga. Censo 1960: 550 habitantes / Censo 2019: 172 habitantes.



Villalcázar de Sirga (Palencia) / © César Lucas / Europa Press – Contacto.

Y, como final del viaje literario, Carrión de los Condes (Palencia). Los visitantes son recibidos en el salón del ayuntamiento por las autoridades y una multitud dispuesta a contemplar la exhibición de bailes populares ejecutados por el grupo de la Sección Femenina. Hasta la hora de la comida realizan recorrido por los monumentos de la villa: San Zoilo, Santiago, Santa María, el solar que ocupó el castillo, desde el que contemplan el milagro de la vega del río Carrión que separa las tierras del secano de las fértiles. «Así debe ser un espejismo en el desierto» sentencia Meliano Peraile. «A la gente viajera le da por comprar bastones, esquilonos, panderetas...» (Santos, VVAA 1960: 174).

La comida, obsequio del Ayuntamiento y la Hermandad de Labradores, se sirve en el hospital. Peraile relata que «el pollo que nos ha tocado se resiste al tenedor y al cuchillo; en cambio la silla que nos ha correspondido no resiste nuestra magra enjundia» y al momento cae al suelo entre las ovaciones del resto de comensales (VAA 1960: 141).

En la sobremesa, entre el humo de puros y cigarrillos, se improvisa una rueda de prensa con preguntas al gobernador, al presidente de la Diputación, al delegado provincial de sindicatos y al ingeniero agrónomo García Castellón. También intervienen los representantes de la prensa local Conrado Sabugo y Antonio Álamo, girando la conversación en torno al Plan de Transformación de la Tierra de Campos.

Carrión de los Condes. Censo 1960: 3.414 habitantes / Censo 2019: 2.069 habitantes.

Las andanzas, anécdotas, reflexiones, premoniciones y vivencias de este viaje fueron esparcidas por las páginas de la prensa nacional y después recogidas en el mencionado libro. Un ejemplo de viaje literario que ha quedado en la memoria como visión pasada de otro tiempo, no sabemos si peor, pero sí más pobre.

Y para terminar este escrito en homenaje al profesor Alonso Ponga recurriremos a las palabras finales del artículo «Por la Tierra de Campos» de Lope Mateo que reflejan la personalidad de José Luis, como si hubieran sido escritas en referencia a su persona: «Porque cada hombre tiene su tierra, la de sus antepasados, y con ella en el alma, se va andando el camino» (VAA 1960: 199).

BIBLIOGRAFÍA

- AZORÍN (1999): *Castilla* [1912]. Madrid, Editorial Espasa Calpe.
- GONZÁLEZ GARRIDO, J. (1941): *La Tierra de Campos. Región natural*. Valladolid, Librería Santarén.
- MANFREDI CANO, D. (1962): *Tierra de Campos*. Colección Temas Españoles nº 420. Madrid, Publicaciones Españolas.
- MORENO HERNÁNDEZ, C. (1998): «Castilla, lugar común del 98». *Revista de Occidente* nº 210, pp. 39-64.
- ORTEGA CANTERO, N. (2002): «Paisaje e identidad nacional en Azorín». *Boletín AGE* nº 34, pp. 119-131.
- SENADOR GÓMEZ, J. (1993): *Castilla en escombros* [1915]. Valladolid, Editorial Ámbito.
- VAA (1960): *Viaje por Tierra de Campos*. Palencia, Excma. Diputación Provincial.

VALDEJIMENA: NARRACIÓN SOBRE LA ROMERÍA TALLADA POR UN PASTOR EN UNA CUERNA DE PÓLVORA

VALDEJIMENA: STORY ABOUT THE PILGRIMAGE CARVED BY A SHEPHERD IN A HORN FOR THE POWDER

Carlos Piñel Sánchez

Museo Etnográfico de Castilla y León

RESUMEN

El Arte Popular tiene en la provincia de Salamanca unas connotaciones específicas que se pueden constatar en los motivos que se ejecutan, la variedad de materiales y, sobre todo, por su riqueza ornamental y simbólica que, en algunos casos, es a la vez de gran calidad artística, especialmente y de forma más rotunda en el Arte Pastoril.

Se analizan aquí el conjunto con sus elementos y motivos representados, tallados sobre una cuerna de pólvora, elaborada en torno al año 1800, ejemplar de una calidad artística y simbólica excepcionales. Insólito es el hecho de que se narra de esta forma un acontecimiento a través de sus diferentes cuadros o viñetas. Para ello, su autor, un pastor o vaquero salmantino, desarrolla dos programas o itinerarios superpuestos. El primero es descriptivo, un episodio de la romería al santuario de Valdejimena. El segundo es espiritual y simbólico; nos ofrece una secuencia amorosa por la que el pastor artista manifiesta sus aspiraciones frente a la mujer amada, representando, a través de motivos y símbolos, el amor y la fidelidad avalados por la Virgen y con una escena también simbólica, la de la unión por excelencia en la pareja, Adán y Eva.

PALABRAS CLAVE: Arte Pastoril, Arte Popular, cuerna de pólvora, motivos decorativos, símbolos, narración, Valdejimena, charros.

ABSTRACT

Popular Art has in the province of Salamanca some specific connotations that can be seen in the motifs that are executed, the variety of materials and, above all, for its ornamental and symbolic richness that, in some cases, is at the same time of great artistic quality, especially and more forcefully in Art of the Shepherds.

Here we analyze the set with its elements and motifs represented, carved on a horn for the powder, elaborated around the year 1800, exemplary of an exceptional artistic and symbolic quality. Unusual is the fact that an event is narrated in this way through its different pictures or cartoons. To this end, the author, a shepherd or cowboy from Salamanca, develops two overlapping programs or itineraries. The first is descriptive, an episode of the pilgrimage to the sanctuary of Valdejimena. The second is spiritual and symbolic, it offers us a loving sequence by which the artist shepherd manifests his aspirations in front of the beloved woman, representing, through motifs and symbols, the love and fidelity endorsed by the Virgin and also with a symbolic scene, the union par excellence in the couple Adam and Eve.

KEY WORDS: Shepherds Art, Popular Art, horn for the powder, decorative motifs, symbols, narration, Valdejimena, charros.

Quiero en primer lugar dedicar este ensayo a un viejo amigo, José García Martín, conocido cariñosamente como Pepito. Persona de mente despierta, polifacético, culto, lector infatigable, poeta, escritor, artista plástico, amante de la naturaleza por encima de todo, investigador inquieto de las tradiciones, muy buen conocedor del mundo rural salmantino, con el que durante muchos años compartimos andanzas por la provincia. Nos afanamos en el continuo descubrimiento de yacimientos inéditos de la Prehistoria salmantina, el trabajo de campo con el que disfrutábamos cada semana y durante largo tiempo, sacando a la luz un importante patrimonio arqueológico, olvidado y prácticamente desconocido hasta entonces. Me estoy remontando a las décadas de los 60, 70 y 80 del pasado siglo. Sus anécdotas, cargadas de simpática ironía, su gran sensibilidad y, sobre todo, su amistad, nos han acompañado y enriquecido, lo siguen haciendo, a lo largo de los años.

Uno de sus muchos relatos vividos, aparentemente intrascendente y más bien anecdótico, me quedó grabado en la memoria. Él contaba que, durante su niñez, quizá adolescencia, en Navahombela y La Tala y en primavera, todos los años aparecían de improviso jóvenes a caballo, con indumentaria festiva, vestidos de charros o con traje campero, a veces con sus novias o mujeres a la grupa. Iban en dirección a Valdejimena y procedían de diversos lugares, pueblos y alquerías situadas hacia el Oeste y Suroeste de la comarca. Los niños del pueblo se apostaban escondidos en algunas esquinas al verlos venir, y el juego consistía en asustar a los caballos para que se encabritaran e intentar hacer caer a los jinetes. Era una diversión muy propia de la época y mi amigo se estaba refiriendo a los años de la posguerra, en torno a 1950.

Yo, desde muy joven, conocía una antigua y excepcional cuerna para pólvora de la Colección Luis Cortés. Se trata de una pieza de calidad artística y simbólica fuera de lo común. Sin embargo, no fue hasta hace algunos años, cuando de improviso y sin más intención que disfrutar una vez más de su contemplación, observé algo que me había pasado hasta entonces inadvertido: entre los motivos hábilmente tallados por su autor, estaba la imagen de La Virgen entronizada y que, por la presencia del perro a su lado, indicaba sin duda ser la de Valdejimena. Era una más de un grupo de escenas en las que destacaban jinetes y personajes vestidos a la usanza de la tierra. Y en ese preciso momento me vino a la mente la anécdota de mi amigo José García Martín. Me di cuenta de que no solamente se trataba de una representación de la advocación mariana, sino que allí se desarrollaba toda una secuencia de acontecimientos en torno a ella. Las comitivas que se dirigen a su fiesta anual en primavera, reflejando en el presente caso los aspectos más llamativos y seguramente cercanos o vívidos por el pastor que talla sobre el cuerno su obra de arte: la romería de Valdejimena.

Nada nuevo decimos al recordar, una vez más, la riqueza sin parangón del Arte Popular salmantino: los elementos estéticos que de una u otra forma se disponen sobre materiales tan diferentes como el tejido, la madera, el cuero, el hueso y el asta, la piedra, o el hierro forjado; los temas, tan diferentes –y en ocasiones recurrentes– como sus orígenes, a veces tan lejanos en el tiempo. La persistencia de la memoria, del signo y del símbolo, tanto, que a veces nos resulta difícil comprender significados o simplemente la intención del autor. Más aún cuando ponemos nuestra atención, los ojos y la mente sobre una cultura, la de los pastores, que en estas comarcas se manifiesta sobremano en sus formas artísticas, algo a lo que en alguna ocasión nos hemos referido definiéndolo como «el esplendor de lo cotidiano».

Con brevedad, citaré algunos aspectos siempre presentes en la cultura pastoril y que la definen: por un lado el sentido práctico, junto con la autosuficiencia; lo cual no es óbice para adelantar un rasgo distintivo de la cultura pastoril, y este es su preocupación por lo singular, por la estética, nunca gratuita, sino cargada de simbolismo, de inquietantes rasgos arcaicos, lo cotidiano y lo mágico, lo material y lo espiritual, en una asombrosa mixtura que a cualquier observador atento no dejará indiferente.

Uno de los rasgos que destacamos en la artesanía pastoril es el de la autosuficiencia. De forma manual y con muy limitadas herramientas, se trataba de elaborar solamente lo estrictamente necesario para el desarrollo de la vida de estas gentes, y siempre que su resultado pudiera conformar una impedimenta susceptible de ser llevada de un lado a otro por ellos mismos, aunque no se trate de pastores trashumantes. Es, sin duda, un residuo ancestral de una costumbre sumamente arraigada: tradición basada y generada por lo que fuera en origen el movimiento continuo en busca de pastos, acompañando

a los ganados. Los materiales con los que se ejecutan las diversas obras, utensilios, o herramientas, las obtenían de aquello que el entorno más cercano les ofrece, y lo más cercano en este caso fueron sus animales, aquellos que justifican su trabajo, los que en su medio les rodean, y la propia naturaleza.

Este lenguaje artístico del pastor, anteriormente citado, se manifestaba, en líneas generales, en dos aspectos. El primero de ellos (sin que esto suponga un orden de preferencias ni de importancia) era la observación del entorno, de la naturaleza; sobre todo, la que tiene que ver con su actividad, el pastoreo, los animales y también todo aquello que de alguna manera y en su medio les llama la atención, sea esto un monumento arquitectónico, un motivo artístico –muchas veces religioso, a veces civil o profano–, y en multitud de ejemplares, personajes, sobre todo mujeres o tipos destacados por su aspecto y posición social, que con frecuencia van uniformados, como toreros, vaqueros, curas o soldados. Sin embargo, nada en los objetos decorados es gratuito; todo tiene un sentido para quien lo ejecuta. Es, sin lugar a dudas, un peculiar lenguaje que se quiere compartir y del que se hace gala. En segundo lugar, aquello que denominamos lo heredado, un larguísimo hilo conductor que se remonta a épocas muy lejanas en la historia de la humanidad. Consiste en determinados elementos estéticos y sobre todo simbólicos y universales que se repiten, transmitidos de padres a hijos, de generación en generación, atravesando imperceptiblemente el paso del tiempo y que se decantan en figuras siempre representativas del concepto que se quiere transmitir o destacar. Algunos de ellos son concretos y de mensaje muy directo, como el corazón, que reviste a menudo la forma de hojas o flores, símbolos astrales como los círculos de radios, estrellados o la esvástica, otros como la paloma, el perro o el ciervo, y algunos de inquietante mensaje arcaico como el árbol de la vida, el ciprés o los animales afrontados.

Se trata de una forma de expresión a través de un lenguaje conocido y comprensible para quien lo ejecuta y los destinatarios y, como en todo aquello que denominamos Arte Popular, la ordenación de los diferentes elementos se va adaptando a la forma del soporte. No hay perspectiva y la escala tampoco existe al representar los motivos. Hay una libertad total en la ejecución, solamente condicionada por la forma del objeto, casi siempre irregular.

Seguramente es el asta, el cuerno de los animales domésticos, el material que por encima de otros reconocemos como signo de identidad en el arte de los pastores. Esto podemos constatarlo con ejemplares procedentes en su mayor parte de la Meseta, León y Castilla, el cercano Portugal con Extremadura y hasta La Mancha. He citado al asta, el cuerno, como primordial elemento en la manufactura de objetos. De entre ellos, el más abundantemente utilizado fue el del ganado bovino y, en algún caso, el de los carneros o el caprino. Con el cuerno de éstos últimos realizaban los pastores pequeños recipientes

cortándolos en fragmentos que, una vez cerrados herméticamente por un extremo y añadiendo tapadera en el otro servían para contener sal o cerillas. Los grandes cuernos de bueyes, vacas y toros les proporcionaban la posibilidad de construir una extensa y variada gama de recipientes y objetos como las grandes cuernas y colodras. Las últimas servían para ordeñar y transportar la leche, para beber vino, filtros y embudos, vasos para beber, cuernos sonoros, para la pólvora, para curar al ganado, para la piedra de afilar la guadaña, para transportar los alimentos... Labrados también en asta, se conservan muchos cubiertos pastoriles, sobre todo cucharas, las más abundantes, y en un menor porcentaje tenedores. La mayor parte de ellos, sin decoración alguna, fueron objetos prácticos que, por la fragilidad del cuerno, al desaparecer su uso, se han perdido. Más abundantes, considerando que el su número conservado es muy limitado, son aquellos ejemplares en los que la sensibilidad artística de los pastores queda plasmada en una gran riqueza y variedad de elementos ornamentales grabados a navaja, tallados, calados y pintados, ejemplares que nos informan del gusto estético y el aprecio hacia lo singular.

Conocemos, dentro de lo que denominamos el Arte Pastoril, infinidad de ejemplares en los que aparecen escenas con los temas más dispares, considerando lo que supone ese, por otra parte, limitado mundo de este grupo social. Casi siempre sobre objetos de cuerno o bien de madera por disponer de una superficie de trabajo más grande; o el cuero de los animales. Siempre se trata de materiales que el entorno le brinda, asequibles y cercanos; así, cuernas, cucharas, cajitas, o los cayados, zurrónes y corrajes, incluso sobre algunas ruecas. Podemos citar, a modo de ejemplo, numerosas escenas donde la pareja es protagonista: la novia y el novio en actitud contemplativa o dialogante, a veces a caballo y con su indumentaria de fiesta, tratadas en ocasiones con ironía. Muy a menudo, en tierras de Salamanca y su entorno, escenas taurinas, mozos con garrochas y trajes camperos junto a los toros, y por supuesto los pastores con su ganado, su atuendo y enseres, acompañados de sus perros. Y lo simbólico, siempre presente, decantado por una larga tradición, muy lejana a veces en el tiempo y que, por fortuna, perduró hasta nuestros días.

Y, aunque no encontramos motivos suficientes y esclarecedores que nos expliquen con alguna precisión por qué sucede esto, comprobamos que en la provincia de Salamanca el Arte Popular nos ofrece unos niveles técnicos, estéticos y simbólicos, artísticos, en suma, con una riqueza sin parangón en el resto de la Península; así, el arte mueble, el hierro, los bordados, la indumentaria o la joyería tradicional... y por supuesto, el Arte Pastoril.

La cuerna de pólvora, el ejemplar sobre el que tratamos, podemos decir que es de una pieza excepcional. En primer lugar, porque estamos ante la que es sin duda una de las mejores piezas de Arte Pastoril realizada que ha llegado hasta nosotros. Su autor fue

un gran artista, dotado con una habilidad manual y una imaginación fuera de lo común, probablemente autodidacta, lo que no obsta para que en sus inicios hubiera recibido diversos conocimientos de sus padres, abuelos u otros pastores-artistas en cuestiones tales como las técnicas de talla, el manejo de la navaja o la aportación de elementos o motivos estéticos y simbólicos heredados.



Equipo para la caza, con la cuerna de pólvora colgada del ancho correa de suspensión, junto a un pequeño bolso o zurrón de piel curtida y decorado también, como la correa, mediante grabados a navaja.

Colección Luis Cortés. Foto: Estudio Mynt.

La calidad de esta cuerna es tan alta que nos lleva a pensar en ciertas afinidades -estéticas, de motivos tratados y actitudes- con algunos relieves, pinturas y capiteles románicos que, no es aventurado pensar, pudiera haber conocido y admirado. Y, además, muy probablemente, deja escuela: en alguna cajita, ciertas cucharas de mango corto sobre todo y que con seguridad salieron de otras manos, podemos rastrear idénticos motivos y algunos elementos del excepcional artista. Se conservan, también y por fortuna, otros ejemplares, en este caso cucharas de mango corto y estuches o cajitas que podemos colegir salieron de las manos de la misma persona. En segundo lugar, considero que la cuerna de pólvora es excepcional porque en ella se narra un suceso, sin duda importante

para quien diseña y talla sobre su convexa superficie los distintos motivos. Pero también para cualquier persona que pudiera ver el resultado de la obra; y se narra, de aquí la singularidad, a través de las diversas escenas representadas sobre su superficie. Hay una secuencia. Algo inédito hasta ahora en esta forma de expresión artística. Esto es lo que trataremos de ver en las líneas que siguen.

VALDEJIMENA. EL SANTUARIO

Bien conocido de los salmantinos, y no solo, se ubica el Santuario de Valdejimena dentro del término municipal de Horcajo Medianero, a unos 40 Km. de Salamanca, hacia el Sur. Equidistante de Guijuelo, Piedrahita y Alba de Tormes, conecta hacia el Este con tierras de Ávila. Se funda en una más de las apariciones milagrosas que tienen lugar desde la Edad Media en los territorios cristianos. Y es también un pastor, no lo olvidemos, al que se aparece la imagen sobre una encina, en un paisaje y ambiente campesino de dehesas y alquerías en los que pasta el ganado extensivo, vacas y toros, junto con ovejas y cabras, atendidos por un buen número de familias que desarrollaban su vida en aquel entorno gracias a la existencia de los animales referidos. Y junto con el protagonismo del pastor, recordado como Juan Zaleos, la presencia de un toro señalando a la encina del milagro. Se conservan varios ejemplares diferentes de grabados y pinturas sobre cristal con la imagen de Valdejimena que formaron parte de mi colección particular, hoy en el Museo Etnográfico de Castilla y León. En uno de éstos, una xilografía del siglo XIX, aparece el texto siguiente: «Nuestra Señora de Valdejimena. Abogada de horas menguadas, aires corruptos y mordeduras de perros rabiosos». Esta, sin duda, ha sido



La Virgen de Valdejimena, con la imagen del perro a sus pies. Pintura sobre cristal. Segunda mitad del siglo XIX. Colección del autor. Fueron relativamente abundantes en las comarcas cercanas al santuario y perduraron colgadas con devoción en los hogares rurales hasta los años 70 del siglo XX. Foto: Estudio Mynt.

durante siglos la primordial de las cualidades milagrosas que caracterizaron a la venerada imagen: la curación de la rabia producida por la mordedura de los perros infectados por dicho mal. De ahí también el hecho de que se reconozca ésta concreta advocación mariana por la presencia del perro a sus pies o a su lado.

...La comarca circundante fue mucho tiempo «tierra de frontera». En el Medioevo se interferían aquí los antiguos límites de León y Castilla. Lo indican los nombres de varios pueblos y la red de fortalezas que dominaron y aun dominan diversas alturas. Aquí están asentados tres pueblos que llevan apellido de frontera: Horcajo Medianero, Chagarcía Medianero y Carpio Medianero. Por aquí pasa la línea de castillos que, arrancando de lugares fronterizos tan definidos como Zorita de la Frontera y Aldeaseca de la Frontera, se extiende por la dehesa del Castillo de Diego Álvaro, enlaza con el airoso castillo del Mirón y separa ambas Castillas de tierras de Extremadura (Sánchez Vaquero 1958: 3).

El documento conservado más antiguo es de 1627. Se trata de un acuerdo concertado por el Concejo de Horcajo Medianero, mediante el cual se sientan las bases para reedificar el edificio: *Memoria de las condiciones que debe llevar la obra de la iglesia de Nuestra Señora de Valdejimena*.

Son varias las celebraciones festivas que a lo largo del año han tenido lugar en el santuario históricamente. La primera de ellas, de la que ya hay constancia desde el siglo XVII (1643) es la Natividad de la Virgen María: el papa Urbano VIII concede indulgencias a los visitantes del Santuario para esas fechas. Se mantienen con esplendor durante el siglo XVIII, y parece claro que comienza su decadencia a principios del siglo XIX para acabar desapareciendo. Tuvo gran relevancia, y en la documentación aparece como «Fiestas de Nuestra Señora de Septiembre». En palabras de José Sánchez Vaquero, «Fiestas de los Toros de Valdejimena»:

Digamos desde el principio que las corridas de toros en Valdejimena pasaron diversas vicisitudes, como pasaron en las demás plazas de España. A veces fueron desaconsejadas, hasta prohibidas; a veces más bien toleradas y otras favorecidas por los que llevaban la responsabilidad de la marcha religiosa del santuario.

En general, se puede afirmar, siempre atrajeron multitudes a Valdejimena; atracción y multitudes con buenos resultados cuando el festejo procedió con dignidad y salvaguardado por la autoridad; pero con lamentables efectos cristianos cuando se desbordó la masa y encontró floja la disciplina...

De hecho coinciden temporalmente el esplendor del santuario y el esplendor de las corridas de toros. Y más de una vez, cuando las gentes se apartaban de Valdejimena, se utilizaron como reclamo los toros de sus fiestas. (Sánchez Vaquero 1958: 76).

En 1883 murió allí el torero aficionado Cachucha. Gabriel Calvo y Joaquín Díaz (2016) cantando a dúo, reflejan muy bien el hecho a través del romance que narra lo sucedido con cercanas remembranzas, al de «Los Mozos de Monleón»:

[...]

Las almendras que llevaba, Cachucha sobre la faja
 Todas llenitas de sangre derramadas por la plaza.
 Y la mujer de Cachucha, estaba jugando al gallo
 Cuando le llegó la nueva que a Cachucha lo han matado.
 Cachucha ya no es Cachucha, Cachucha ya no es quien era,
 Cachucha era el mejor mozo, toreando por la ribera
 Y al pobrecito Cachucha, ya lo llevan para Horcajo
 Metido en un carro viejo, tapado con zarandajos.

En 1942 se renueva la romería otra vez con toros.

Existen datos de la celebración de la fiesta del Patrocinio de San José desde el siglo XVIII, tuvo siempre una menor importancia, como fiesta y por la muy inferior afluencia de visitantes. Cambió varias veces de fecha.

Con origen antiguo, la llamada «Misa de la salud» se celebraba, al menos, desde el siglo XVII. Según la tradición oral, que podría estar avalada por documentos, tendría su origen en el «agradecimiento» del pueblo de Horcajo, apoyado por otras localidades vecinas, por la resolución del pleito que adjudicó definitivamente la propiedad de la imagen al citado Concejo, según consta en una sentencia judicial del año 1660.

La Romería de Valdejimena se celebra sin interrupción desde tiempo inmemorial hasta nuestros días. Hay datos documentados de su celebración a comienzos del siglo XVIII, pero con referencias a tiempos anteriores. Tiene lugar durante los días de la Pascua de Pentecostés y se recoge en los documentos escritos antiguos como «Fiesta del Espíritu Santo». Es primavera, los romeros acuden al santuario desde todas las comarcas cercanas y no pocos también desde tierras de Ávila y Extremadura. La comitiva más destacada fue siempre y como es lógico la de Horcajo Medianero, con su ayuntamiento en pleno, vecinos y el capellán del santuario. Son muy esclarecedoras aquí las palabras de D. Mariano Domínguez Berrueta que, al filo del siglo XX escribe:

Las caravanas del Valle del Corneja, los serranos de Piedrahita, el Barco de Ávila, el Concejo de Caballeros... vienen por entre las encinas que rodean las alquerías de los Sancho Pedros; por el nacimiento alrededor de Horcajo, con el sol, bajaban los de La Moraña, que llega hasta Rasueros; por el poniente, los bejaranos, los de La Hoya y Montemayor... y por Chagarcía, innumerables partidas de unos y otros lugares (Domínguez Berrueta 1908:172).

Creo firmemente que es esta romería la que refleja el pastor artista tallada sobre el cuerno de bovino, más en concreto las escenas de los romeros a caballo y a pie camino del santuario. Pero a la vez hay algo más, como trataremos de explicar más adelante, se trata, digamos ya de entrada, de la representación de dos itinerarios paralelos: uno físico, muy explícito, los romeros de camino hacia su meta final, Valdejimena; pero también otro simbólico, espiritual, que nos descubre a un autor con una enorme capacidad no solamente artística, realizando un programa que va in crescendo hasta su conclusión en un ideal mucho más elevado.

DESCRIPCIÓN DE LA CUERNA

Este bellissimo objeto que fue cuerna para pólvora está tallado, en su totalidad y en bajorrelieve, por lo que respecta a su parte más ancha, aproximadamente un 50% de



La cuerna para la pólvora con su profusa decoración. Colección Luis Cortés. Foto: Estudio Mynt.

su altura máxima. El desarrollo decorativo sigue los esquemas que, al menos desde la Alta Edad Media podemos ver en los instrumentos sonoros tallados sobre marfil, los oli-fantes; es decir, una representación en franjas horizontales, que en el presente caso del polvorín se separan, también en forma de cuadros o escenas mediante estrechas bandas resueltas con una línea en zig-zag entre paralelas.

Existe, ya fue anotado, una variada gama de los recipientes que fueron realizados por pastores durante milenios con cuerno de ganado vacuno, y de entre ellos, se conserva un número no desdeñable de ejemplares que tenían como función contener la pólvora y transportarla seca durante sus desplazamientos por el campo para la caza. A lo largo de un período que abarcaría poco más de tres siglos, desde la difusión y generalización del uso de las armas de fuego en el siglo xvii hasta los comienzos del xx en nuestro entorno. Muchos ejemplares que han llegado hasta hoy son lisos, con una superficie pulida y satinada de hermosa pátina producida por el roce de un uso constante. Algunas, en ocasiones, se enriquecían con grabados y tallas, sean éstos epigráficos o con elementos decorativos y simbólicos que abarcan una extensa gama por lo que atañe a su calidad y la cantidad de los mismos. Por fortuna, el ejemplar que estudiamos está completo con todo su equipo: se trata de un pequeño bolso o zurrón con ancho correa, decorados también en su totalidad mediante grabados a navaja, del que cuelga la cuerna. En su interior, se conservan incluso dos pequeños dispensadores destinados a medir la dosis de pólvora con precisión y disponer esta, con el resto de elementos, tacos y bala, o perdigones, para el disparo.

Sus medidas, 23 cm. de altura máxima, por 6 de diámetro en su base. La superficie tallada tiene una altura de 12,5 cm. por 20 cm. de circunferencia máxima en su forma cuasi-troncocónica. La talla se hizo, como era habitual, con la punta de una navaja muy afilada, y con una habilidad que en el presente ejemplar nos hace pensar en una precisión de cirujano para su autor, un pastor o vaquero sin duda. Conserva restos de policromía apenas perceptibles a simple vista, pero al ampliar las imágenes fotográficas he podido constatar la presencia de los colores rojo y verde conservados aun en algunas incisiones, a pesar de las evidencias de desgaste superficial y hermosa pátina, resultado de un uso intenso de la cuerna; algo frecuente en piezas pastoriles, cucharas, sobre todo, de alta calidad artística y técnica. Un autor quizá analfabeto y, en el mejor de los casos, con una formación consistente en conocimientos primarios de lectura y escritura, además de sumar y restar, algo muy común en los pastores de nuestro entorno hasta muy entrado el siglo xx. Una persona anónima y, no me cansaré de repetirlo, dotada con excelentes dotes artísticos, magnífica capacidad para la talla de semejantes miniaturas junto con una imaginación y mente desbordante, absolutamente excepcional. Pasaré a describir el campo decorado a través de sus diferentes espacios:

1.1. Charro a caballo, con su perro junto a él. Detrás, otro personaje masculino a pie, con una bota de vino en la mano derecha y en la izquierda una cesta, seguramente de la merienda.

1.2. Delante de ésta y en dirección hacia la izquierda, pareja a caballo. Junto a ellos el perro. El hombre señala con la mano derecha hacia la viñeta de la Virgen, puede que en actitud de narrar el sentido de lo que se representa.

2. La Virgen de Valdejimena en su trono y con un gran perro en pie a la izquierda. A su derecha, un personaje masculino en actitud de saludo o de tocar la imagen.

3. Adán y Eva en el Paraíso con la serpiente en el árbol de la vida.

4. Espacios en la parte superior de la cuerna con animales y elementos florales y simbólicos, más una franja decorativa en la base.

1. Comenzaré por la que considero la primera viñeta, el inicio del relato. Es la más grande entendida en su extensión horizontal y como las demás, ocupa la parte central del polvorín. Las figuras se desplazan todas ellas de derecha a izquierda, no son elementos aislados, sino que conforman todos ellos una escena.

1.1. Podemos ver que, la primera de éstas figuras es un personaje masculino que está de pie, calza botos camperos ajustados a la pierna apreciándose con claridad el tacón y lo que parecen cordones, viste calzón hasta la rodilla en el que destacan los botones de plata alineados de arriba abajo, faja y chaquetilla o chaleco. Va tocado con sombrero de ala ancha. Lleva en sus manos dos objetos que enseña ostensiblemente y que nos ayudan a comprender el significado de lo que se narra: con la derecha levanta una bota de vino de cuero de las de boca ancha con vaso torneado de madera o asta para beber y en la izquierda lo que aparece una



Banda tallada con los romeros a pie y a caballo en dirección al santuario de Valdejimena. Colección Luis Cortés. Foto: Estudio Mynt.



Detalle de los romeros a caballo.
Colección Luis Cortés. Foto: Estudio Mynt.

cesta o tartera de corcho (¿con la merienda?).

1.2. Delante de este personaje a pie citado parece que lo acompaña un jinete sobre un caballo al paso al que se intenta dotar de elegantes movimientos o cuidada doma. Montado sobre silla vaquera sujeta con su mano izquierda las riendas y apoya el pie sobre un estribo achatado, muy característico de las dehesas salmantinas. Calza espuela redonda, y como el primero, viste traje charro de calzón con su botonadura, faja, y la que podría ser chaquetilla. Lleva idéntico sombrero de ala ancha, del que apreciamos lo que parecen sendas cintas colgando

al aire o bien la punta colgante de un pañuelo bajo el sombrero y otro objeto ¿fusta? asido por la derecha. A los pies del caballo, un perro que vuelve la cabeza hacia atrás hacia el personaje que camina.

1.3. Pareja de charros a caballo que, salvo la presencia de la mujer, es idéntica a la anterior. Tan solo dos pequeñas variaciones en la figura masculina: se aprecia perfectamente la espuela en forma de estrella, radial, y lo que en este caso parece con claridad la larga punta de un pañuelo bajo el sombrero colgando hacia atrás o, en caso contrario, una cinta del mismo.

La mujer en la grupa, sentada de lado, apoya su mano derecha en el hombro del jinete, mientras que la izquierda se coloca sobre la cadera. Viste traje charro con zapatos o botines de tacón bajo, manteo o *rodao* con delantal o mandil sobre él y lo que parece un jubón o justillo, quizá dengue cruzado al pecho.

A los pies del caballo aparece nuevamente un perro en idéntica forma que el de la figura anterior, y entre esta y la que describo, una estrella de seis puntas o quizá un sol. Llamen no obstante nuestra atención dos elementos, más un tercero encima de las figuras: una «pájara» o mejor, paloma, coronada, posada sobre la cabeza del varón; y un ave que semeja un gallo y que creo más acertadamente se tratará de una paloma (palomo en este caso), también coronado, encima de la cabeza de la joven, este último de

considerable tamaño. Delante de éstos, y en la misma línea superior, una flor en forma de palmeta o loto con brote en su centro muy característica de la iconografía popular salmantina. La mano derecha del jinete parece que toca y señala este elemento.

3 Este espacio es, sin lugar a dudas, el centro de la narración, cuyo cuadro o viñeta en el presente caso se conforma en vertical y recorriendo de abajo hacia arriba, salvo una franja decorativa inferior, toda la superficie tallada de la cuerna.

Se representa a la Virgen de Valdejimena en su trono, sobre una peana, con el Niño en brazos. Las efigies de ambos, extremadamente simplificadas, visten ropajes ligeramente acampanados y se destaca el rostrillo de plata que rodea sus caras. Se sugieren dos pequeñas coronas terminadas en una cruz que rematan como cimera las cabezas de Madre e Hijo. Otras dos palomas o «pájaras» enfrentadas y simétricas pican sobre el centro de la pequeña cruz que corona la cabeza de María. Están amparadas por sendas figuras de ángeles alados que surgen del límite de cuadro, el de la izquierda resuelto en forma de cabeza y el derecho en torso y grandes alas.

A la izquierda de La Virgen, un perro de gran tamaño levantado sobre sus patas traseras que es el símbolo por excelencia de Valdejimena. A la derecha y de forma simétrica hay un personaje en pie y en actitud de tocar con sus manos la efigie de la Virgen (en este caso por proximidad al Niño). Vestido de forma similar a los otros personajes citados, pero de manera más sobria, sin botonadura de plata, ni faja y con la cabeza descubierta (esto último sin duda por encontrarse en la iglesia). Pero, para mi sorpre-



La Virgen de Valdejimena representada con un gran perro a la izquierda y un personaje en pie a su derecha. Además del perro (símbolo del poder curativo sobre la rabia), aparecen sobre ella otros temas simbólicos, como parejas de aves afrontadas y un elemento femenino/floral entre dos de las palomas colocadas en simetría axial.

Colección Luis Cortés. Foto: Estudio Mynt.



Cuadro o viñeta con Adán y Eva en el Paraíso Terrenal, con el Árbol de la Vida y la serpiente enroscada sobre dos pequeños cipreses simétricos. Sobre ellos, otro espacio con dos leones coronados afrontados entre cuyas lenguas brota una flor esquemática acampanada. Colección Luis Cortés.

Foto: Estudio Mynt.

En forma totalmente simétrica vemos, en primer plano y en el centro, a la serpiente que aquí enroscala su cola curiosamente sobre el tronco de dos pequeños cipreses a izquierda y derecha. Detrás, el árbol de la vida con dos ramas que se cierran formando un gran corazón y otras más cargadas de flores y frutos. Se remata superiormente con una forma triangular que brota ornada a sus lados con hojas lanceoladas.

Adán y Eva, a izquierda y derecha de la escena, desnudos, cubren someramente su sexo con un ropaje que sujetan con su mano izquierda, mientras que la derecha de ambos elevada sujeta una de las frutas, dos en este caso.

sa, observando con detenimiento, constato que, de su espalda salen dos grandes alas, aditamento que en un principio me pareció del ángel citado que aparece a su lado y que a su vez tiene otro par de alas, las suyas.

Encima de este grupo descrito encontramos una gran corona, de tamaño desproporcionado en relación a las figuras, sostenida en uno de sus extremos por un tercer ángel, que surge en la parte derecha del espectador. Y rematando el conjunto, sobre la corona, hay un elemento de difícil interpretación, una especie de mandorla floral, a cuyos lados, simétricamente, vuelven a representarse otras dos palomas o pájaras de mayor tamaño, que, en este caso, recelosas, vuelven la cabeza hacia atrás y parece que picotean sendas flores o estrellas. Podemos ver también otra estrella solitaria en un espacio entre la paloma derecha y la gran corona.

4. Un tercer cuadro dedica el autor a otra escena, reiterada en el Arte Pastoral, y que por lo que representa podría sorprender o confundir a quien contempla la obra en su conjunto: Adán y Eva en el Paraíso terrenal en el momento de la tentación.

En forma totalmente simétrica vemos, en primer plano y en el centro, a la serpiente

5. El espacio superior, nos ofrece todo un repertorio de elementos simbólicos. El artista popular, ha desarrollado a lo largo de la viñeta o cuadro que remata por encima todo el conjunto, un grupo de motivos que, si bien son la mayor parte conocidos en el repertorio tradicional de los símbolos, están realizados, como todo lo demás, con una delicadeza y calidad artística fuera de lo habitual. En el centro de la composición, un jarrón con dos asas, del que surgen abriéndose en abanico y en forma simétrica, ramas que terminan en elementos fitomorfos y florales; destaca en el centro una gran flor estrellada en visión frontal, mientras que a los lados los tallos resueltos con elegantes curvaturas opuestas se rematan con hojas ideales, acorazonadas, salvo uno, a la izquierda que se aproxima formalmente a la flor del cardo. A izquierda y derecha del búcaro florecido, sendos animales, un gato en posición lateral y mirando de frente, a la derecha, y una cierva o quizá, más bien, ciervo de pequeños cuernos, en la parte izquierda, así mismo en pie y tratado lateralmente. Los dos animales tienen bajo ellos un elemento floral, similar a los descritos en el jarrón, que consiste en un tallo con dos zarcillos circulares que termina en forma de un corazón-flor, a modo de extraño sexo masculino, curvado hacia abajo. Algo, esto último que ya habíamos constatado en otras representaciones pastoriles, quizá del mismo autor o algún cercano seguidor.



Banda superior con elementos simbólicos: búcaro central/Árbol de la Vida, flanqueado por sendos animales, ciervo a la izquierda y gato a la derecha, junto con motivos acorazonados y florales esquemáticos.

Colección Luis Cortés. Foto: Estudio Mynt.

Finalmente, sobre la escena de Adán y Eva, encontramos un cuadro con dos leones enfrentados que se dan la espalda y vuelven sus cabezas coronadas, una frente a otra. Sus colas se rematan una vez más en flores que recuerdan la de loto o aquella que anteriormente describí como de cardo. Una de estas, se eleva hacia arriba formando una línea divisoria casi vertical entre las cabezas, mientras que la otra cae en elegante curva hacia el suelo.

Toda la base de la cuerna se remata con una banda decorativa en la que encontramos, de abajo a arriba, greca de triángulos que se intercala con círculos en relieve formados por el claveteado del cierre, una banda de flores que recuerdan el loto, muy características del Arte Popular salmantino que alternan con corazones y sobre ellas pequeñas aves o «pájaras».

CONCLUSIONES Y SENTIDO FINAL DE LAS REPRESENTACIONES TALLADAS EN LA CUERNA DE PÓLVORA

Llegados a este punto podemos constatar que, la Cultura Pastoril, su expresión artística, alcanza en este ejemplar de cuerna para pólvora sus máximas cotas, tanto por la calidad artística y la resolución técnica de la obra en su conjunto como por la riqueza de elementos, naturalistas y simbólicos. Novedoso, quizá singular y excepcional, es que, como se ha descrito, hay una narración de ciertos hechos concretos, que se resuelve por medio de las distintas viñetas o cuadros de forma bastante clara para cualquier observador atento del objeto en cuestión, si tenemos en cuenta el legado artístico realizado por pastores que se conserva.

Los numerosos detalles que vemos en la representación artística son, al menos para mí, de una precisión asombrosa, habida cuenta del pequeño tamaño que tienen las figuras. La información que nos ofrecen, es preciosa para conocer qué sucede, quiénes son los protagonistas ahí reflejados, cómo son los acontecimientos y cuándo se desarrollan.

Se inicia el relato con la imagen de los romeros que acuden al santuario para la fiesta anual; de manera esquemática, pero magistralmente resuelta por lo que atañe a su síntesis, obligada por los límites del reducido campo de trabajo, desfilan los distintos personajes y con un orden en la relación: varón a pie, junto a éste y delante de él un jinete, y en primera línea pareja de hombre y mujer a caballo. Frente a ellos, la Virgen de Valdejimena en su camarín, en el que encontramos, nuevamente, otro personaje masculino a su derecha y en pie.

El motivo de lo narrado está descrito y puede verse con claridad. Ya el primero de los personajes tallados nos enseña la bota de vino que levanta con alegría, mientras que

de su mano izquierda cuelga lo que parece una cesta, o quizá una fiambarrera o tartera cilíndrica de corcho de las que fueron utilizados con profusión para llevar al campo y conservar los alimentos. Los ropajes festivos y su actitud sobre los caballos son también muy esclarecedores. Su indumentaria los delata con claridad, y como reza el refrán «Lo que te cubre, te descubre»: no se trata en este caso de labradores, ni de artesanos, tampoco de funcionarios religiosos, civiles o militares, sino que se trata sin duda de jóvenes que van de fiesta. Gentes que se mueven por los pueblos, dehesas y alquerías cercanos al santuario y que dedican su tiempo al cuidado de los ganados, vaqueros o ganaderos del contorno; personajes muy cercanos al que imagina, diseña y talla la hermosa cuerna y, cabe la posibilidad incluso, de que el autor se esté retratando a sí mismo. También los ropajes, y el propio objeto como tal, la cuerna, nos pueden aproximar al momento en el que se ejecuta: entre los años finales del siglo XVIII y los primeros del XIX. Más adelante volveremos sobre esto a través de su comparación con objetos y motivos paralelos.

Se describe, en resumen, un episodio de la Romería de la Virgen de Valdejimena, y más concretamente el de un grupo de romeros camino del santuario, un grupo concreto y con unas características peculiares, diferente sin lugar a dudas al de otros grupos sociales que también y a la vez acudirían en ese momento hacia su fiesta. Y se representa, como no podía ser de otra manera y a modo de conclusión, el fin del episodio, la llegada a los pies de la Virgen.

Y aquí podría también acabar mi análisis sobre lo representado en el polvorín, pero ¿qué sentido tiene entonces la representación de la escena con Adán y Eva en el Paraíso? Podría tratarse simplemente de un capricho del autor o bien una demostración de su habilidad y su bagaje de conocimientos. Y lo mismo cabría pensar en otros elementos o motivos, también muy destacados en el conjunto de lo labrado, si tienen algún sentido, como las pájaras o palomas, los animales tallados con esmero y, sobre todo, la presencia de tantos y tan diferentes elementos vegetales y fitomorfos resueltos en forma de corazón.

Me refería en algún momento a la posible existencia de dos programas paralelos en la cuerna, uno explícito y de más fácil lectura e interpretación, ya descrito, la romería, el camino hacia el santuario. Pero citaba también la existencia de un segundo, esta vez simbólico y espiritual, que se superpone al primero y nos transporta a otra intencionalidad o plano superpuesto, más elevado. El análisis sosegado y la reflexión consiguiente me llevan a la conclusión de que se está manifestando aquí el verdadero propósito del autor al realizar sus hermosas tallas. Me refiero a un itinerario amoroso mediante el cual, a través de las escenas descritas, el propio pastor o vaquero ejecutante está expresando sus máximas aspiraciones al respecto y las presenta como ejecutoria solvente en relación con sus intenciones frente a la mujer que ama y a la que quiere convertir en su

pareja definitiva. Me refiero a una promesa de matrimonio o, si ya están ligados por la boda, que esta sea consistente hasta el final de sus días. Veamos:

La imagen de la pareja a caballo, el vaquero con su novia a la grupa, no ofrece lugar a dudas: visten sus galas y cabalgan sobre un espléndido caballo en dirección al santuario presentándose ante la Virgen.

Valoro también y a la vez la posibilidad de que el artista que talla se esté retratando a sí mismo, ya fue indicado, y que la escena primera, intemporal, nos dibuje su peregrinaje a través del tiempo, partiendo de la figura de un joven alegre, que camina, el mismo que tiempo después ya monta un buen caballo, y el que pasado algún tiempo lleva en la grupa a su novia. Con la buena intención de pedir los favores de la Virgen o de convertirla en su mejor aval.

Recordemos que sobre las cabezas de la pareja a caballo se «posan» dos palomas coronadas o pájaras, que en el argot tradicional salmantino son el símbolo amoroso y de fidelidad por excelencia. Hembra, nos parece, y más pequeña, la que va sobre el varón. Grande, con la cola levantada y alas más potentes, macho, la que va sobre la mujer, la que cité como palomo en mi descripción. Hay dos palomas más, enfrentadas sobre la representación de la Virgen y otra pareja, esta de mayor tamaño, también enfrentadas y volviendo sus cabezas recelosas sobre la gran corona superior. Y, por si fuera poco, otras pequeñas aves similares aparecen en la estrecha banda inferior de la cuerna. No me parece gratuito en absoluto, sino intencionado, el hecho de que se combinen las aves asociadas a la pareja, hembra con varón, palomo con la mujer. Hay innumerables ejemplos y es, insisto en ello, símbolo amoroso y de fidelidad.

La presencia de formas acorazonadas y corazones explícitos, que con tanta profusión y variedad aparece en el presente ejemplar, tampoco ofrece lugar a dudas; se trata de una simbología reconocida internacionalmente como amorosa y muy abundante en el arte popular europeo y americano.

Tiene también importancia a mi juicio la presencia del perro bajo los jinetes, repetido en ambos casos. Creo que aquí no tiene que ver con la referencia a Vallejmena, la curación de la rabia, y sí con su reconocida representación de la fidelidad, aquella que el ejecutante ofrece a su pareja.

Otro elemento quizá, apunta así mismo en la misma dirección. Me refiero al motivo fusiforme, como flor seccionada, alargado y simétrico, que aparece entre dos palomas y sobre la corona grande. Quizá se quiera representar un ciprés, pero también podría hacer alusión al sexo femenino, no sé si consciente o inconscientemente. Si se tratara en este caso de una representación prehistórica no habría lugar a dudas, pero la gran distancia

en el tiempo no me permite afirmar nada, sí sugerir la posibilidad. Si fuera un ciprés enlazaría claramente con otros ejemplares representados y que comentaré.

Hay, no obstante, un elemento que me desconcierta. Describí brevemente la presencia de un personaje en pie al lado de la Virgen. Dado el pequeño tamaño de las figuras talladas, pensé en un primer momento que se trataba simplemente de otro más de los peregrinos, con un atuendo similar, pero ampliando la imagen pude constatar que hay notables diferencias con los demás. No se aprecia la botonadura de plata en sus piernas y no lleva faja, va sin sombrero, va vestido más pobrementemente. Y algo más, sorprendente en este caso, es que se ven con claridad dos alas en su espalda. No corresponden al ángel que está a su lado, ya tiene las suyas propias. ¿Qué quiso representar el autor? Se me ocurren dos explicaciones posibles. La primera, que se trate del final para el citado peregrinaje amoroso descrito: en pie, al lado de la Virgen, tocando la figura del Niño el dotar de alas al peregrino el pastor que talla pretendería justificar de esta forma sus buenas intenciones, su «estado de gracia» ante la pareja que quiere convencer.

Otra idea, que me parece más plausible, haría alusión al otro pastor, Juan Zaleos, el descubridor de la imagen de Valdejimena, que representado de esta forma intensificaría su aura de santidad, como gran devoto que fue de la Virgen según la tradición.

Finalmente, contamos con la escena que me llevó directamente hacia esta interpretación y la que confirma plenamente todo lo enunciado: el Paraíso terrenal con Adán y Eva en el momento de ser tentados por la serpiente. Se trata de un motivo relativamente abundante en diferentes manifestaciones del Arte Popular europeo, pintado, tallado en madera o bordado. Ha sido muy estudiado por diferentes especialistas y con un simbolismo aceptado universalmente pues hace alusión directamente a la pareja de hombre y mujer, es su representación ideal. Es su símbolo por excelencia y ejemplo en muchos casos de la ofrenda amorosa, la proposición de confirmar una unión matrimonial. Un interesante y documentado artículo sobre este asunto fue realizado por Paulette Gabaudán:

...El tema es viejo, como se puede suponer. En la Biblia de Burgos (*Scriptorium* de San Pedro de Cardeña, 1190-1200) aparece figurado de una manera bastante cercana a la de los pastores (en la actitud, el paño, el árbol, la serpiente), e incluso un árbol en forma de lanza, que separa esta escena de la otra, bien podría ser un ciprés...

...Ha sido tratado con toda atención por Peesch, que lo encuentra figurado en lugares diversos con características análogas, un gran parecido y pequeñas variantes en los detalles... En este caso se puede tratar únicamente de objetos ligados a la boda. Adán y Eva son entonces la primera pareja creada por Dios y unida por El en matrimonio, ejemplo y símbolo de la unión matrimonial; y el objeto significa promesa de casamiento, o es ofrenda amorosa. El entorno de la pareja, con las ramas florecidas, las guirnaldas de flores y

hojas, los angelitos tocando la trompeta, todos elementos vitales y alegres, y las iniciales de la novia atestiguan esta interpretación... (Gaubaudán1996: sp).

Y, por si fuera poco, en el caso que estudiamos, el árbol del Paraíso se conforma en el primer plano con dos ramas, ya lo cité, que se unen en su parte superior en forma de un gran corazón de manera muy explícita.

Otros elementos, abundan más si cabe sobre lo ya dicho, y refuerzan el sentido propuesto. Uno de ellos es el ciprés, también motivo simbólico muy antiguo y reiterado que alude a la inmortalidad, en conexión mística entre la tierra y el cielo. Y en este caso el pastor abunda en el mensaje, una unión duradera hasta el fin de sus días: («Arbre sacré chez de nombreux peuples, grâce á sa longévité et a sa verdure persistante il est nommé l'arbre de vie» (Peesch 1982:115-123).

Dos de estos cipreses aparecen en la cuerna a los lados del árbol de la ciencia del bien y del mal en su viñeta correspondiente, y es en éstos, en los cipreses y no en el árbol, sobre los que la serpiente enrosca su cuerpo.

Y no podían faltar los animales afrontados, en este caso leones, que unen sus lenguas de las que brota otro elemento floral, anuncio y representación de la fecundidad, de la vida. Más difícil por lo que respecta a su interpretación, o quizá no tanto, son las dos figuras de animales, gato y ciervo, que encontramos en simetría axial sobre la escena de los romeros. Muy probablemente, también apunten hacia lo femenino y masculino, reforzando el sentido propuesto.

Para concluir mis reflexiones, es obligado citar la existencia de otras piezas, salidas de la mano del mismo autor que talló magistralmente la cuerna de pólvora, junto con algunas más de autores que se aproximan a éste, quizá discípulos o seguidores que no alcanzan tan altas cimas artísticas, aunque se trate de piezas de un gran interés. Se trata en el primer caso de ciertas cucharas de mango corto y alguna cajita, todas ellas de cuerno, y de una belleza y calidad muy altas. Conocemos también la procedencia de alguna de ellas: Alba de Tormes, Tabera de Arriba, Buenamadre, Galinduste, Beleña, o Cipérez, localidades la mayor parte muy cercanas del santuario de Valdejimena.

Las cucharas citadas ostentan sobre su frente más ancho alguna de las dos escenas aquí descritas: unas la pareja a caballo, otras Adán y Eva. La mayor parte de ellas son policromadas, como lo estuvo en su origen el polvorín que estudiamos, y en el caso de un ejemplar, la pareja a caballo, muy similar a la de nuestra cuerna, ostenta una paloma sobre la mano del varón en actitud que recuerda, sin serlo, la de un caballero medieval con su halcón.



Cucharas de asta y de mango corto, salmantinas, con el tema de la pareja a caballo y otra con Adán y Eva en el Paraíso. Sin lugar a dudas, talladas por el mismo autor que la cuerna de pólvora. Donación Luis Cortés, en el Museo Etnográfico de Castilla y León.

Se conservan también cuatro o cinco cajitas con el tema de Adán y Eva, más de una, sin duda, del mismo autor que la cuerna. Y es en una de éstas en la que encontramos su fecha de ejecución: 1810. Esto nos confirma lo que ya apuntábamos a través de otros datos, el hecho de que el pastor o vaquero artista realiza sus obras en torno al año 1800.

Suelo referirme al mundo de los pastores como Cultura Pastoril. No digo nada que no se conozca bien: recordemos que lo pastoril, está presente desde la época clásica ya en la literatura y las artes, y de manera constante y muy significativa a lo largo de la historia, hasta hoy. En la música, las artes y las letras, las continuas referencias son abrumadoras, puede que en mayor medida cargando las tintas en cuestiones como lo bucólico, la Arcadia feliz. Se trata ciertamente de unos grupos humanos, los pastores, que se

mezclan y conviven con sus contemporáneos, viven junto a todos los demás, pero en su caso, el peso de lo ancestral se perpetúa de una manera difícilmente comprensible desde hace milenios pues su actitud vital es muy diferente. Están inmersos en una sociedad moderna, ya desde hace tiempo, pero que no ha alterado hasta el siglo xx aspectos como el que tratamos. Resulta en todo caso asombroso observar cómo han podido ser perpetuadas formas y comportamientos en forma tan lineal y estricta, tratándose de gentes con excelentes dotes para la expresión artística, para la observación, preparados mejor que la mayoría para dar respuesta a lo imprevisto. Es este su bagaje o hasta hace poco lo era. La aguda observación sobre lo que les rodea, su sensibilidad exacerbada resultado en gran medida del contacto continuo y directo con la Naturaleza y unido a ello, sobre todo, la falta de apego a lo material, acrecentaron durante generaciones un mundo más espiritual, su cultura peculiar. Sobre estos aspectos merecería la pena reflexionar.



Estuche o cajita también de cuerno y con el mismo motivo simbólico y artístico. También tallada por el mismo autor.
Donación Luis Cortés, en el Museo Etnográfico de Castilla y León.

BIBLIOGRAFÍA

- CALVO, G. y DÍAZ, J. (2016). *Trovadores y Juglares. Romances de Tradición Oral*. Valladolid, Ed. Vaivén [Compact Disc].
- CALZADA, MAIDEU, PALOMERAS, LLAGOSTERA (2003). *Armes de Ripoll*. Gerona, Museu Etnogràfic de Ripoll, Fundació Caixa de Girona.
- CARO BAROJA, J. (1950). *Catálogo de la colección de cuernas talladas y grabadas. Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*. Madrid.
- CORTÉS VÁZQUEZ, L. (1995). *Arte Popular Salmantino*. Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos.
- CORTÉS VÁZQUEZ, L. (1963). «Las cucharas de mango corto salmantino». *Zéphyrus*, nº14, pp.
- DOMÍNGUEZ BERRUETA, M. (1908). *Valdejimena, Cuento Novelesco de Gentes y Costumbres*. Salamanca.
- GABAUDÁN, P. (1996). «Reflexión sobre el tema de la pareja en cucharitas, cajitas y polvorines pastoriles salmantinos». *Revista de Folklore*, nº189. Disponible en: <https://funjdiaz.net/folklore/06sumario.php?num=189>
- PEESCH, R. (1982). *Art populaire européen*. París, Ed. SACELP.
- PÉREZ VIDAL, J. (1958). *Catálogo de la colección de cucharas de madera y de asta. Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*. Madrid.
- PIÑEL SÁNCHEZ, C. (2001). «El Esplendor de lo Cotidiano. Los Motivos Decorativos en el Arte Popular». En *Un Itinerario por las artes y los oficios tradicionales*. León, Fundación Hullera Vasco-Leonesa.
- PIÑEL SÁNCHEZ, C. (2008). «Las artesanías de los pastores». En *Artesanías Tradicionales en Tierras de León II*. León, Fundación Hullera Vasco-Leonesa.
- PIÑEL SÁNCHEZ, C. (2006). «Tentación de Adán y Eva», *KIRIOS, Las Edades del Hombre*. Salamanca, pp. 95-96.
- PIÑEL SÁNCHEZ, C. (2012). «La obra arqueológica y etnográfica del P. Morán». En *Tras las huellas del P. César Morán en la provincia de Salamanca. Centenario de su llegada a Salamanca 1912-2012*. Ed. Diputación de Salamanca.
- PIÑEL SÁNCHEZ, C. (1993). *La Zamora que se va. Colección de etnografía castellano-leonesa de Caja España*. Valencia. Ed. Prensa Ibérica S.A.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J. (1958). *Nuestra Señora de Valdejimena (Historia de Un Santuario de Castilla en Tierras Salmantinas)*. Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos.

LOS OTEROS (LEÓN). ONOMÁSTICA Y ARQUEOLOGÍA

LOS OTEROS (LEÓN). ONOMASTICS AND ARCHEOLOGY

Tomás Mañanes Pérez

Universidad de Valladolid

RESUMEN

Tratamos de la ocupación del territorio en Los Oteros, comarca del Sur de la provincia de León y tierra del homenajeado, en diferentes etapas. Dicha ocupación se refleja en la onomástica celta, latina y árabe-mozárabe, que tiene un contenido arqueológico.

PALABRAS CLAVE: Los Oteros, celtas, romanos, suevos, visigodos, árabes, repoblación, gentes del norte, mozárabes.

ABSTRACT

We deal with the occupation of the territory in Los Oteros, the southern region of the province of León and the land of the honoree, in different stages. This occupation is reflected in the Celtic, Latin and Arab-Mozarabic onomastics, which has an archaeological content.

KEY WORDS: Los Oteros, Celts, Romans, Suevi, Visigoths, Arabs, repopulation, people from the north, Mozarabic.

El territorio de Los Oteros está definido por el terruño, piedras y arcilla, y pequeños altozanos entre las riberas de dos ríos el Esla y el Cea, y por el NE. el arroyo Valmadrigal. Por el norte lo delimitamos con los caminos antiguos (el camino celta-astur que fuera de los Castros de Villamol a Lancia; la vía nº 1 del Itinerario de Antonino), y con las vías romanas (vías nº 32-34 del It. Ant.) que llegan a Palantia; y con caminos medievales.

Es un triángulo formado por Lancia-Mansilla a Cea-Villamol-Sahagún y el vértice sur: Dehesa de Morales (Brigeco) y Castrogonzalo.

Los Oteros. La denominación como Auctarios, Autarios, Auteiros, aparece entre el 916 y 985, que deriva del latín *altus, altare, altaria, altarium*, lugar elevado, elevación (Carrera, 512; García, *Significado*, 59). Pero este territorio es de alguna manera indicado de forma genérica por Hydacio (*Chron.*, nº 186), cuando dice que Teodorico, desde Mérida, se dirige a los *Campos Gallaeciae* y Astorga; y si tenemos en cuenta que los límites de la Gallaecia los marca el río Cea y el río Esla hasta el Duero, vemos que al oeste de esta línea están Los Oteros y el Páramo.

Esta zona va a ser ocupada por los Indoeuropeos occidentales, los celtas, en diversas oleadas, una de ellas la de los astures que habitan cerca del río Astura (Esla) (citado en Floro, II, 33, 54; San Isidoro en *Etym.*, IX, 2, 112 dice: del nombre Astura viene el de los astures, «que viven a su alrededor»¹). Los astures ocupan las alturas, que ellos llaman *briga-, ciudad en alto, como Brigeco, Amallobriga, y nosotros castros de la Iª E. de Hierro, situados cerca del río o fuentes como los de Villamol, Castrotierra de Valmadrigal, Villasabariego (Lancia), Villacelama, Corbillos, Gusendos, Valencia de Don Juan y La Dehesa de Morales (Brigeco); y a lo largo de la margen izquierda del Cea, en la Tierra de Campos, los de Melgar de Abajo, Castrobol y Valderas.

La raíz *Ast-, del ide. *ast (n)-, duro, piedras y *ur-, agua; agua entre piedras (Velasco Sanz 1983: 103-107).

En la IIª E. de Hierro, tenemos la influencia celtibérica a través de los vacceos de Tierra de Campos, que se refleja en la cerámica pintada y fibulas halladas en Lancia, Corvillos y Morales de las Cuevas (Mañanes, *Contribución*, p. 357); además se constituirán núcleos urbanos con nombre celta-astur, que se transformarán en ciudades astur-romanas, que conocemos por las *fontes* (Vd. i.)

En el 151 a. C. Luculo, que viene del sur, actúa en la Meseta Norte, Cuenca del Duero, sobre las polis de *Cauca* (Coca, Segovia), de aquí, por un territorio desértico, llega a *Intercatia* (Aguilar de Campos, Valladolid) y gira al este a *Pallantia* (Palenzuela, Palencia) (Ap. *Iber.*, 50-55). Podemos pensar que establecería un *castra* cerca de las ciudades que ataca, ya que en dos de ellas, Coca y Aguilar, el plano del pueblo actual, al lado del núcleo vacceo, parece un *castra* (para otros es medieval), aunque en el caso de Coca aparecen paredes romanas.

1 *Astures, gens Hispaniae, vocati, eo, quod circa Asturan flumen septi montibus silvisque crebris inhabitant.*

La conquista romana en las GG. Cántabro-Astures (Schulten 1962: 139-143) el *bellum asturum*, tiene su punto de partida en los brigaecini, de Brigeco (Dehesa de Morales de Fuentes de Ropel, Zamora), que avisan a Carisio de que los astures bajan de los niveos montes, en tres ejércitos, para atacar a los *tria castra* romanos. Vencidos los astures, Carisio se dirige a *Lancia* (del celta *lank-, la cuesta, valle; García, *Significado*, 160) y para ello tiene que ir desde Brigeco, por Los Oteros, margen izquierda del Esla, y establecer un campamento (castra) desde el que atacar Lancia, *civitas validísima*, lo que constituye el punto álgido de la guerra. Lancia es tomada pero no es destruida sino conservada como monumento de la victoria, por lo que se construye (termas, *macellum*...) en la parte alta, a cubierto de las inundaciones de los ríos Porma y Esla.

En la búsqueda de los campamentos (castra) no encontramos topónimos relacionados.

La conquista trae la actividad romana que se refleja en el poblamiento: ciudades y vicos. El posible *castra* base para atacar Lancia quizás sea la base de la posterior mansio de PALANTIA que es citada en las vías nº 32 y 34 del Itinerario de Antonino (Vd.i. vías), con la variante de PERALANTIA (vía nº 34), y se denomina Antia en el Ravennate; y que puede ser la *palentina civitas* de Hydacio (*Chron.*, nº 186, año 457); y en la zona está PALANQUINOS, que alude a puente o paso. Por las millas marcadas en el itinerario de Antonino y por los restos arqueológicos se sitúa en el pago de El Quintanal, de Santas Martas. La foto aérea ayudaría.

La raíz Ide. *Pal-, Pel-, significa fluir, verter; y también se aplica a una llanura en alto (Albertos 1966: 176).

BRIGECO. Fuentes: Floro, *Epit.*, IV, 12, 55.- Floro, II, 33, 55: *nisi Brigaecini prodidissent, a quibus praemonitus Carisius cum exercitu advenit.*- Ptolomeo, II, 6, 29: Βριγακινών, Βριγαίκιον: = Brigaicinum, Brigaicium; en el *Itin. Anton.*, 440,1: Brigeco.- *Itin. Anton.*, 439, 8: Briceco.- y en el *Ravennate* IV, 45, (319,1): Brigicon.

CIL II, 6094; Vives, 1664: *PH C/L(ucio) Fabio L(uci) f(ilio) / Quir (ina) Siloni / Brigiacino / Il viro, sacerdoti / Rom(ae) et Aug(usti) / convent(us) Asturum / ...*

CIL II, 6338 C, en Clunia: Ma(tribus) Brigiacis(?).- *CIL* II, 6338,1: Brigiacis.

En *Zephyrus*, 13, 1962, 107 (Astorga): Alla Verna Legirnicorum Brigiacina.

Filológico: el nombre está basado en el radical celta *briga- que significa ciudad en altura y fortificada, con la terminación celta de lugar aik-, eco, -aeco (Prósper, 2002: 357 ss).

Localización: Si tomamos las distancias marcadas en el It. Ant., se llega a la confluencia de los ríos Esla y Cea. En esta zona está el pago denominado la Dehesa de Morales (Fuentes de Ropel, Zamora) (Mañanes y Solana 1985: 38), donde se ha descubierto un amplio yacimiento arqueológico cuyos restos van desde la Iª E. de Hierro hasta época romana. En dicho yacimiento, llamado también el caserío de Rubiales, está la Ermita de San Juan, de Fuentes de Ropel (Zamora). Los asentamientos romanos son abundantes y se denominan con el nombre genérico de *vicos* o *loca* (hoy pueblos) ya que no se citan sus nombres propios. Se sitúan a lo largo de los ríos, sobre todo del Esla (Alonso Ponga 1981: 134), ya que en el río Cea están en la margen izquierda, en Tierra de Campos. De los topónimos actuales conocidos que tienen restos romanos solo uno es «latino» relacionado con el territorio: el de Las Villaras, ya que Quintanal, aunque da restos romanos, es un nombre más medieval e indica la tierra que paga el quinto de sus frutos (Carrera, 608).

Las ciudades están unidas por las vías romanas indicadas en el Itinerario de Antonino (It. Ant.), y las que afectan a la comarca de Los Oteros son la vía nº 1, y las vías nº 32 y 34.

La vía nº 1 viene de *Mediolanum*... hasta Segesamone (Sasamón, Burgos) y desde aquí por Lacobriga (Carrión de los Condes) va a Camala (Castros de Villamol), por Calzadilla de los Hermanillos, al vado-puente de Mansilla del Puente (de las Mulas), a Lance (Lancia), el puente de Villarente, Puente Castro y Legio VII Gemina (León). Es decir, es la zona norte de Los Oteros.

La vía nº 32 *Ab Asturica Terracone* y la vía nº 34 *Ab Asturica Burdicalam* (Burdeos) parten de Astorga, pasan por Vallata (Balsata), Interamnio (cerca de Ardón), cruzan el río Esla por el puente (arruinado) de Villavidel, sigue por Riego del Monte, Malillos a Palantia (Peralantia) situada en el Quintanal (Santas Martas), de aquí a las Grañeras y el puente de Sahagún, luego Viminacio (Calzadilla de la Cueva), Lacobriga (Carrión), Segisamone (Sasamón) y Briviesca donde se bifurcan. Estas dos vías delimitan Los Oteros por el norte.

La Hispania del Bajo Imperio, con la reforma de Diocleciano (303 - 305 d. C.), se divide en cinco provincias, una de ellas es la Gallaecia cuyos límites se marcan a través de la documentación medieval. La divisoria de la provincia de la Gallaecia con relación a la Tarraconense (y por tanto la divisoria del convento jurídico Astur con relación al Cluniense,) se piensa que es el río Cea (Sánchez Albornoz 1929: 324-325) (que desemboca en el Esla y llega hasta el Duero). Sobre el río Cea se cita la *mirificam civitatem Ceiam*²,

2 El año 866 (era DCCCCIV) la repuebla el rey Alfonso III, según la Crónica de Sampiro, nº 1, p. 25:

y el monasterio de Sahagún. Del río y del monasterio se dice, en época medieval, que están situados *in ... finibus Gallecie* (Minguez Fernández 1976: 29, 32): en el límite de la Gallaecia. Podríamos decir además que el territorio geológicamente también cambia (Wattenberg Sanpere 1962: 57-58). Más aún al norte de Cea está Morgovejo, pueblo que, además de indicar lugar elevado en el que hay un castro, también se interpreta como frontera (García, *Significado*, 140: *morg-a en galo es frontera.- Carrera, 27, 29). Por ello apoyamos el río Cea como línea divisoria, cuya raíz ide. *ceia-, foso, hueco (Villares 1970: 257). Una de las variantes del río: Zegia (Carrera, 536) hace que lo comparemos con el río Cega (Segovia). Más aún se puede paralelizar con *Vac ceos* y *Are vac cos*, cuyas terminaciones -ceos, -cos se pueden relacionar.

A partir del 409 se produce la entrada de los bárbaros, germanos (suevos, vándalos) y alanos, y el año 411 se produce el reparto de Hispania entre los bárbaros por el que la Gallaecia corresponde a los Vándalos Hasdingos, pero estos en el año 420 se van a la Bética y el 430 pasan a África por lo que los suevos quedan como únicos en el Norte y se creen los «señores» de toda la Gallaecia. La ocupación produce una cierta despoblación que se refleja en la desaparición de las villae en la prov. de León. De los lugares con nombre de villa solo tres tienen restos romanos: Velilla, Villanueva, Villaornate, Villavidel.

La zona de Los Oteros vuelve al primer plano cuando el rey suevo Rechiario, el año 449, va a casarse con la hija del visigodo Teodorico, en Tolosa, Toulouse, ya que desde Bracara iría a Astorga sea por la vía nº 17, sea por la vía nº 18, y de aquí por la vía nº 34 por Palantia a Segisamone y Pompaelo. Desde aquí devastaría la Vasconia (Hyd., nº 140) camino de Tolosa. La vuelta la haría por la vía nº 33 de Beneharno a Caesaraugusta, y desde aquí por la vía nº 1 llega a Ilerda a la que ataca. La vuelta la haría por la misma vía nº 1: de Ilerda a Caesaraugusta (todas en la Tarraconense (Hyd., nº142, a.449), y desde Zaragoza, por la vía (nº 27) que atraviesa la Meseta, pasaría por Clunia, Rauda, Brigeco, seguiría el río Tera a tomar la vía nº 17 y volvería a Bracara. La oposición a Roma se ve en que acuña moneda en Bracara con el título de REX.

Que los suevos se creen o consideran dueños de la Gallaecia, y con ganas de ampliar el territorio, son las incursiones que hacen a la Cartaginense y a la Tarraconense, de manera que el año 455 el emperador se ve a obligado a enviar contra ellos al ejército visigodo al mando de su rey Teodorico, que seguiría la vía nº 34 que pasa por Palantia en dirección a Astorga. Los suevos, Rechiario, plantan cara a los visigodos en la batalla del Órbigo (Hyd., nº 173, a. 455), a 12 millas (18 km.) al este de Astorga, el 5 de octubre

exinde veniens Legionem, populavit Sublantiam, quod nunc a populis Sublancia dicitur, et Ceiam civitatem mirificam.

del 455, en la que son derrotados. Teodorico, persigue al rey Rechiario hasta Bracara, a la que toma el 30 de octubre (tarda +-24 días con su ejército siguiendo la vía nº 18, vía nova, de CCXV millas). Le apresan en Oporto donde es ejecutado el mes de diciembre del 456, y continua a Emerita.

Hydacio (nº 186, a. 457) nos cuenta la salida de Teodorico hacia las Gallias desde Mérida, el 31 de marzo del año 457. Este se dirige a los *campos Gallaeciae* y llega a Astorga, donde masacra a las gentes, fuerzan las iglesias, destruye los altares, roba los objetos de culto, incendia las casas y devasta los *loca camporum* (son los vicos, los pueblos existentes en los campos). Y todo esto por qué ¿por ser una ciudad importante, porque había suevos y católicos en Astorga?, quizás no lo hizo antes porque tenía prisa por apresar a Rechiario? Además, indica que esta destrucción se produce también en la *Palentina civitas*, e indica que el *Couiacense castrum* resiste el asedio.

En este pasaje Hydacio (nº 186) nos aporta nuevos nombres (onomástica):

Por un lado, nos da una nueva denominación territorial, los *Campos Gallaeciae*, que por ser de Gallaecia hemos de situarlos al oeste del Cea-Esla, línea divisoria de la provincia de la Gallaecia, por lo que esos campos deben ser Los Oteros y el Páramo que están situados entre el Cea-Esla y Asturica. Esta situación nos permite diferenciarlos de los *Campi Pallantini* que los ubicamos en la parte oriental de la Meseta, donde están Palentia (Palencia) y Pallantia (Palenzuela, Palencia) citados a inicios del S. V. La denominación de *Campi Ghotorum*, étnica, es medieval y se sitúan en medio de ambos *Campi*, del río Pisuerga al Cea: en la llamada Tierra de Campos.

Por otro, cita la *Palentina civitas* que plantea un problema de ubicación, aunque por la marcha de la expedición hacia las Gallias, pensamos que se refiere a Palantia (Paralantia) del Itin. Antonino, y Antia en el Ravennate, sita en el pago el Quintanal de Santas Martas. Y desde ese momento desaparece «del mapa». La prueba es que nada se ha vuelto a saber de ella. Pero esta Palentina civitas se ha puesto en relación con *Palentia* (Palencia), pero no lo creemos de acuerdo con el relato de la campaña y porque sería desviarse en su camino a Tolosa por la vía nº 34.

Y por otro, alude a una población denominada *Couiacense castrum* que aparece en la actuación de los visigodos contra Astorga y se indica la distancia entre las dos, 30 millas (45 kms). Con ello cita un nombre desconocido: *Couiacense*, al que denomina *castrum* (castro) por lo que está situado en alto y bien defendido (tendría muralla), que resiste el asedio del ejército visigodo, el cual sufre muchas bajas y no puede tomarla, quizás porque es un ejército en marcha que no tiene máquinas de guerra (*tormenta*). Por ello

levanta el asedio y se vuelve a las Gallias ya que no tiene tiempo para hacer un asedio permanente y además se echa el invierno encima.

Más adelante aparece Comanca en el parroquial suevo (año 572-585), como iglesia de la diócesis sueva de Astorica (Astorga), con las variantes de Conianca, Conuianca, Comanea, Colanca (AA.VV. 1965: 418), y aunque no es citada con los visigodos, sin embargo aparece la *civitas Comeniaca* en un itinerario del S. VII llamado el Ravennate (IV 45 (318, 19: Vd. infra), que la cita entre Antia y Brigeco, lo que ha hecho que situemos Comeniaca en el Couiacense castrum (Mañanes y Solana 1985: 38) (Vd. vías). Así

<p>Si tomamos el primer nombre conocido y lo comparamos con los siguientes observamos que las letras <u>u</u> <u>i</u> han sido transformadas en una <u>m</u>, y en otros casos en una <u>n</u> o <u>l</u> (ele).</p>	<p><i>C o u i a c e n s e</i> <i>C o m a n c a</i> (iglesia sueva) <i>C o m a n e a</i>, (variante sueva) <i>C o m e n i a c a</i></p>
---	---

Comeniaca se ha identificado a veces con la polis vaccea de Κωούγιον (Cougium), citada por Ptolomeo (II, 6, 49, 15) en el S II d. C., o con la *civitas* de *Cougion* del Ravennate (IV 44 (313, 6), pero es difícil dado que ésta, Cougium, se sitúa en la zona del río la Cueva, al norte de la ciudad de Palencia.

Filológico: la raíz COV-, COU-, quizás del Ide. *keu-, brillar, claro (Albertos 1966: 98); colina iluminada.

Además, Hydacio nos da un nuevo término castrum, que reaparecerá en s. IX (Vd. i.).

Las villae: a pesar de que hay múltiples asentamientos romanos solo una vez aparece el nombre de villa, y es para nombrar el pago de las Villaras en Villavidel, aunque los restos hallados en él no parecen ser de una villa romana, sino de un núcleo habitado, un vicus romano. Sin embargo, nos parece raro no encontrar ninguna villa en la margen izquierda del Esla, cuando si las hay en la margen derecha del río Esla: San Millán de los Caballeros, Villaquejida y Cimanos.

Todo ello, las idas y venidas de suevos y visigodos, se realiza gracias a las vías del It. Ant., nº 1, 32 y 34 y sobre todo de la vía del Ravennate (318) que viene de Ossaron.

La vía del Ravennate nº 318, 1, dice: *Item iuxta superius nominatam ciuitatem Ossaron que ponitur non longe ab Oceano, est ciuitas quae dicitur Alantune (Alantule), Alba,*

Seustatio (Seustacio), Belegia, Sobobricam Antequia, Birobesca, Segisamone, Pisoraca, Ambinon, Lacobrica, Bimmatium, Gela (Gera), Antia (Ancia), Comeniaca; Rav. 319, 1: Brigeco, Preterion, Vico aquarum (Uco aquarum), Ocelodurum, Comeniaca (2º), Sebarium, Salmantica, Sentice, Appos, Coloricum, Cappara, Bustiana, Turmulum, Castris, Sorores y Augusta Merita.

La vía, que parte del mar Cantábrico, «atraviesa» norte-sur (NE. – SW.) la Meseta Norte y la Tierra de Campos. A partir de *Birobesca* (Virovenna / Verouesca del It. Ant.), Briviesca, va a *Segisamone* (Legisamone = Segesamone en el It. Ant.), Sasamón, gira al norte a *Pisoraca*, Herrera de Pisuerga, y *Ambinon* (Ambisna), Avia de las Torres, de aquí a *Lacobrica* (Lacobrigam y Lacobrica en It. Ant., nº 32, 34), Carrión, y sigue al este a *Bimmatium* (Viminacio en It. Ant.), Calzadilla de la Cueva, y de aquí a *Gela* (que situamos en el pago del Lagunal, Sahagún, León), luego a *Antia* (= Palantia-Peralantia del It. Ant.), que se sitúa en el pago el Quintanal, de Stas. Martas, León) (Alonso Ponga 1981:111). Desde aquí va al sur a Brigeco, por *Comeniaca* que por paralelismo con la Comanca sueva y por la mala grafía, o escritura de Couiacense, vemos que transforma la ui en m (eme), y por el nombre medieval de Coiança, Coyanza, que mantienen la i, llegamos a identificar Comeniaca con Couiacense Castrum (Hyd.), Comanca (suevos), (Mañanes-Solana, *Ciudades y Vías*, p.), que más tarde se llamaría Coiança, Coyanza (medieval) y Valencia de D. Juan (García, *Significado*, 316). Sigue a *Brigeco* (Dehesa de Morales o Morales de las Cuevas, de Fuentes de Ropel, Zamora). Desde Brigeco hacia al sur sigue el mismo itinerario de la vía nº 26, aunque con una nueva ciudad, Preterion, de difícil ubicación, quizás entre Castropete y Bretó; luego Vico Aquarum que situamos en Castrotorafe donde aparece cerámica (terra) sigillata alto imperial, al este de la ermita, y Ocelodurum en el río Duero (¿dónde?); a Comeniaca (2º, ¿Campean?, Zamora), Sebarium... Salmantica... y Emerita.

Con los SUEVOS dueños de la Gallaecia sabemos que dividen el territorio en diversas sedes, diócesis, y una de ellas es Astorica (AA.VV. 1965: 418)³, con el obispo Polemio al que dedica Martín Dumiense su libro *De correctione rusticorum*, (1981: *passim*), que a su vez se organiza en iglesias, una de las cuales se llama COMANCA (AA.VV.1965: 418: con las variantes de Conianca, Conuianca, Comanea, Colanca), que identificamos con *Comeniaca* (Rav.), con el *Couiacense castrum* (Hyd., nº 186; Vd.s.) y Coyanza. Las iglesias tienen un presbítero y el enterramiento se hace fuera del edificio (cap. XVIII del Ier Concilio de Braga, año 561) (Vives 1963: 75).

3 X. 1. *Ad Asturicensem sedem ipsa Astorica: 2 Legio, 3 Bergido, 4 Petra Speranti, 5 Comanca, 6 Ventosa, 7 Maurelos superiores et inferiores, 8 Senimure, 9 Fraucelos, 10 Pesicos.*

Las iglesias que pudo tener no sabemos por lo que hemos de acudir a las actuales. Así está la de Santa María al lado del Castillo Viejo, que da al río Esla, la iglesia de San Salvador en la parte sur, la iglesia de San Martín en la periferia este, la de San Cristóbal en la parte norte y la plaza de San Agustín en la periferia noroeste, sobre el río Esla. Fuera de la ciudad están las iglesias de S. Juan al este, la plaza de Sta. Marina y la iglesia de Santiago al norte.

Con los suevos, a través de Hydacio, vemos que hay una gran actividad en el pasillo por donde van las vías romanas nº 32 y 34, Palantia – Peralantia, primero con la ida a casarse de Rechiaro a Tolosa y la vuelta; después con los visigodos y la batalla del río Órbigo; más adelante el año 460 el ejército godo ataca a los suevos cerca de Lugo; y en ese año legados suevos van a ver a Teodorico (Hyd., nº 208, a. 460); en el 463 (nº 219, 220) se cruzan legaciones suevas y visigodas; en el 465 (nº 226) nuevas legaciones a Teodorico. Otra en el 467 (nº 237) dice que Teodorico ha sido asesinado por su hermano Euerico (Eurico).

Los VISIGODOS hacen desaparecer el reino suevo el año 585, se asientan en él, y sus restos comienzan a aparecer al oeste del río Cea (Mañanes 2004: 513), aunque en la margen izquierda del río Esla, en el pago llamado el Pelambre de Villaornate (González Fernández 2009: 37), cuya iglesia está dedicada al Cristo y al Salvador. Algo que nos llama la atención es ver que este asentamiento está entre otros que dan restos de épocas diversas como la romana: ¿es la separación de núcleos habitados según las gentes y por el reparto de la tierra? ¿Es por el control de la vía de comunicación N-S. de Antia a Comeniaca y Brigeco; es por el dominio del paso del Esla, en cuya margen derecha están las villas romanas de San Millán de los Caballeros, Villaquejida y Cimanos? Los nombres visigodos en Los Oteros se reducen a seis, uno dudoso (García, *Significado*, vide el nombre del pueblo):

Fáfilas, parece proceder de la familia Fafilani, S. x como goda; la iglesia a San Pedro.

Gusendos aparece como Villa Gundesindus, godo; la iglesia a San Feliz.

Dudoso: Jabares aparece como Gebares, de la raíz goda *sab-. La iglesia a San Pedro.

Malillos, villa Maleli el 955, el nombre Malo es godo; dos iglesias: Santiago y San Antolín

Villabraz citado como Villa Abolaz y Villa Velaz, como nombre godo; la iglesia a San Iulian.

Villafer, la terminación Fer se interpreta como godo y significa vida; la Iglesia a Sta. María.

Si tomamos los nombres de los santos de las iglesias pueden ser visigodos Félix y Julián, pero en ninguno de los pueblos hay restos visigodos.

Las cecas visigodas se constatan en Ventosa (Villanueva de Azoague - Benavente), Legio (Leione, León) y Asturica (Astorga); y la cabeza de diócesis, sede, solo en Asturica.

La estabilidad visigoda reflejada en los matrimonios mixtos, en los concilios (589), etc., ... queda reducida a la nada a partir de la invasión musulmana el año 711.

La conquista musulmana a partir del 711 es rápida, pero en la zona Norte, NW., es de corta duración ya que a partir más-menos del 754 los árabes-bereberes se van al sur. ¿Causas?

Con Alfonso, a mediados del s. VIII hay tres acontecimientos entrelazados: la Guerra Civil entre árabes y bereberes por motivos religiosos; la sequía en los años 753 y 754 d. C.; y las campañas de Alfonso I (739 - 757 d.C.), que producen el despoblamiento, la desertización de la Meseta Norte (Cuenca del Duero) (Martínez Díez 2011: 99-117), y la desaparición de los asentamientos en la llanura poco defendida, y la búsqueda de la seguridad e independencia en la montaña Cantábrica. No obstante, hoy se plantea la posibilidad que quedaran algunos núcleos en torno a Astorga: como Benamarías, Magaz, Vanidodes y Zacos (árabe, canal de agua; García, *Significado*, 167), de la tribu de los Maragatos (Oliver Asín 1974), y al este Benavides, Cimanos del Tejar, Alcoba de la Ribera; y no hay villas.

LA REPOBLACIÓN MEDIEVAL se inicia a partir de Astorga (854) y sobre todo de León (856) y Cea (866), se refleja en Los Oteros de diversas maneras: por castros y villas.

Sampiro, nº 1, dice: era DCCCCIV: ..., *exinde veniens Legionem, populavit Sublantiam, quod nunc a populis Sublantia dicitur, et Ceam civitatem mirificam.*

CEA, situado en la margen izquierda del río Cea, la parte alta que domina el valle, es denominado *Ceam civitatem mirificam*, tiene una torre medieval en el teso de los Judíos, y al sur hay un asentamiento medieval situado en el cerro de Las Magdalenas (Castro, 1976: 191).

Sahagún, situado a la izquierda del río Cea, surge *ex novo* hacia el año 880 (Carrera, 50, 750; García, *significado*, 26) y en el 905 se funda el monasterio; y los restos aparecen en las paredes bajas hechas de cal y canto de la Peregrina (Mañanes, Valbuena, Alonso Ponga 1980: VII), desde el que domina el «puente canto».

Ambos lugares, en unión de Coianza, están citados en la crónica Albeldense (nº 13, in era DCCCCXI^a), año 883, que dice *sed per castrum Coianca ad Ceam iterum reuersi*

sunt, domumque sanctorum Facundi et Primitiui usque ad fundamenta diruerunt, con lo que la iglesia (domus) de Sahagún es destruida. Así en los inicios de la repoblación llamamos el *Castrum Coianca*, con lo que el cronista medieval recupera el nombre castrum de Hydacio.

En la donación de Alfonso III a la diócesis de Oviedo, año 906, de territorios entre la diócesis de Astorga y el Carrión, se dice *<in> territorio Coyanca villam quam dicunt Sancti Emilianii (San Millán)*, e indica otras villas situadas al oeste de Coyanza, como Villam Mannam, Zuares, ... por lo que afecta al Páramo Leonés; además dice *intus castrum de Coyanca* y cita dos iglesias y a continuación indica otros lugares *Inter Coyanca et Ueneseruande*, ... (Ser Quijano 1981: 48); pero en el año 986 se ha transformado en urbe ya que se lee *intus urbem Quoianka* (Avello Álvarez 1983: 279).

En otro documento, en el que se marcan los límites de la diócesis de León (año 916-46), se citan núcleos de la comarca de El Paiuelo como: *Sancta Marta cum uillulis suis, Castro Fadhót et Ueiga, ecclesiam Sancti Saluatoris de Mata Plana cum uillulis suis*. (Del Ser, p. 55).

También se citan otros núcleos *in ualli Salicis* (Valdesaz), *ecclesiam sancti Cipriani cum villulis suis, Reliquos, Uilla Marco, Cornelios, Uilla Eidam, Castro de Terra*.

Por los pueblos denominados CASTRO: como Castrofuerte, Castilfalé, que indican la posición en altura y que supone muro-muralla-cerca de tierra; o como Castrogonzalo (Esla), año 945, y Castrobol (Cea) que además reflejan las distintas gentes que los repueblan.

Estos lugares, castro, son importantes porque desde ellos parece que se gobierna; pero el nombre actual nos puede llevar a establecer una etimología popular si se interpreta el nombre actual sin tener en cuenta su nombre anterior: como Castrofuerte que deriva del árabe Feret, o Castroña que deriva Hanni o Fanni y no de *amnis/em* (García, 301 y 354).

Por los pueblos denominados VILLA. Este término en el mundo medieval alude a un asentamiento con construcciones desde las que se cultivan tierras, en cuatro de ellos (Velilla, Villanueva, Villaornate y Villavidel) encontramos que en su término jurisdiccional hay un asentamiento romano; y sin embargo en otros no los hay como en Villabraz, Villacelama y Villafer. Unos son de gentes del norte y visigodos (Villabraz, Villafer), y otros mozárabes (Villacelama); por lo que el término villa (Velilla, Villabraz, Villacelama, Villafer, Villanueva, Villaornate, Villavidel) es indicativo de asentamiento medieval hecho a la manera romana.

Por las GENTES, que a través de los nombres (topónimos, antropónimos) transmitidos en la documentación nos reflejan gentes procedentes del reino de Asturias, norte y oeste, como bercianos, castellanos, gallegos, navianos, ... ; o por los nombres actuales que derivan del celta como Carvajal, Corvillos, Gordoncillo, Jabares, Matadeón, Matallana, Matanza, Morilla, Valdemora, Valdemorilla, Nava, Palanquinos, Riego, Santas Martas, Valencia D. Juan (Coyanza, Couiacense), Villaornate; o por los nombres de raíz latina, que a su vez indican una forma de poblar como Pobladura; o indican construcción: Cabañas, Pajares, Quintanilla; o actividad: Cabreros; o vegetación: Fresno, Rebollar, Valdesaz, Valdespino; o territorio: Campo, Fuentes, Luengos, Mansilla, ... ; o religión: Sta. María y santos: Adrián, Cebrián, Justo, Román.

Estos nombres se mezclan con nombres de gentes mozárabes, como Castilfale, Castrofuerte (Castro Feret), Villacelama, Zalamillas; o *Castro Fadhot et Ueiga*, (Castrovega) y *Villa Eidam*; o topónimos árabe-mozárabes como Albires, Alcuetas, Izagre. Gentes que pueden traer consigo el nombre de Santos a los que dedican sus iglesias como Pelayo, Colomba (Manzano, 2018, ps.).

Más aún los DESPOBLADOS MEDIEVALES y sus iglesias, que los conocemos por el Becerro, nos indican gentes del norte y del sur, y son interesantes ya que, al saber el momento de su despoblamiento, fecha *ante quem*, ayuda a fechar los restos arqueológicos.

Los despoblados con nombre celta son el despoblado de Lebanega (Campo de Villavidel), con restos romanos tardíos y medievales, y la iglesia a Santa Columba; y el despoblado de Valdearcos (Santas Martas, estación) con dos iglesias: a Santa Columba y a San Martín (o).

Los despoblados con nombre visigodo son el despoblado de Villa Sintula (Valdesaz) con las iglesias a Santiago y San Yuannes; y el despoblado de la Dehesa de Raneros (Zalamillas), con dos iglesias: a Santa María y a San Pelayo.

Los despoblados con nombre mozárabe son el despoblado de Macudiel (Valdemoriila a Albires) del árabe *mas'ud* con la iglesia a Santa María; y el despoblado de los Manjules, o Manzueles (Valderas), del árabe, *mansur*, vencedor; y la iglesia dedicada a San Yuste;

Los despoblados con nombre latino-medieval son unos veinte. (JL. A.P., p. 133-5).

Los topónimos, MICROTOPÓNIMOS, con los que son denominados los yacimientos arqueológicos, (JL. A.P., p. 133-5), son variados. ¿Qué indican? Al menos funcionalidad.

Aparece el nombre castro que, unido a Cueto y Otero son diez, indican la altura en la que a veces hay restos del Iª Edad de Hierro, cerca de la que los repobladores se asentaron, como en el caso de Corvillos, Gusendos, Villacelama y Villaornate.

El término de villa, a pesar de que hay múltiples asentamientos romanos, solo una vez aparece este nombre, y es en el pago de las Villaras en Villavidel, aunque los restos hallados en este yacimiento no parecen ser los de una villa romana, sino de un núcleo romano.

En la zona de Los Oteros aparecen micro hagiotopónimos que aluden a santos romanos: Juan, Miguel, Marina; visigodos: Julián, o mozárabes: Colomba, Pelayo. Y hay Ermitas dedicadas a Sta. Lucia, Miguel, Santiago, Tomás, Vicente, Zoles todas con restos medievales;

Los conjuntos manifiestan la continuidad de habitación y ocupación del territorio. Así:

- de Peralantia (el Quintanal, Santas Martas) a Villavidel es el mundo romano a lo largo de las vías nº 32 y 34, con el castro (E. Hierro) de Villacelama al norte y el de Corvillos al sur

- en Cozanza tenemos una ocupación continua desde la Iª E. Hierro, pero, como en el anterior no hay restos visigodos; quizás por lo ocurrido el año 457: cuando ocasionó muertes.

- en Villaornate y su término tenemos diferentes asentamientos situados a lo largo del río Esla, en unos 3 km. de distancia, que cubren un espacio que va desde Prehistoria a nuestros días. En Carrecaastro, al norte del pueblo, en las bodegas, aparece cerámica hecha a mano (Iª E. Hierro), hay restos romanos (tsht) y medievales; en el Pelambre, a menos de 1 km. al sur, hay hoyos, cerámica a mano prehistórica y restos visigodos; en el pago de San Tirso hay restos medievales; y en el Caserío de Castrillino hay restos de cerámica mano (Iª E. Hierro), fragmentos celtibérico – vacceos pintados con círculos concéntricos y medievales. En este conjunto destaca la existencia de restos visigodos que no aparecen en los anteriores.

Los caminos (PMS: 101) surgen como consecuencia del establecimiento de nuevos núcleos en la repoblación como León (856; 916 capital), Sublantia y Cea, (866), y los castros.

1. Así podemos pensar en el camino celta-astur desde los castros de Villamol al vado de Mansilla y Lancia, que sigue la vía romana nº 1 de Camala (Castros de Villamol) a Lancia (castro de Villasabariego); y en las vías romanas nº 32, 34, (Vd. s.) y el Camino de Santiago.

2. El camino que de León medieval va a Puente Castro y al puente de Villarente, luego Sublantium (Sublantia), Mansilla del Puente y de aquí el camino seguiría al este por Reliegos, Villamuñio y Cea. Camino del a. 866. Es el norte de la comarca de Los Oteros.

3. Otro camino se establece de castro Sublantio/ium a Mansilla y Sahagún, por Re-
liegos, el Burgo, Bercianos, Calzada del Coto y Sahagún, que será el Camino de Santiago.

4. Desde Coyanza a Cea lo indica el Albeldense (nº 13, in era DCCCCXXIª, año 883),
sed per castrum Coianca ad Ceiam iterum reuersi sunt) que va por Sahagún, y el camino
desde Coyanza se marca por Matadeón, Castrovega, Castrotierra y Bercianos a Sahagún.

5. Desde Coyanza a Mayorga por Fáfilas, Villabraz, Castilfalé, y Mayorga.

6. De Cea al sur por la margen derecha del río Cea es La carrera (cañada) Zamorana;
y por la izquierda es la carrera Ceana, o carrera Cembrana,

7. *Karrale de Legione ad Coyanza*. De León al sur el camino iba por Puente Castro,
Castrillo, Marialba, Villarroña a Palanquinos (palanca - puente), en zona de Palantia
(Peralantia; Antia), donde se une a la vía nº 32-34 que va a Asturica y pasa el río en
Villavidel; y donde se une a la vía del Ravennate (318) que va de Antia a Comeniaca
(Coyanza) y Brigeco, vía sobre la que se hace el camino a Coianka que, por Castrofuerte
(pasa por Brigeco), llega a Castrogonzalo.

Los términos que se usan para indicarlos son los de «cale, carrale, carrera, karrera,
karraria». Pero hay dos términos que nos plantean otras consideraciones: uno es *strata*
aplicado a un camino que pasaba al lado del monasterio de Sahagún, que puede hacer
referencia a la vía romana nº 32; y otro es el de *Guinea*, de equinea, que se aplica de
Castrogonzalo al sur por donde iba la vía romana nº 26, «llamada» vía La Plata. Los pue-
blos de Calzada y Calzadilla, al oeste de Sahagún, pueden referirse a vía romana nº 32
(Carrera, 439), pero no sé por qué le llaman trajana.

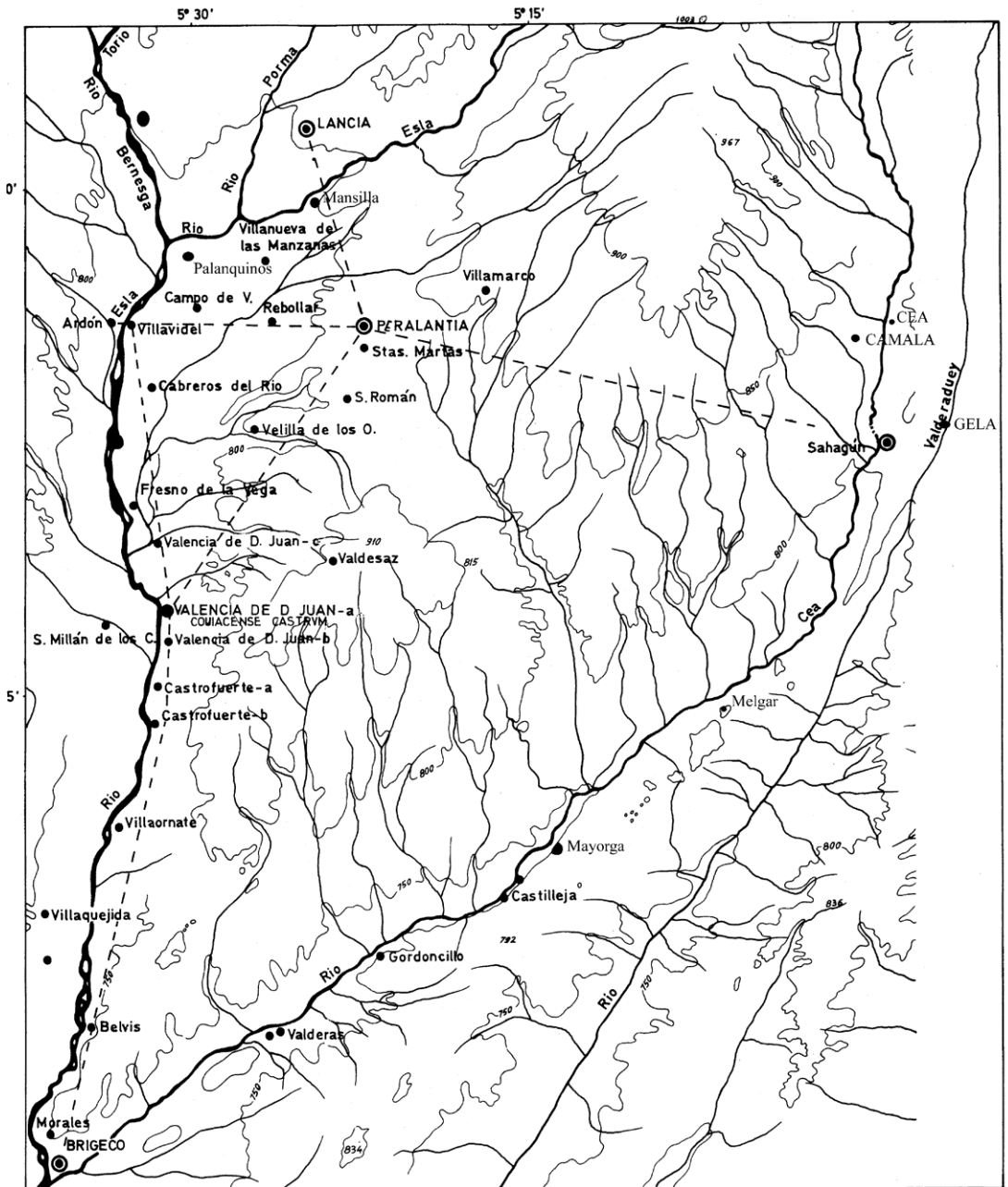


Fig. 1. Poblamiento Romano ●; Ciudades ⊙; Vias - - -

Nombres de los núcleos prerromanos, romanos y medievales en Los Oteros. Reelaboración basada en J. L. Alonso Ponga (1981): *Historia antigua y medieval de la comarca de Los Oteros*. León, Celarayn, pp. 157-160.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. (1965): *Itineraria et alia geographica, Parochiale Suevum, en Corpus Christianorum, Series Latina, CLXXV*, Turnholti, Brepols., pp. 411 - 420.
- AILLET, C. (2011) : «Être chrétien en terre d'Islam ». *L'Histoire*, nº 364, Paris, p. 48-53.
- ALBERTOS, M^o. L. (1966): *La onomástica personal primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética*. Salamanca, Colegio trilingüe de la Universidad.
- ALONSO PONGA, J. L. (1981): *Historia antigua y medieval de la comarca de los Oteros*. León, Celarayn (= J.L. A. P).
- AVELLO ÁLVAREZ, J. L. (1983): Evolución de los castros desde la antigüedad hasta la Edad Media, *Lancia: revista de prehistoria, arqueología e historia antigua del noroeste peninsular*, 1, pp. 273 - 282.
- CARRERA DE LA RED, M^o. F. (1988): *Toponimia de los valles del Cea, Valderaduey y Sequillo*, León, Diputación de León.
- CASTRO GARCÍA, L. de (1976-1977): «Algunos yacimientos arqueológicos de la zona de Sahagún (León)», *Sautuola: Revista del Instituto de Prehistoria y Arqueología*, 2, pp. 191-207.
- COROMINAS, J. (1961): «Acercas del nombre del río Esla y otros celtismos», *Revista de Filología Hispánica*, XV, 1-2, 1961, pp. 45-50
- GIL FERNÁNDEZ, J. (Ed.) (1985): *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. (1984): «El Becerro de Presentaciones. Códice 13 del Archivo de la Catedral de León», en *León y su Historia*. Miscelánea histórica. Vol. V. León., Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», pp. 265-565.
- GARCÍA ALONSO, J. L. (2003): *La Península Ibérica en la Geografía de Ptolomeo*. Vitoria, Universidad de País Vasco.
- GARCÍA MARTÍNEZ, J. (1992): *El significado de los pueblos de León*, León, Celarayn.
- GIL, J. (1973), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 2 vols. Madrid, Instituto «Antonio de Nebrija».
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. L. (coord.) (2009), *El Pelambre (Villaornate, León: un yacimiento en la periferia noroccidental del «Área nuclear» de Cogotas I*. León, Grupo Tragsa.
- MAÑANES PÉREZ, T. (1977): «Contribución a la carta arqueológica de la provincia de León», en *León y su Historia*, IV, Col. F. E. H. L., nº 18. León, pp. 319-364.
- MAÑANES PÉREZ, T. (2004): «Arqueología visigoda», en *El Reino de León en la Edad Media*, XI. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, pp. 489-580.
- MAÑANES PÉREZ, T., F. Valbuena y J. L. Alonso Ponga (1980): «La arquitectura militar en la frontera del Reino de León con el de Castilla en los siglos XII-XIII», *Tierras de León*, 40, pp. 89- 114.
- MAÑANES PÉREZ, T. y J. M.^o Solana Sainz (1985): *Ciudades y vías romanas en la Cuenca del Duero*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- MARTÍN DE BRAGA (1981): *Sermón contra las supersticiones rurales*, ed. R. Jove Clois. Barcelona, Ediciones El Albir.

- MARTÍNEZ DIEZ, G. (2011): «La emigración mozárabe al reino de León, siglos IX y X», *Antigüedad y Cristianismo*, 28, pp. 99-117.
- MARTÍNEZ SOPENA, P. (1985): *La Tierra de Campos occidental: poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*. Valladolid, Institución Cultural Simancas.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M.^a (1976): *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.
- MANZANO MORENO, E. (2018): *Épocas medievales. Vol. 2, Historia de España, dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares*, 2ª reimpres. Barcelona- Madrid, Crítica/ Marcial Pons.
- OLIVER ASÍN, J. (1974): *En torno a los orígenes de Castilla. Su toponimia en relación con los árabes y bereberes*. Madrid, Real Academia de la Historia.
- PRÓSPER PÉREZ, B. M.^a (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1975): *Itineraria Hispana*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1929): «Divisiones tribales y administrativas del reino de Asturias», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 95, pp. 315-395.
- SER QUIJANO, G. del (1981): *Documentación de la catedral de León, siglos IX-X*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- SCHULTEN, A. (1962): *Los Cántabros y Astures y su guerra*, Madrid, Espasa Calpe.
- TRANOY, A. (1974): *Hydace, Chronique (Hydatii Gallaciae Episcopi Chronicon)*. Paris, Les Edit. du Cerf.
- VELASCO SANZ, M. (1983): «Asturias, el origen de un topónimo», *Lancia*, 1, pp. 103-107.
- VILLARES, M. (1970): «La hidronimia antigua leonesa», *Archivos Leoneses*, 47-48, pp. 247-272.
- VIVES, J. (1963): *Concilios hispano-romanos y visigóticos*. Barcelona, C. S. I. C.- Instituto Enrique Flórez.
- WATTENBERG SANPERE, F. (1962): *La región vaccea. Celtiberismo y Romanización en la cuenca media del Duero*, B.P.H., II, Madrid, Editorial Sever Cuesta.

POR TIERRAS MARAGATAS DE LA MANO DE UN ANTROPÓLOGO LEONÉS

FOR MARAGATAS LANDS OF THE HAND OF A LEON ANTHROPOLOGIST

María Laura Casanueva

Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL)

RESUMEN

Los distintos caminos trasatlánticos entre Argentina y España me brindaron la oportunidad de conocer a José Luis Alonso Ponga, su orientación y conocimientos contribuyeron significativamente con mi investigación; intento en estas páginas contar este trayecto, rindiendo un humilde homenaje a su valiosa y desinteresada colaboración.

En este trabajo se ofrece una visión distinta de la vida cotidiana de aquellos inmigrantes maragatos, entre demás castellano-leoneses, los que, a finales del siglo XVIII, en la Patagonia argentina, lograron convivir con una realidad americana desconocida y de gran austeridad. Todo esto sucedió en la frontera más austral del Imperio Español en el «Nuevo Mundo», donde los colonos españoles participaron de la gesta fundacional de Nuestra Señora del Carmen, el poblado patagónico más antiguo que perdura hasta el presente.

PALABRAS CLAVE: Patagonia argentina, maragatos, Castilla y León, cuevas, arqueología.

ABSTRACT

The different transatlantic roads between Argentina and Spain gave me the opportunity to meet José Luis Alonso Ponga, his guidance and knowledge contributed significantly to my research; I try in these pages to tell this journey, paying a humble tribute to his valuable and selfless collaboration.

This work offers a different vision of the daily life of those Maragato immigrants, among others Castilian-Leon, who at the end of the 18th century, in the Argentine Pa-

patagonia, managed to live with an unknown American reality and of great austerity. All this happened on the southernmost border of the Spanish Empire in the «New World», where Spanish settlers participated in the founding deed of Nuestra Señora del Carmen, the oldest Patagonian settlement that lasts until the present.

KEY WORDS: Argentine Patagonia, maragatos, Castile and León, caves, archeology.

INTRODUCCIÓN

Como arqueóloga argentina, especializada en momentos históricos y enfocada en los distintos procesos migratorios hacia América, fue fundamental establecer contactos con académicos y especialistas españoles, ya que una parte fundamental de mi investigación está centrada en los castellano-leoneses y entre ellos maragatos, que poblaron la Patagonia argentina a finales del siglo XVIII.

De la mano de prestigiosos arqueólogos y antropólogos españoles llegué a José Luis Alonso Ponga por ser un referente imprescindible de la antropología rural leonesa. Desde el inicio José Luis se entusiasmó con la temática maragata desde la mirada americana, y muy desinteresadamente y sin conocerme en persona, me orientó en la búsqueda de bibliografía y contactos. Su intervención en mi investigación fue fundamental aportando datos y visiones que desde América no hubiese alcanzado.

Años más tarde pude concretar un viaje¹ y ya con la posibilidad de su presencia, José Luis me orientó y acercó a distintas instituciones para completar mi abordaje, en total sintonía con mis necesidades. Esta ayuda y sapiencia fueron fundamentales y se materializaron en un libro, del que también formó parte².

El título de este artículo: «Por tierras maragatas de la mano de un antropólogo leonés», simboliza y representa lo que más destaco de mi estadia, la posibilidad de conocer la Maragatería y «rodar» por rutas y caminos castellano leoneses, de la mano de un antropólogo local; esta experiencia única y sumamente enriquecedora representó para mí «un verdadero lujo», como decimos en mi país.

1 Gracias a una Beca de Movilidad Internacional (2013) otorgada por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP), entidad que financió el traslado entre ambos países.

2 *Maragatos a través de los mares. Vida cotidiana en la frontera austral del Virreinato del Río de la Plata*. María Laura Casanueva. 2016. Editorial Lobo Sapiens. León, España. Prólogo José Luis Alonso Ponga.

En este transcurrir cada paso compartido fue un saber nuevo, una anécdota, una referencia, un dato más interesante que otro. Me cautivó su foco en el paisaje, en los tejados, en las comidas, en los productos locales característicos, en el adobe, en las memorias, en definitiva, en cada pequeño detalle que me podía permitir armar el perfil leonés rural, precisamente la mirada que yo necesitaba y con la que estaba en plena concordancia.

NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN DE PATAGONES

La investigación que me condujo a España se inició en el año 2005 en la actual ciudad de Carmen de Patagones³ (Sur de la provincia de Buenos Aires, norpatagonia⁴) (Figura 1). Esta ciudad fue el otrora «Fuerte y Población de Nuestra Señora del Carmen», fundación española de finales del siglo XVIII.

Para abordar la fundación y el posterior poblamiento de este enclave patagónico, se puso en práctica un enfoque microhistórico (Levi 1993; Revel 1995) y una mirada multidisciplinaria (Ramos 2002) que integra las herramientas teórico-metodológicas de la Arqueología, la Historia y la Antropología (Casanueva 2013). Este enfoque permitió abordar la cultura material producto de la vida cotidiana de los protagonistas, así como el estudio de fuentes históricas primarias y secundarias fruto del devenir histórico del sector; a su vez, las historias de vida y los relatos obtenidos como consecuencia de las entrevistas efectuadas a descendientes de los primeros pobladores y referentes locales, permitieron un acercamiento a las memorias y a la tradición oral relacionada con los momentos fundacionales.

El Fuerte de Nuestra Señora del Carmen fue erigido en 1779 como parte del Plan de Poblamiento de las costas australes del Virreinato del Río de la Plata. Este plan fue una consecuencia directa de la coyuntura político-económica española a partir de la segunda mitad del siglo XVIII que derivó en una serie de reformas en la Monarquía. En el seno de estas reformas, y del contexto internacional de latente amenaza extranjera de conquista y población de las alejadas costas patagónicas americanas, Carlos III de Bor-

3 Proyecto «Arqueología del Sector Centro Meridional del Partido de Patagones» (Universidad de Buenos Aires y Municipalidad de Patagones), codirigido junto a la Lic. Andrea Murgo. 2005-2014.

4 La Patagonia es una región geográfica ubicada en el extremo sur del continente americano; la porción argentina se extiende a lo ancho desde la cordillera de los Andes hasta el océano Atlántico, la zona que nos ocupa se encuentra dentro de la porción extraandina o esteparia (semiárida e incluso desértica o árida), con un clima de templado a frío.

bón, resolvió instalar fortalezas militares en el sur del Virreinato del Río de la Plata⁵. Esta decisión originó el renombrado «Proyecto Patagónico de 1778», plan que contemplaba la formación de colonias australes con población peninsular a lo largo de las costas meridionales de América del Sur (Zusman 1999).



Figura 1: Mapa que muestra el Partido de Patagones y la ciudad cabecera de Carmen de Patagones, al sur de la provincia de Buenos Aires.

Uno de los objetivos de la política borbónica fue fundar algunos fuertes que aseguraran la soberanía española en el territorio patagónico (Biedma 1887; Benedicto 1967; Porro Gutiérrez 1995; Nacuzzi 2002, entre otros). Fue así que se establecieron tres enclaves en puntos estratégicos de la costa marítima austral americana: *Nuestra Señora del Carmen* en el Río Negro (en la «entrada» a la Patagonia); su subsidiario *San José* en Península Valdés y la *Colonia y el Fuerte de Floridablanca* en Bahía San Julián, pleno territorio costero patagónico (Biedma 1887; Apolant 1970; Gorla 1984; Porro Gutiérrez 1995; Nacuzzi 2002; Nacuzzi 2011, entre otros).

En este marco político-económico nace, a 36km de la costa Atlántica, el Fuerte-Población de Nuestra Señora del

Carmen, primer asentamiento español fundado por Francisco de Viedma, sobre la barranca norte del río Negro, río que representaba la ruta más importante de penetración al interior de la Patagonia. Desde 1779 hasta 1782 recibió ocho contingentes de familias peninsulares que cambiarían la historia del norte de la Patagonia e imprimirían un fuerte sello castellano-leonés en la pequeña colonia patagónica.

Para el momento de la fundación el área estaba habitada por distintas parcialidades indígenas, principalmente tehuelches (o «patagones»). Habitualmente estos instalaban en las inmediaciones del fuerte sus tolderías conformadas por 20/30 toldos (tiendas hechas con cueros de guanacos). A través de sus caciques establecían un contacto con-

5 Los promotores más activos de la expansión marítima española en el litoral atlántico fueron el Ministro del Rey, José de Moñino y Redondo, Conde de Floridablanca y el Ministro Universal de Indias, José de Gálvez (antiguo visitador de Nueva España y Marqués de Sonora) (Benedicto 1967, entre otros).

tinuo con los militares del fuerte y los pobladores, e intercambiaban variedad de productos (Nacuzzi 2002; Nacuzzi 2011).

Nuestra Señora del Carmen fue la única colonia originada por el Proyecto Patagónico que, no solo logró sobrevivir, sino que se convirtió en un centro fundamental de comercio y exploración del norte de la región, convirtiéndose en el poblado más antiguo de la Patagonia que sobrevivió hasta el presente.

PRIMEROS COLONOS ESPAÑOLES

El plan de poblamiento puesto en marcha contempló un sistema de reclutamiento único hasta el momento que implicó la captación de familias peninsulares de labradores a través de un contrato por un año para poblar y hacer productivas las tierras a las que fueran destinados a cambio de un salario (Apolant 1970). El área de captación se centró en la franja noroeste de España, fue así como a Nuestra Señora del Carmen arribaron principalmente familias castellano-leonesas y, entre ellas, numerosas personas provenientes de la Maragatería y áreas aledañas. La impronta de aquellos colonos fue tan significativa que actualmente a los nacidos en Carmen de Patagones se los denomina «maragatos».

De las 1921 personas que, entre hombres, mujeres y niños, partieron desde el puerto de la Coruña, solamente se destinaron 181 al Fuerte del Río Negro (según cálculos basados en Apolant 1970). Los primeros envíos destinados a Nuestra Señora del Carmen fueron conformados por familias y solteros provenientes de Galicia en su mayoría, recién a partir de septiembre de 1780 comenzó a diversificarse el origen de los llegados, siendo la mayoría de Castilla y León, luego Asturias y en menor medida distintas ciudades de Andalucía y de Extremadura, Valencia, los Países Vascos, Cataluña, Murcia, entre otras (Apolant 1970; Porro Gutiérrez 1995).

Para corroborar el perfil de esta inmigración y profundizar los datos existentes (Apolant 1970, entre otros), se encaró un estudio de fuentes históricas parroquiales (Libros Parroquiales de Bautismo y de Matrimonio del Establecimiento del Río Negro), complementado por el trabajo efectuado de entrevistas e historia de vida a los descendientes de los fundadores (8va y 9na generación de maragatos en Carmen de Patagones). El origen de los 181 españoles pioneros era, como ya se dijo, principalmente castellano-leonés, las localidades de las que provenían la mayor cantidad de personas fueron: el Obispado de Astorga, León, Zamora, Salamanca, Toro, Valladolid, entre otras; dentro de ellas fue realmente notoria la cantidad de familias provenientes de distintos poblados corres-

pondientes al Obispado de Astorga⁶, siendo los más expulsores: Ponferrada, Benavente, Villafranca del Bierzo⁷. Además, entre ellos, existen varios casos que se relacionan con la Maragatería, así pueden rastrearse personas provenientes de las villas de Turienzo de los Caballeros, Piedras Albas, Foncebadón, Tabladillo de Maragatería, Matanza (Apolant 1970). Asimismo, existen muchos pobladores originarios de pequeñas localidades muy cercanas entre sí que circundaban a la Maragatería (Rubio Pérez 1995: 207) como Vega de Infanzones, Sanabria, Grajal de Campos y Escobar de Campos (ambos de la comarca de Sahagún), Villacreces, etc. (Casanueva 2009; 2013a; 2013b; 2016).

En cuanto al perfil laboral de los colonos, se sabe que todos los cabezas de familia que se embarcaron así como los solteros fueron labradores. sin embargo, varias de estas personas fueron a la vez artesanos, desempeñando varios oficios, entre ellos se distinguen: carpinteros, zapateros, sastres, albañiles, herreros, canteros o maestros de cantería, fabricante de arados y carros, tejedores, hornero, molinero, panadero, tejero, chocolatero, entre otros más (Apolant 1970).

LABRAR CUEVAS PARA SOBREVIVIR

La realidad del Establecimiento del Río Negro fue de gran precariedad debido a la ausencia de los medios básicos necesarios para la subsistencia una vez fundado (ganado, semillas, arados, bueyes, herramientas y habitaciones). Las familias colonas se vieron obligadas a una vida de condiciones duras y de improvisación total. Sin embargo, los saberes y conocimientos aportados desde las tierras de origen jugaron un papel primordial, guiándolos en el labrado de cuevas en la pronunciada barranca de arenisca del río Negro (Figura 2).

6 Debe considerarse que las divisiones territoriales para fines del siglo XVIII eran distintas a las actuales, a esto se debe sumar que una misma localidad podía figurar en los documentos de época como perteneciente a jurisdicciones u Obisposados distintos (es el caso de Benavente que se le atribuye tanto al Obispado de Zamora como al de Valladolid, Oviedo y Astorga), según la asignación que le daba el declarante o el funcionario que registraba la declaración de cada persona. Estas ambivalencias en las asignaciones geográficas crean dudas acerca del lugar real de origen de ciertos pobladores; estas circunstancias se repiten a menudo en el área de la Maragatería y localidades aledañas; así como cuando se hace referencia a «Castilla la Vieja», ya que sus límites eran algo difusos y variaron con los siglos.

7 La mayoría de los autores que han estudiado esta inmigración, han relacionado la mención del Obispado de Astorga casi directamente con la Maragatería. No negamos que la participación de la Maragatería haya sido muy relevante, sin embargo, hay que considerar estos datos con cautela y comprender que el Obispado de Astorga tenía bajo su jurisdicción una vasta zona que excedía a la Maragatería.



Figura 2: Ejemplo de una de las cuevas labradas en la barranca del río Negro (Cueva en el patio colonial del Rancho Rial. Casco histórico de Carmen de Patagones). Foto: M. L. Casanueva.

La población de este paraje se inició, por lo tanto, en el sector hoy denominado «casco histórico», sobre la faja de terreno abarrancado de 20 metros de desnivel y 150 de ancho entre el antiguo emplazamiento del Fuerte y la orilla del río Negro; allí como en una gradería de tres tramos, se definieron dos calles longitudinales en el sentido de la costa, sobre las que se cavaron las cuevas primigenias (De Paula 1991).

INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA EN EL PRIMER ASENTAMIENTO ESPAÑOL SOBRE EL RÍO NEGRO

Las cuevas-hogar son testigos casi únicos de la vida cotidiana de los pioneros españoles convirtiéndose en una fuente de información sobresaliente; la relación directa que mantienen con los pobladores fundadores hace que en la actualidad sean conocidas localmente como «cuevas maragatas». En consecuencia, se planteó un estudio arqueológico que comprendiera estos espacios de habitación primigenios (las cuevas), sus alrededores y su relación con las áreas productivas del momento fundacional.

Hoy en día existen cuevas en dos sectores: en el Casco Histórico y en el sector rural de Laguna Grande.

CASCO HISTÓRICO

Se observan cuevas tanto en los fondos de propiedades deshabitadas como habitadas, estas últimas continúan en uso cumpliendo funciones de almacenamiento y/o corrales para animales pequeños. Todas estas estructuras son de una única cámara variando notoriamente de tamaño: entre 10m² y 30m²; en ciertos casos, algunas han sido subdivididas posteriormente y han ido sufriendo modificaciones estructurales con el paso del tiempo (Casanueva y Murgo 2009).

Hasta el presente, el sector abarrancado y las cuevas recorridas, aún conservan (escasos) restos de la vida cotidiana transcurrida en ellas como ser: fragmentos de envases de vidrio (frascos de perfumería o farmacia y botellas de bebidas alcohólicas y gaseosas) y fragmentos de vajilla de loza inglesa. Estos restos se complementan con los objetos encontrados por propietarios de cuevas o habitantes del casco histórico, como porrones de gres de ginebra alemana y holandesa, frascos de perfumería, añejos tapones de electricidad de porcelana, grandes llaves añosas, botones, clavos, etc. Todos estos materiales se asocian a las últimas décadas del siglo XIX y hasta aproximadamente mediados del siglo XX. Entre estos objetos, los vecinos han encontrado algunos elementos de manufactura indígena como instrumentos en piedra, tanto para la molienda y procesamiento de alimentos, como relacionados con la caza y la defensa (Casanueva 2013a) (Figura 3).



Figura 3: Objetos antiguos hallados por los vecinos del casco histórico de Carmen de Patagones, entre el material industrial se observa una mano de moler indígena hecha en piedra.

LAGUNA GRANDE

El área rural de *Laguna Grande* se encuentra a 7 kilómetros de la ciudad de Carmen de Patagones, es una zona que está habitada desde el momento mismo de la fundación. Labradas en una loma, relicto de la barranca de arenisca (y a unos 400m de la costa norte del río Negro), se conservan las dos únicas cuevas rurales que presentan el tipo

arquitectónico definido por el arquitecto De Paula como de «varios ambientes» (De Paula 1991). Hemos decidido denominarlas: Cueva de Maragatos 1 (CM1) y Cueva de Maragatos 2 (CM2).

Estas dos estructuras difieren de las del Casco Histórico ya que presentan entre 3 y 5 cámaras y sus dimensiones van de los 35m² a los 45m² (Casanueva y Murgo 2009). Una de ellas (CM2) presenta un revestimiento externo e interno de ladrillos cocidos, un apuntalamiento de sus techos con fuertes vigas de madera, un vano de acceso y una ventana lateral (en el pasado puerta y ventana han estado cerradas con postigos de madera).

En ambas cuevas se conservan restos de los objetos manipulados por las personas que por ellas pasaron: fragmentos de botellas de bebidas alcohólicas, frascos de farmacia y perfumería, restos de platos, ladrillos, teja muslera, un gran perno de hierro, un «atador de alambre» de poste de alambrado y algunos restos faunísticos de oveja (*Ovis aries*) y mamífero pequeño indeterminado (Casanueva 2013a).

El trabajo arqueológico en ambas estructuras permite inferir distintas prácticas domésticas, sociales y de producción, como la preparación e ingesta de alimentos, el consumo de bebidas, ciertas prácticas de higiene, cuidado personal y/o medicinal, así como el mantenimiento y refacción de la propiedad. La cronología del material hallado, finales del siglo XVIII hasta entrado el siglo XX, permite considerar la idea de sucesión del uso del espacio interior a lo largo de los años (destacando que no necesariamente debió ser continuo). La información obtenida de prospecciones y sondeos se ha visto sustancialmente complementada por la información que ofrecen las mismas estructuras, las que brindan detalles de las técnicas de construcción aplicadas a lo largo de los años, los materiales utilizados, su transformación y reformas a lo largo del tiempo (Casanueva 2009; 2013a; 2016).

CASTILLA Y LEÓN: LOS DOCUMENTOS DE FINALES DEL SIGLO XVIII

Consideré imprescindible complementar mi investigación en España, casi naturalmente surgió la necesidad de comprender las causas que influenciaron la decisión de emigrar a finales del siglo XVIII hacia un destino tan incierto como las futuras colonias patagónicas en el Virreinato del Río de la Plata, por lo tanto consideré inexorable acercarme a la vida cotidiana transcurrida en las aldeas y los pueblos en los que vivieron muchas de las familias que emprendieron el largo viaje ultramarino. Proyecté un viaje que contemplara en primera instancia un recorrido por la Maragatería, luego un profundo trabajo de investigación histórica complementado por la visita y el estudio de distintas colecciones museísticas antropológicas y etnográficas en la región de Castilla y León.

En este momento reforcé mi contacto con José Luis Alonso Ponga, quien como en anteriores oportunidades, se mostró totalmente dispuesto a colaborar tanto en la realización de mi viaje como durante mi estadía en España, y así concretamos la unión entre la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Valladolid, a través de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición.

Como antropólogo, especialista a su vez en patrimonio cultural castellano-leonés y en arquitectura popular, el recorrido por varios pueblos de la Maragatería fue una sentida y riquísima experiencia, colmada de saber y mirada atenta y crítica. Mientras que los objetos, las costumbres y las tradiciones manifiestos en las vitrinas de la Fundación Joaquín Díaz y el Museo Etnográfico Provincial de León, me acercaron a la cotidianidad rural permitiéndome establecer comparaciones con la vida desarrollada en la Patagonia y con los objetos manipulados y atesorados entre las paredes de las cuevas de Nuestra Señora del Carmen.

Continuando con la línea de trabajo desarrollada en Argentina, consulté distintos documentos primarios atesorados en el Archivo General de Simancas y el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. En este último se estudiaron las distintas demandas y sentencias para abordar, desde otra perspectiva, la historia económica y social de los territorios de la Corona de Castilla, donde están representados los distintos estamentos sociales y las instituciones civiles y religiosas, públicas y privadas. Se examinaron, en consecuencia, distintos pleitos civiles y criminales, asimismo ejecutorías de hidalguía y protocolos y padrones de los distintos lugares de origen de los pobladores fundacionales de Carmen de Patagones (Villafranca del Bierzo, Turienzo de los Caballeros, Fuentes Nuevas, Piedralba, etc.); también se consideraron jurisdicciones más extensas: Astorga, Ponferrada, Benavente, etc.; así como nombres propios identificados y registrados. El período considerado, entre el año 1775 y 1790, permitió un acercamiento tanto al panorama delictivo como a las problemáticas sociales y económicas de la región. Se focalizó en las características socio-económicas de los lugares expulsores de personas hacia el Río de la Plata, el tipo de producción local (a través de pleitos por tierras, siembras, ganado, etc.), características arquitectónicas (pleitos por puentes, pasos, caminos, modificaciones en las viviendas, etc.), relaciones familiares y entre vecinos, relaciones entre aldeas, la influencia eclesiástica, los estamentos sociales: labradores, arrieros, trabajadores manuales, hijosdalgos, etc.

Mientras que en el Archivo General de Simancas se consultó el Inventario de los Legajos de Comprobaciones (DGR – Dirección General de Rentas), del que se seleccionaron para su estudio las Comprobaciones de la Operación de única contribución de las distintas villas incluidas en la provincia de León para 1761, período anterior a la emigración hacia América. Una muestra selectiva de pueblos, villas y ciudades permitió conocer la

producción característica de la región de la cual provenían los españoles que colonizaron la Patagonia, así como sus ocupaciones, oficios, especialidades, intereses, formas de vida, conflictos, inconvenientes y frustraciones. Entender el panorama que enmarcó la vida de las familias de labradores y artesanos que emigraron, posibilita comprender la necesidad urgente que tuvieron de embarcarse en la empresa fundadora en América a sabiendas de las pocas certezas que dicho traslado les confería, casi obligados por la economía austera de autosubsistencia que caracterizaba a gran parte de las villas y pequeños pueblos de los que provenía la gran mayoría (Ver detalles en Casanueva 2016).

INFLUENCIAS CASTELLANO-LEONESA Y MARAGATA EN EL POBLADO PATAGÓNICO

En función del estudio de la nómina de los lugares de origen de los pobladores de Nuestra Señora del Carmen, de la información contenida en los distintos documentos primarios y secundarios, de la observación del paisaje de la región castellano-leonesa y el estudio de la vida rural campesina, se afianza y afirma que fue la actual región de Castilla y León la que más influenció en el nuevo poblado americano iniciando, de mano de los pobladores españoles, nuevas fisonomías en las tierras patagónicas, las que en varias oportunidades repitieron patrones arquitectónicos y ordenamientos espaciales, similares aprovechamientos topográficos, ambientales y de recursos, así como de producción primaria, y en concordancia la instalación de nuevas creencias religiosas y conceptos muy arraigados en tierras de origen y totalmente novedosos en la lejana Patagonia. De la investigación desarrollada surge información que unifica ambos continentes, la impronta castellano-leonesa puede verse en:

Las Herramientas. Se observó en el Museo Etnográfico Provincial de Mansilla de las Mulas, un ejemplar de arado de amplia difusión y utilización en los Reinos de Castilla y León: el arado tipo dental o romano que coincide con los llevados por los colonos españoles a los Establecimientos de la Patagonia a partir de 1779. En el Archivo General de Indias de Sevilla existe un documento que muestra un croquis de este tipo de arado «a la moda de Castilla», formando parte de las herramientas con las que se dotó a las colonias (Barba Ruiz 2009:54).

Cuevas-hogar y Bodegas. Hasta el presente la materialidad maragata se reduciría a la existencia de las *cuevas-hogar* donde, según el imaginario popular, la tradición oral y las distintas fuentes históricas, vivieron y perduraron los maragatos y demás colonos españoles. Las ruinas históricas emblemáticas de Carmen de Patagones, a nuestro entender, serían las que evidencian la relación más sorprendente, significativa y directa con la región de Castilla y León ya que en esta última zona son sumamente características las bodegas subterráneas, consideradas un tipo tradicional de arquitectura auxiliar

o complementaria de la casa rural, típica de zonas aptas para la elaboración tradicional del vino (Fernández Balbuena 1922; Alonso Ponga 1994; Nieto González 2007). Significativa es la presencia de estas estructuras en las provincias de Valladolid, Burgos, Zamora, Palencia, Segovia y principalmente León (inclusive a escasos kilómetros de la ciudad de Astorga), entre otras localizaciones.

Se sabe, por lo tanto, que en la meseta castellano-leonesa existen zonas áridas óptimas para el desarrollo de la vid, en donde el subsuelo constituye una profunda capa de arcilla compacta y consistente. En estas tierras los campesinos perforaron bodegas o cuevas de barro a base de pico y pala. Construidas unas al lado de las otras, llegan a constituir agrupaciones numerosas que forman conjuntos que caracterizan el paisaje tradicional de la región (Fernández Balbuena 1922; Alonso Ponga 1994; Ponga Mayo y Rodríguez Rodríguez 2003; Nieto González 2007).

El manejo de estas técnicas constructivas ancestrales ancladas en las tradiciones rurales castellano-leonesas, alentadas por características topográficas similares a las de origen que permitían la utilización de las mismas simples herramientas con las que se contaba (picos y palas), seguramente orientaron rápidamente el labrado de las cuevas en las barrancas del río Negro para luego adaptarlas como viviendas (Figuras 4 y 5) (Casanueva 2015-2016; 2016).

Cuevas y casas maragatas. Por otro lado, la arquitectura tradicional de la burguesía arriera maragata se caracterizó por grandes casas de piedra erigidas como pequeñas fortalezas, que resguardaban la intimidad de la familia, sus mulos y los bienes que estos arrieros comerciaban (Rubio Pérez 1995; 2003). Estas casas se caracterizaban por poseer pocas y pequeñas ventanas y una única gran puerta de acceso para animales, personas y mercancías; estas características llevaron seguramente a que los maragatos se acostumbraran a vivir con poca luminosidad y una deficiente circulación de aire al interior de la propiedad, características que también distinguen a una cueva. Un ambiente de este



Figura 4: Vista de una de las cuevas maragatas (CM2). Foto extraída del Blog de Rubén Pinella.



Figura 5: Una típica bodega subterránea en Alcuetas, León. Foto: M. L. Casanueva.

tipo ayudó, sin dudas en Carmen, a atemperar los rigores de los inviernos patagónicos y a mantener la frescura en los veranos. Tal vez los maragatos españoles, al estar ya habituados a climas de meseta árida con amplitudes térmicas muy marcadas, mostraron mayor predisposición para habitar las moradas de arenisca rionegrina y perdurar en ellas a lo largo del tiempo.

Adhiere a esta interpretación, el hecho de que determinadas características idiosincráticas de los maragatos (grupo notoriamente endogámico, cerrado en sí mismo y en sus costumbres, valores y tradiciones), así como el carácter excéntrico y apesadumbrado (Rubio Pérez 1995; 2003; Blanco Alonso 2005), sumado a estas costumbres de habitación, pudieron haber facilitado la vida de los maragatos ibéricos en estas estructuras de cavado (Casanueva 2013a). Distintas fuentes enfatizan que fueron estos los que continuaron utilizándolas (Apolant 1970) aún en momentos donde las casas habían comenzado a ser levantadas y el poblado contaba con mayores medios económicos y podía ofrecer más comodidades a sus habitantes (Nozzi 1983; Bustos 1989).

EL GENTILICIO MARAGATO

En cuanto al gentilicio maragato que identifica a los nacidos en Carmen de Patagones, este puede desprenderse de una suma de características que fueron construyendo la tradición inmaterial de este poblado patagónico. Luego de la investigación realizada son varios los puntos de contacto establecidos entre los maragatos ibéricos y los patagónicos (Casanueva 2016):

- En primera instancia, podría explicarse la fuerza del patronímico maragato en las propias características de aquel grupo humano, arriero y comerciante en origen (Blanco Alonso 2005), el que pudo conservar esa ocupación en América y ser conocido en el resto de la Patagonia gracias a ella (Rubio Pérez 2003); debe tenerse en cuenta que el enclave patagónico fue un centro comercial y de intercambio de extrema importancia en el que seguramente los maragatos, valiéndose de sus oficios de mercaderes y viajeros, cumplieron un rol protagónico en la dirección de las transacciones comerciales del poblado.
- También se destaca su formación, ya que su mismo oficio les exigía saber firmar (seguramente también leer) y nociones mínimas de contabilidad. Estas cualidades⁸, que pudieron elevarlos por sobre el nivel del resto del grupo llegado al Fuerte de Nuestra Señora del Carmen, pueden rastrearse en las firmas de varios maragatos en las cartas de reclamo escritas y expedidas a las autoridades virreinales a causa del incumplimiento por parte de estas y el consiguiente descontento de los pobladores (Apolant 1970: 126 a 129).
- Mientras que, su identidad de grupo y su actividad comercial de origen debió conferirles una organización interna, personalidad y carácter (Rubio Pérez 2003) que ayudó a que mantuvieran su definición como grupo en la nueva fundación patagónica. Quizás estas características los facultaron para liderar y destacarse en el nuevo entorno y hacer frente a las situaciones adversas, así el gentilicio maragato, desde las costas del río Negro, comenzó a extenderse en el espacio y en el tiempo.
- Se propone, además, la idea de «área maragata de influencia y de transmisión de información» (Casanueva 2016). Analizando las distintas rutas de comercio de los maragatos españoles en su época de esplendor (Rubio Pérez 1995:207), se aprecia una gran coincidencia con las ciudades recorridas por estos y las ciudades de donde provenían varios de los fundadores de Nuestra Señora del Carmen (estudio de los Libros Parroquiales). En definitiva, como ya se mencionó, destacan en la «colonia patagónica» un número cuantioso de familias oriundas de distintos poblados correspondientes al Obispado de Astorga (especialmente: Ponferrada, Benavente, El Bierzo), así como distintos pueblos de la Maragatería. Asimismo, existen muchos pobladores originarios de distintas localidades muy cercanas entre sí que circundaban a la Maragatería y que coinciden con puntos involucrados en las rutas de comercio de los maragatos españoles, como: Vega de Infanzones, Sanabria, Grajal de Campos y Escobar de Campos, Villacreces, La Bañeza, etc. (Rubio Pérez 1995:207 y Libros Parroquiales del Establecimiento del Río Negro). A su vez, y también coincidiendo con los puntos de mayor expulsión de personas hacia las nuevas colonias americanas (Apolant 1970; Porro Gutiérrez 1995; etc.), las rutas maragatas del siglo XVIII

8 Se debe tener en cuenta que para el siglo XVIII y hasta muy avanzado el siglo XIX, la mayor parte de la población europea era campesina, en este mundo rural era sobresaliente el mundo oral de los no alfabetizados; dentro de este contexto el analfabetismo representaba un obstáculo solo para aquellos cuyos negocios hacían necesario tal conocimiento (Hobsbawm 2010), como por ejemplo los arrieros maragatos.

establecían fuertes lazos de comercio con ciudades como (además de Astorga) León, Toro, Salamanca, Zamora, Valladolid, y varias ciudades de Galicia y Asturias.

Se sostiene, por lo tanto, que muy probablemente los maragatos tuvieron una participación de relevante importancia (a la hora de transmitir información) en el movimiento de familias hacia las nuevas colonias americanas, de ahí presumiblemente la relación directa que se establece entre los orígenes de Nuestra Señora del Carmen y ellos.

En pocas palabras, fue notoria la influencia maragata (así como castellano-leonesa) en el poblado patagónico, su fuerte identidad marcó la idiosincrasia del lugar orientando los primigenios afincamientos, oficios y producciones, así como generando tradiciones, todo lo que afirma el papel protagónico que se les confirió en la gesta fundacional (Casanueva 2016).

PALABRAS FINALES

En estas historias trasatlánticas, las cuevas-hogar de Carmen de Patagones fueron el resultado del amalgamamiento del conocimiento arquitectónico aportado desde los reinos de Castilla y León y la desesperación por salvaguardar a niños, mujeres y ancianos. Lo que hoy representa un entramado arquitectónico pintoresco, de singular originalidad, representó la urgencia más crítica frente a la intemperie e indefensión a finales del siglo XVIII. En definitiva, aquellos españoles construyeron una férrea identidad en los lejanos territorios patagónicos, donde aún hoy la impronta castellano-leonesa se muestra altiva, siendo los maragatos los que asumieron la epopeya fundacional, impregnando de una fuerte identificación y personalidad al poblado más antiguo de la Patagonia argentina.

Y retomando en el siglo XXI este camino trasatlántico, entre memorias, objetos y tradiciones, nuevamente América y España se entrelazan a través de experiencias de vida y académicas, en este transitar destaco la generosidad de José Luis, el compromiso para conmigo, y la sencillez de una persona de profundo saber. Esperanzada por los proyectos a futuro que todavía podemos concretar, cierro este «Diario de viaje maragato» con un infinito agradecimiento y respeto.

AGRADECIMIENTOS

En España: a José Luis Alonso Ponga; a Carlos Junquera Rubio; a María Isabel Martínez Navarrete; a Tomás Mañanes Pérez; a Pilar Panero García; a Jesús María Porro Gutiérrez; al maragato de Santiago Millas, a Francisco Celada; a José Ramón Ortiz del Cueto; a Adelina Martínez González y a Carmen Rodríguez Morala. En Argentina: a Andrea Murgo; a Cecilia Pérez de Micou; a Analía Castro Esnal; a Guillermo Walter Alegre;

a Natalia Bellini. Al Personal del Museo Histórico Regional Emma Nozzi de Carmen de Patagones; a la Asociación Española Mutualista y Cultural de Patagones y Biblioteca Popular Cervantes; a la Dirección de Patrimonio Histórico de Patagones; a todos los vecinos de Carmen de Patagones. Al personal de la Biblioteca Histórica Provincial de Río Negro y del Museo Antropológico Histórico «Gobernador Eugenio Tello» de Viedma. A la Federación de Sociedades Castellanas y Leonesas de la República Argentina y a los miembros del Centro Maragato Val de San Lorenzo de Buenos Aires.

FUENTES UTILIZADAS

FUENTES PRIMARIAS

EN ARGENTINA

- Archivo Histórico de Patagones

Libro Parroquial N° 1 de Matrimonios del Fuerte del Carmen, Río Negro, Costa Patagónica. Período 1780 a 1858.

Libro Parroquial de Bautismos del Fuerte del Carmen, Río Negro, Costa Patagónica. Período 1804 a 1839.

EN ESPAÑA

- Archivo General de Simancas

Dirección General de Rentas (1ra. Remesa). Comprobaciones y Resúmenes de los pueblos de la Provincia de León. Año 1761 (Legajos 1425, 1440 y 1435).

- Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (Período considerado 1775 a 1790)

Pleitos Civiles (Pl. Civiles. Pérez Alonso (F). Caja 3472.0005 – Legajo 0695 / Pl. Civiles. Fernando Alonso (D). Caja 0322.0004 – Legajo 0101.

Pleitos Criminales (Pl. Criminales Alonso de Liébano Mancebo (OLV). Caja 0414.0008 – Legajo 0091.

Ejecutorías de Hidalguía (Caja 0275.0008).

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. (1994): *La arquitectura del barro*. Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo. Junta de Castilla y León.
- APOLANT, J. A. (1970): *Operativo Patagonia. Historia de la mayor aportación demográfica masiva a la Banda Oriental*. Montevideo, Imprenta Letras S. A.
- BARBA RUIZ, L. (2009): *Quiénes colonizaron la Patagonia en el siglo XVIII*. Trelew, Chubut, Biblioteca Popular Agustín Álvarez.
- BENEDICTO, C. N. (1967): *Páginas de historia. Carmen de Patagones*. Viedma, Dirección de Prensa del Gobierno de Río Negro.
- BIEDMA, J. J. (1887): *Apuntes históricos del Río Negro: seguidos de una brevisima reseña de sus importantes pueblos*. Buenos Aires, AGN.
- BLANCO ALONSO, R. (2005): *La Somoza de Astorga (Tierra de maragatos). Libro 1º La Villa de Lagunas de Somoza*. Madrid, Gráficas Lucentum S. A.
- BUSTOS, J. (1989): *Economía y poblamiento del Valle Inferior del Río Negro*. Tesis de Licenciatura no publicada. UNCo. CURZA. Viedma, Río Negro. Esta tesis se puede consultar en la biblioteca del Museo Histórico Regional Emma Nozzi (Carmen de Patagones).
- CASANUEVA, M. L. (2016): *Maragatos a través de los mares. Vida cotidiana en la frontera austral del Virreinato del Río de la Plata*. León, Lobo Sapiens.
- CASANUEVA, M. L. (2015-2016): «Una mirada arqueológica sobre la arquitectura doméstica en tierra en la Patagonia argentina durante los siglos XVIII, XIX y XX». Revista *Anales de Arqueología y Etnología*, nº 70-71, pp. 181-202.
- CASANUEVA, M. L. (2013a): *Colonos e Indígenas por Tierras Patagónicas. Una mirada arqueológica de la vida cotidiana transcurrida durante los siglos XVIII, XIX y XX*. Saarbrücken, Publicia Editorial.
- CASANUEVA, M. L. (2013b): «Inmigrantes tempranos. Maragatos en la Patagonia argentina. Las Cuevas del Fuerte Nuestra Señora de El Carmen». *Revista Española de Antropología Americana* (REAA), volumen 43 nº 1, pp. 111-132.
- CASANUEVA, M. L. (2009): «Colonos maragatos en la frontera austral del Virreinato del Río de la Plata (Cuevas en Nuestra Señora del Carmen de Patagones)». *Revista Tierras de León*, nº 128-129, pp. 123-153.
- CASANUEVA, M. L. y A. MURGO (2009): «Primeros pobladores españoles en el Fuerte-Poblado de El Carmen, Patagonia argentina (finales del siglo XVIII)». *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, volumen 3, pp. 19-46.
- DE PAULA, A. (1991): *Carmen de Patagones y su expansión urbana, 1854-1889*. Carmen de Patagones, Buenos Aires, Archivo y Museo Históricos del Banco de la Provincia de Buenos Aires «Doctor Arturo Jauretche».
- D'ORBIGNY, A. [(1846) 1999]: *Viaje por la América Meridional II*. Buenos Aires, Memoria Argentina Emecé (Primera Edición 1846, París).

- FERNÁNDEZ BALBUENA, G. (1922): «La arquitectura humilde de un pueblo del páramo leonés». *Arquitectura*, nº 38, año IV, pp. 225-246.
- GORLA, C. M. (1984): *Los establecimientos españoles en la Patagonia: estudio institucional*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- HOBBSBAWM, E. (2010): *La era de la Revolución, 1789-1848*. Buenos Aires, Planeta.
- LEVI, G. (1993): «Sobre microhistoria». En *Formas de hacer Historia*. Madrid, Peter Burke (ed.) Alianza Editorial, pp. 119-143.
- NACUZZI, L. R. (2011): «Los caciques del Río Negro a fines del siglo XVIII». En *Etnohistoria* María de Hoyos (coord.). CD Rom editado por NAYA. <http://www.etnohistoria.com.ar/>.
- (2002): «Francisco de Viedma: un cacique blanco en tierra de indios». En: *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires, Nacuzzi (comp.). Publicaciones de la SAA, pp. 25-64.
- NIETO GONZÁLEZ, J. R. (2007): *Arquitectura tradicional, Arquitectura preindustrial y del Hierro. Patrimonio arquitectónico de Castilla y León*. Junta de Castilla y León. Ediciones Témpora S. A. Salamanca.
- NOZZI, E. (1983): *Informe de las cuevas maragatas urbanas*. Carmen de Patagones, Buenos Aires, Publicación del Archivo y Museo Históricas del Banco de la Provincia de Buenos Aires «Doctor Arturo Jauretche».
- PONGA MAYO, J. C. y M. A. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ (2003): *Arquitectura popular en las comarcas de Castilla y León*. Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo. Junta de Castilla y León.
- PORRO GUTIÉRREZ, J. M. (1995): *La inmigración asturiana y castellano-leonesa para el poblamiento de la Patagonia en época de Carlos III*. Valladolid, Edita Sever-Cuesta.
- RAMOS, M. (2002): «El proceso de investigación en la denominada arqueología histórica». En *Arqueología Histórica Argentina. Actas del 1º Congreso Nacional de Arqueología Histórica*. Buenos Aires, Ediciones Corregidor, pp. 645-658.
- REVEL, J. (1995): «Micro-análisis y construcción de lo social». *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales*, nº 10, pp. 125-143.
- RUBIO PÉREZ, L. M. (2003): *Los Maragatos. Origen, mitos y realidades*. Zamora. Ediciones Monte Casino.
- RUBIO PÉREZ, L. M. (1995). *La burguesía maragata. Dimensión social, comercio y capital en la Corona de Castilla durante la Edad Moderna*. León, Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.
- ZUSMAN, P. (1999): «¿Terra australis - «res nullius»? el avance de la frontera colonial hispánica en la Patagonia (1778-1784)». *Scripta Nova* Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales nº 45 (34), Iberoamérica ante los retos del siglo XXI. Número extraordinario dedicado al I Coloquio Internacional de Geocrítica.

LAS REDES SOCIALES COMO HERRAMIENTA PARA ENTENDER LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN SOCIAL EN PAISAJES COTIDIANOS: EL MUNICIPIO DE VALDERAS (LEÓN) EN INSTAGRAM

IDENTIFICATION OF SOCIAL HERITAGE VECTORS IN
EVERYDAY LANDSCAPES AT LOCAL SCALE THROUGH
INSTAGRAM: THE CASE OF VALDERAS MUNICIPALITY

Daniel Herrero Luque

Universidad de Burgos

Eugenio Baraja Rodríguez

Universidad de Valladolid

RESUMEN

En las dos últimas décadas, desde la disciplina geográfica se ha realizado un notable esfuerzo conceptual y metodológico para interpretar los procesos de patrimonialización territorial. En este proceso, conceptos como los paisajes patrimoniales y nociones asociadas, como los vectores de patrimonialización, han ido adquiriendo un protagonismo notable. En este contexto, la presente aportación propone subrayar el papel que, para este fin, supone hacer uso de nuevas herramientas y fuentes de datos de carácter masivo, como los que proporciona la red social Instagram. Como ámbito de trabajo y experimentación se ha elegido el municipio de Valderas, representativo de la comarca de Tierra de Campos, como así lo hizo el profesor Alonso Ponga hace dos décadas (1999a). El valor patrimonial de muchos elementos materiales e inmateriales presentes en estos paisajes cotidianos ha quedado demostrado en el amplio y sólido trabajo de Alonso Ponga, que atiende aspectos que van desde el poblamiento de origen medieval (1981), las fiestas y religiosidad popular (1992, 1999b), hasta la arquitectura del tapial y el adobe (1990, 1994). El objetivo principal de este capítulo es afianzar esa labor dando a conocer en qué grado Instagram, y en especial las fotografías con información espacial de sus

perfiles públicos, pueden ser un instrumento útil para la identificación de los elementos que orientan la identidad local en paisajes cotidianos.

PALABRAS CLAVE: redes sociales; procesos de patrimonialización; vectores patrimoniales; paisaje cotidiano; patrimonio vernacular.

ABSTRACT

In the last two decades, a large conceptual and methodological effort has been made from the geographical discipline to interpret the processes of territorial heritagization. In this process, concepts such as heritage landscapes and associated notions, such as heritage vectors, have acquired a notable role. In this context, this contribution proposes to underline the role of new tools and massive data sources, such as those provided by Instagram. The municipality of Valderas, representative of the Tierra de Campos region, has been chosen as the field of work and example, as Professor Alonso Ponga did two decades ago (1999a). The heritage value of many material and immaterial elements that make up these everyday landscapes has been demonstrated in the broad and solid work from the settlement of medieval origin (Alonso Ponga 1981), the festivities and popular religiosity (1999b), to the mud-brick architecture and earth structures (Alonso Ponga 1990, 1994). The main objective of this work is to know to what extent Instagram, and especially the photos with spatial information of their public profiles, can become an instrument for the identification of local identity vectors in everyday landscapes.

KEYWORDS: social media; heritagization; heritage vectors; everyday landscape; Tierra de Campos.

1. INTRODUCCIÓN

La densa y sólida producción científica del profesor Alonso Ponga pone en evidencia su constante preocupación por el patrimonio cultural de Castilla y León. De su amplio legado bibliográfico, cabe destacar el constante deseo de aportar datos sobre la dinámica de los espacios cotidianos, especialmente aquellos de dominante agraria, a través del análisis tanto de su realidad física como de sus manifestaciones culturales. Las aportaciones de Alonso Ponga, además de referencias imprescindibles para los investigadores sobre patrimonio, son, en ocasiones, las únicas que de manera rigurosa abordan el estudio de elementos y manifestaciones culturales de numerosos municipios y comarcas, lo que le hace merecedor de un especial reconocimiento por su labor en favor de una cultura vernácula que es sabia viva de nuestros paisajes. Una tarea a la que modestamente

queremos contribuir desde la disciplina geográfica con la incorporación de la dimensión territorial al nuevo paradigma del patrimonio. Esto significa, *grosso modo*, desplazar el foco de atención desde el objeto hasta el sujeto (agente de patrimonialización). Se trata, en definitiva, de una nueva mirada de la que la Geografía participa en su empeño por aportar herramientas para el análisis de los paisajes desde un enfoque patrimonial.

En este sentido, asistimos a la aparición de nuevas herramientas repletas de posibilidades, como los datos masivos que proporcionan las redes sociales (Gutiérrez Puebla, García Palomares y Salas Olmedo 2016). Entendemos que son fuentes complementarias, pero necesarias para el enriquecimiento de otros métodos tradicionales, especialmente el trabajo de campo y de archivo, a los que el profesor Alonso Ponga se refiere, de manera reiterada, como premisa básica de toda investigación, y que, como geógrafos, los autores del presente trabajo comparten plenamente. Esta aportación parte de la siguiente hipótesis: la generalización del uso de dispositivos móviles con cámara y el alcance global de redes sociales donde la fotografía es su referente (como es el caso de Instagram), ha convertido en una práctica común fotografiar y compartir públicamente lo cotidiano, lo que le convierte en una importante fuente de datos para los estudios de las ciencias sociales. En la red social Instagram se almacenan numerosas fotografías con información espacial (etiqueta y ubicación), temporal (fecha de publicación) y de contenido (usuario, título y *likes*) que tras su descarga, georreferenciación y clasificación nos permiten responder a las siguientes preguntas: ¿desde dónde se mira y qué se fotografía? Y, desde esa posición, rastreando la intención, ¿cuáles son los elementos patrimoniales de identidad local?

Como se ha indicado, este trabajo tiene como objetivo aproximarnos a Instagram para conocer en qué grado puede ser utilizada como herramienta a escala local para la identificación de aquellos elementos que, presentes en los paisajes cotidianos, poseen un valor identitario para la población local y son resaltados por la población vinculada¹. Seleccionamos el municipio de Valderas como ámbito de estudio al ser representativo de un paisaje de honda raigambre geográfica y de notable valor patrimonial como el de

1 El Instituto Nacional de Estadística (INE) define la población vinculada de un municipio como «el conjunto de personas que tienen algún tipo de vinculación con él, ya sea porque residen allí, porque trabajan o estudian allí o porque suelen pasar en él ciertos períodos de tiempo (vacaciones, fines de semana...) durante el año». En este caso, identificamos la población residente con la población local, considerando el resto de las situaciones que contempla la definición como población vinculada.

la Tierra de Campos²; y también porque el número de fotografías publicadas por parte de población local y vinculada es suficiente, reproduciendo patrones de interés para su análisis.

Como fuentes de información se han utilizado los artículos reseñados en la bibliografía, las fotografías publicadas en Instagram por usuarios con perfiles públicos (clasificados como población local y población vinculada) acompañadas de la etiqueta *#Valderas* o de la ubicación *Valderas, Spain*, y el trabajo de campo, que ha permitido verificar la localización del punto de toma de las fotografías y los elementos representados. Conviene precisar que en esta aportación no se aborda la caracterización y valoración del paisaje en el municipio de Valderas, ni se pretende realizar una exhaustiva identificación de atributos que nos permitan hablar de paisajes merecedores de reconocimiento alguno. Tampoco pretendemos hacer una revisión detallada de las distintas redes sociales ni ahondar en las características técnicas de Instagram. Sí se pretende en cambio, conocer en qué grado Instagram puede ser considerada una fuente de datos en los estudios de los procesos de patrimonialización a escala local.

2. LA NECESIDAD DE ATENDER EL PAISAJE COTIDIANO PARA DIGNIFICAR LOS TERRITORIOS RURALES

En un estudio reciente, Silva Pérez y Fernández Salinas (2017) subrayaban que «una nueva metamorfosis paradigmática está en marcha centrada en el [...] desplazamiento de la atención patrimonial desde el objeto (o bien patrimonial) hasta el sujeto (o agente de patrimonialización)» y que dicha «traslación epistemológica ha impregnado el discurso de algunas disciplinas como la antropología» (2017: 131). También en los estudios geográficos se abre paso la dimensión patrimonial del territorio, que tiene su mejor plasmación en una idea de paisaje alejada del escenario idílico o cuadro excepcional de la naturaleza (Molinero Hernando 2017), pasando así, el paisaje, a formar parte del patrimonio cultural (Ortega Valcárcel 1998: 36), al ser entendido como el «resultado de la relación sensible de la gente con su entorno percibido, cotidiano o visitado» (Mata Olmo 2008: 155).

2 Como ya lo hiciese el profesor Alonso Ponga hace dos décadas para el trabajo titulado «Romerías agropastoriles en la Tierra de Campos leonesa» (1999a). En otra publicación, aludiendo a Valderas afirma: «Es difícil encontrar en toda Tierra de Campos un lugar como éste donde la riqueza patrimonial, estoy aludiendo en este caso al patrimonio global -histórico, tradicional, artístico, religioso, gastronómico, paisajístico...- sea tan completo» (2009a: 96).

Es en la relación de las personas con su entorno familiar (lugar), con su espacio vivido, con los paisajes cotidianos, en definitiva, donde resulta más legítimo apelar a la calidad de vida, pues es en ellos donde transcurre la existencia de la mayor parte de los ciudadanos. La carga identitaria de los paisajes cotidianos es esencial, pues mientras que un paisaje excepcional puede asimilarse con un escenario y estar protegido como expresión de una construcción social en un momento de la historia, los paisajes cotidianos son producto del normal aprovechamiento y ocupación del territorio, de su organización, percepción y representación. Son paisajes que evolucionan, que están vivos, y, por ello, están sujetos a continua transformación. Los paisajes excepcionales han focalizado la atención, a pesar de que todos los paisajes, incluidos los cotidianos, poseen valores patrimoniales. Para la cualificación de los paisajes se ha partido tradicionalmente de métodos y enfoques que priorizan la asignación de valores patrimoniales «desde arriba», proceso mediante el cual la valoración e institucionalización patrimonial proceden de decisiones del poder político y refrendos normativos. El otro sentido en el que los procesos de patrimonialización pueden actuar es «desde abajo», cuando es la sociedad civil la que incita a la patrimonialización (Clark y Drury 2002).

Sea tanto «desde arriba» como «desde abajo», lo cierto es que el proceso de patrimonialización no se ejerce sobre todos los componentes del paisaje (Silva Pérez y Jover Báez 2016), sino que se aglutina en torno a elementos de especial valor patrimonial, que se denominan vectores de patrimonialización. Estos vectores, entendidos como los atributos en torno a los que se condensa la identificación institucional (desde arriba) y social (desde abajo) de los paisajes, pueden ser piezas aisladas de carácter natural y/o cultural a las que se asigna un especial valor (como por ejemplo riscos, oquedades, manantiales, castillos, ermitas, monasterios); ejes de comunicación (vías pecuarias, itinerarios culturales); actividades económicas con una potente proyección espacial y particularmente valoradas (enclaves mineros, huertas, viñedos, dehesas); prácticas culturales («saber hacer», manifestaciones folclóricas), etc. (Fernández Salinas y Silva Pérez 2015).

La identificación de los elementos de patrimonialización de tipo institucional, por su naturaleza, no presenta grandes dificultades, pues únicamente requiere la consulta de estudios especializados, inventarios, catálogos y registros de los organismos implicados. Es la identificación de los vectores de patrimonialización social o «desde abajo», la que requiere de avances en planteamientos metodológicos y en fuentes novedosas, especialmente en paisajes comunes donde el alcance de los procesos de patrimonialización es más limitado. En su propuesta analítica, Silva Pérez y Fernández Salinas (2017: 138) señalan que «para la patrimonialización de abajo arriba, resulta útil la identificación de los agentes que la generan, con su tejido asociativo y su visibilidad en las redes sociales». No tenemos referencia de estudios que hayan utilizado la red social Instagram para

conocer procesos de patrimonialización social³, y mucho menos en paisajes cotidianos, donde precisamente este tipo de herramientas pueden ser de especial relevancia. Uno de los valores esenciales que portan los paisajes cotidianos es la carga identitaria de la que le dotan sus habitantes, y que es visible a través de las fotografías publicadas en la red social Instagram. Por banales que parezcan, poseen una carga emocional poderosa que, por lo general, se traduce en un reconocimiento social «desde abajo». Puede ser esta una herramienta que, junto a estrategias territoriales y locales, logren reconocer la riqueza del patrimonio vernacular que singulariza los paisajes cotidianos.

3. LA RED SOCIAL INSTAGRAM COMO HERRAMIENTA PARA IDENTIFICAR LOS ELEMENTOS DE IDENTIDAD LOCAL

La noción de «redes sociales» apareció en 2004 para hacer referencia a aplicaciones cuyos contenidos podían ser modificados a través de la participación y la colaboración (bidireccional), en contraposición a los contenidos creados, preparados y publicados por un único usuario (unidireccional) (Kaplan y Haenlein 2010). Hasta ahora, el contenido textual ha dominado la investigación a partir de las redes sociales, en parte por la facilidad de recopilación y procesamiento de texto en comparación con las imágenes, especialmente en el caso de Twitter. No obstante, el mayor crecimiento y difusión lo experimentan aquellas especializadas en contenidos visuales (fotografía y vídeo), como Instagram⁴. Sin embargo, a pesar del potencial de estas herramientas para los análisis geoespaciales, solo un pequeño número de estudios recientes ha aprovechado sus capacidades para comprender los valores del paisaje. Dunkel (2015) utiliza Flickr como base para una propuesta de integración de la percepción del paisaje en procesos de planificación, y Chen, Parkins y Sherren (2018) utilizan Instagram para identificar los valores del paisaje en procesos de planificación hidroeléctrica. Estos y otros estudios (Chen, Caesemaeker, Rahman y Sherren 2020) están estrechamente relacionados con los «servicios ecosistémicos culturales»⁵, pero es en las investigaciones sobre turismo donde las redes

3 Encontramos analogías metodológicas en estudios de turismo, que se circunscriben a áreas urbanas y espacios naturales, y en estudios relacionados con los «servicios ecosistémicos culturales» (traducido de *cultural ecosystem service*) en entornos de ecosistemas acuáticos.

4 Instagram cuantifica en más de 1000 millones sus usuarios mensuales activos y 500 millones de usuarios diarios activos en enero de 2020. La distribución de usuarios por edad en enero de 2020 revela que el 65 % de ellos tiene una edad comprendida entre los 18 y los 34 años.

5 Los Cultural Ecosystem Services - CESs hacen referencia a los beneficios no materiales que las personas obtienen de la naturaleza. https://www.iucn.org/downloads/urbes_factsheet_08_web_1.pdf.

sociales de fotografía han tenido mayor acogida y desarrollo⁶. Estos estudios revelan las fortalezas de Instagram y otras redes sociales como complemento a las herramientas comúnmente utilizadas para recabar la opinión de la población, como pueden ser los procesos de participación pública en sus diferentes formas. Las razones que explican las ventajas de utilizar las redes sociales radican, en primer lugar, en el bajo coste de la recopilación de datos masivos; en segundo lugar, en su elevado potencial para segmentar búsquedas por distintos criterios, como el espacial; y, por último, porque pueden eludir el contacto directo entre el investigador y el usuario o participante (Chen et al. 2018: 284). Además, otros autores abundan en el interés de las redes sociales para conocer las preferencias de la «mayoría silenciosa», en contraposición con la reiterada participación de grupos o colectivos que acostumbran a expresarse en procesos formales, y recogen las percepciones y valoraciones de las generaciones más jóvenes, siempre más difíciles de atraer a investigaciones o procesos de participación pública (van Zanten *et al.*, 2016).

4. ÁREA DE ESTUDIO

Valderas es un municipio situado en las campiñas del sureste de la provincia de León, en el límite con las provincias de Zamora y Valladolid. Le atraviesa el río Cea de noreste a suroeste, cuyo lecho mayor, de apenas 900 metros de ancho, configura la Vega del Cea, espacio de regadío y huertas a una altitud media de 725m (Figura 1). Esta franja, a modo de bisagra, ejerce de límite entre dos paisajes contrastados. El primero, al sureste, comprende abiertas llanuras arcillosas de vocación cerealista, pertenecientes a la comarca de Tierra de Campos. Este espacio es conocido localmente como «la loma», pues en él, junto a las amplias vaguadas de los vallejos, destacan las anchas y pandas lomas. El segundo paisaje, al noroeste, es popularmente conocido como «la piedra», apelativo bien expresivo de un espacio dominado por los cantos rodados de cuarcita que, asentados sobre arcillas, conforman la base del conjunto de terrazas fluviales del Cea. Éstas se suceden de forma escalonada hasta la culminación del interfluvio Cea-Esla a 810

6 Los estudios que han utilizado como herramienta las redes sociales desde el turismo han tenido como objeto de monitorizar visitas (Wood, Guerry, Silver y Lacayo 2013; Tenkanen et al. 2017; Heikinheimo et al. 2017); identificar los principales puntos de atracción turística y la intensidad de uso de los mismos (Popescu, Grefenstette y Moellic 2009; Straumann, Çöltekin y Andrienko 2014; García Palomares, Gutiérrez Puebla y Mínguez García 2015); conocer los patrones de viaje y proponer o evaluar rutas turísticas (de Choudhury et al. 2010; Kurashima, Iwata, Irie y Fujimura 2013; Orsi y Geneketti 2013; Mohino Sanz, Moya Gómez, y García Palomares 2018a; Mohino Sanz, Moya Gómez, y García Palomares 2018b; Barros, Moya Gómez y García Palomares 2019); y, por último, conocer el potencial turístico de determinados lugares y su promoción (Fatani y Suyadnya, 2015; Su, Wan, Hu, y Cai, 2016; Beltrán López 2017; Martínez-Rolán, Tymoshchuk, Piñero-Otero y Renó 2019).

m aproximadamente, donde encontramos la mancha forestal de encina más extensa y mejor conservada del sureste leonés: el Monte del Duque y la Dehesa de Trasconejos. El Cea a su paso por Valderas da forma a un valle disimétrico, pues se ha ido desplazando hacia su margen izquierda, dejando notables promontorios donde encontramos vestigios de asentamientos desde la prehistoria (Alonso Ponga 1981: 70-75). El cerro de mayor altitud, y que mayor desnivel presenta respecto al río, es sobre el que se asienta el case-río de Valderas (783 m), que sobresale en la llanura terracampina mostrando una suave pendiente. En cambio, ese mismo cerro, visto desde la vega, desciende en accidentado escarpe hacia el río Cea, que le baña por el norte.

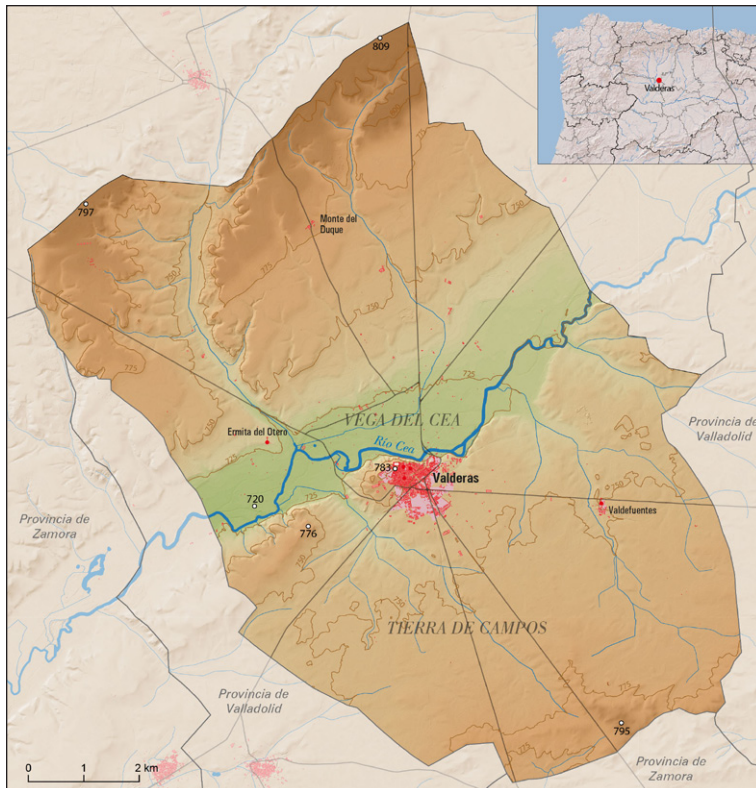


Figura 1: Localización del municipio de Valderas en el SE de la provincia de León. Elaboración propia.

La tendencia demográfica regresiva es inexorable, pues de llegar a alcanzar los 3.999 habitantes en 1970 cuenta actualmente con 1.623 (822 hombres y 801 mujeres según el INE a 1 de enero de 2019), y alcanza, en los mejores momentos del estío un máximo

estacional de 2.564 habitantes⁷. Año tras año las defunciones superan a los nacimientos, justificando su declive vital y acusado envejecimiento: 214 de sus 1.623 habitantes tienen menos de 15 años; por el contrario, 636 tienen más de 65 años, y dentro de estos últimos 215 superan los 80 años (datos a 1 de enero de 2019 según el INE). Es el signo de unos tiempos en los que, desbaratadas sus formas de vida tradicionales, sus habitantes intentan integrarse en un contexto social y económico de dimensión global. El moderno sector agrario se orienta al cereal y las oleaginosas; cuando se beneficia del riego, sobre todo en la vega, las posibilidades se amplían hacia el maíz y el forraje. El ganado ovino sigue teniendo fuerte presencia pues, con cerca de 12.000 cabezas⁸, es el quinto municipio de Castilla y León en número de ovejas reproductoras. No obstante, el sector primario apenas da empleo suficiente para mantener una población que poco a poco se marcha buscando el acomodo, la relación social o las oportunidades laborales adecuadas a la formación cada vez más especializada de los jóvenes. Los servicios aún permiten mantener una proporción de población notable. Es en este contexto en el que, la sociedad que ha organizado históricamente este territorio es partícipe del empeño, tan de nuestro tiempo, de poner en valor el patrimonio y la gastronomía ofreciéndolo como un producto más a los visitantes, de lo que se espera un cierto resurgir económico. Pero también, y como en otros muchos espacios cotidianos, se encuentra con el hándicap del abandono y la falta de recursos económicos para acometer restauraciones y acondicionamientos. La villa de Valderas fue declarada Conjunto Histórico Artístico en 2008, y algunas de sus piezas clave se encuentran en buen estado de conservación, otras, sin embargo, no tienen la misma suerte, como los dos torreones del castillo que se ubican en lo alto del cerro, uno de los elementos de identidad local que están a la espera de una intervención urgente y que parece que no va a llegar a tiempo. Hasta ese momento, las ruinas del castillo y de otros elementos clave de la villa focalizan la mirada de la población local y de los visitantes, transmitiendo, al igual que buena parte de la comarca de Tierra de Campos, «una imagen de abandono y desolación potente e impresionante, que perdura en la mente del observador» (Cascos Maraña, Molinero Hernando y Baraja Rodríguez 2018: 422).

Independientemente del reconocimiento institucional como BIC, tanto de la villa como del castillo, o como Fiesta de Interés Turístico Provincial para las romerías de Santa Cruz y del Pan y Queso, el alcance de los procesos de patrimonialización cultural ha sido muy limitado, y aún menor el natural, limitado a la inclusión del 20% del municipio

7 Encuesta de infraestructura y equipamientos locales 2019.

8 Junta de Castilla y León. Explotaciones ganaderas de ovino-caprino, Datos abiertos, 2019.

dentro de la Zona de Especial Protección para las Aves (ZEPA) Penillanuras-Campos Norte. Por esta razón hablamos de paisajes ordinarios, familiares, alejados de una apariencia o fisonomía excepcional. Son los paisajes en los que se desenvuelve la existencia del ciudadano común y donde, por su condición dinámica, se están produciendo las mayores transformaciones. Es en estos espacios cotidianos donde, como se indicaba más arriba, resulta más legítimo apelar a la calidad de vida, al derecho a disfrutar de un entorno de calidad, como enfatiza el Convenio Europeo del Paisaje⁹, mediante una gestión territorial adecuada que integre el acondicionamiento, el respeto y la conservación de los elementos que aglutinan la identidad local. La labor de identificación de esos vectores permite emprender con garantías la selección de aquellos paisajes a escala local que resulten de interés patrimonial, por ser los que mejor sintetizan y transmiten unas señas de identidad que la población local y visitantes reconozcan y compartan.

5. MÉTODO Y FUENTES: RECOPIACIÓN Y TRATAMIENTO DE DATOS DE INSTAGRAM

El procedimiento metodológico seguido en el proceso de identificación de los atributos patrimoniales del municipio de Valderas parte de la selección de las fotografías con información espacial, de perfiles públicos, que tengan asociada la ubicación *Valderas, Spain*, o que aparezcan acompañadas de la geoetiqueta *#valderas*. El rango temporal es amplio, pues abarca desde agosto de 2012, cuando se publica la primera fotografía con información espacial de Valderas, hasta el día 15 de julio de 2020, y el resultado es de un total de 4669 fotografías originales descargadas no duplicadas.

Tras la descarga, el siguiente paso consiste en la revisión manual de las publicaciones¹⁰, seleccionando para identificar los elementos identitarios locales de carácter material las fotografías que muestran intencionadamente el paisaje del municipio (fotografías de tipo paisaje, sin personas). Seleccionamos 474 fotografías de tipo paisaje, publicadas por tres tipos de usuarios, pertenecientes a las categorías de población foránea, vinculada y local. La relación que evidencian personas locales y vinculadas con el paisaje constituye la vía para identificar sus elementos identitarios, pues en él se reconocen y se valoran ciertas características que lo distinguen de otros, despertando

9 Consejo de Europa (2000): *Convenio Europeo del Paisaje* (versión española), Ministerio de Asuntos Exteriores.

10 Han sido excluidas fotografías con características reconocibles de otros lugares, como sucede con algunas realizadas en barrio de San José de Valderas (Alcorcón, Madrid), así como fotografías donde el cielo y distintos fenómenos meteorológicos (atardeceres, nubes, nieve, arco iris, etc.) son los protagonistas.

sentimientos de vinculación al lugar. De manera concreta, la categorización de los usuarios se ha realizado a partir del análisis de la información disponible en sus perfiles y publicaciones, prestando especial atención a la localización de las fotografías, la fecha, la frecuencia por localización y los comentarios que acompañan a las fotos. La población foránea realiza, por lo general, una única publicación, que puede contener hasta diez fotografías representativas de su estancia en la localidad. Los usuarios correspondientes a la población vinculada muestran en su perfil publicaciones de sus lugares de residencia o de los lugares que frecuentan. También, aunque publiquen varias de Valderas a lo largo del periodo definido, estas se concentran en días o periodos vacacionales. Los usuarios locales, por último, se identifican a través del análisis de la fecha, el número, los comentarios y la localización del conjunto de fotografías de sus perfiles, presentando las fotos de Valderas una mayor discrecionalidad temporal. Aparte de las fotografías de tipo paisaje, que hemos seleccionado para la identificación de los vectores materiales de patrimonialización, reservamos fotografías de personas, de actividades, de productos, de interiores, etc. publicadas por la población vinculada y local para identificar los vectores inmateriales y que completan el proceso de patrimonialización social en Valderas.

Para acometer la tarea de identificación de elementos de identidad local de carácter material, seleccionamos las 247 fotografías de tipo paisaje que suman las publicadas por la población local y por la población vinculada. A esa selección le excluimos las 10 imágenes del perfil de la Oficina de Turismo de la localidad¹¹, por lo que su número desciende a un total de 237. A continuación, necesitamos corregir el sesgo causado por el sistema de geotiquetado de Instagram. Sucede que las «ubicaciones» (utilizando la terminología de Instagram), tienen asociadas unas coordenadas en el sistema WGS84, que, en el caso de *Valderas, Spain* son 42.07649 -5.442. Este hecho nos impide conocer de forma automática y precisa el lugar desde donde han sido tomadas las fotografías, procediendo a georreferenciar manualmente las 237 fotografías de tipo paisaje seleccionadas, aunque finalmente para 8 de ellas no se ha logrado identificar el lugar de la toma de la instantánea, descartándolas del análisis.

	Seleccionadas			Georreferenciadas			Sin georreferenciar		
	Vinculado	Local	Total	Vinculado	Local	Total	Vinculado	Local	Total
Usuarios	18	19	37	18	19	37	3	2	5
Fotografías	106	131	237	100	129	229	6	2	8

Tabla 1: Número de usuarios y de fotografías seleccionadas por tipo de usuario para la identificación de procesos de patrimonialización vernacular o social

11 La cuenta tiene una intencionalidad que distorsiona el objetivo perseguido en este estudio, pues persigue la promoción de la localidad a través de imágenes de los monumentos más representativos de la villa. Excluimos del análisis 10 fotografías.

Georreferenciadas 229 fotografías para la identificación de los elementos de identidad local de carácter material, se ha procedido a incorporar para cada una la dirección hacia la que la fotografía ha sido capturada (entre 0° y 359.99°) y las coordenadas de la posición del elemento fotografiado, así como el ángulo de visión de la fotografía, calculado por defecto usando la distancia focal equivalente a 35 mm de la imagen. Esta información nos permite ir más allá del propio elemento fotografiado, identificando, mediante la representación de los campos visuales, los espacios que participan del ideario colectivo. Nos servimos de este material para identificar los elementos y espacios a los que la población local y vinculada asigna la cualidad de condensar las claves de la identidad local de carácter material. Son los ámbitos que hemos denominado «unidades espaciales de patrimonialización social».

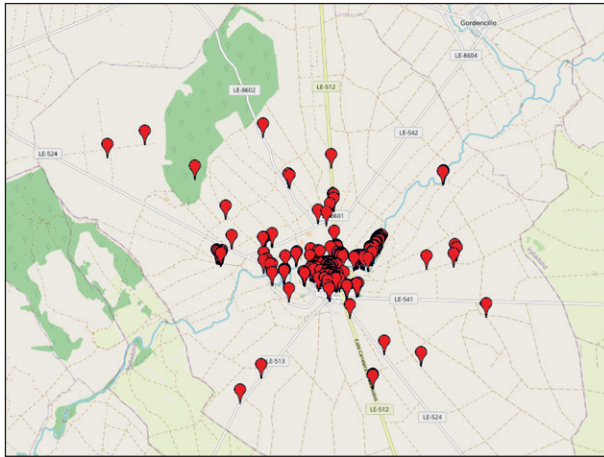


Figura 2. Localización de los puntos de toma de las 229 fotografías georreferenciadas de tipo paisaje. Elaboración propia.

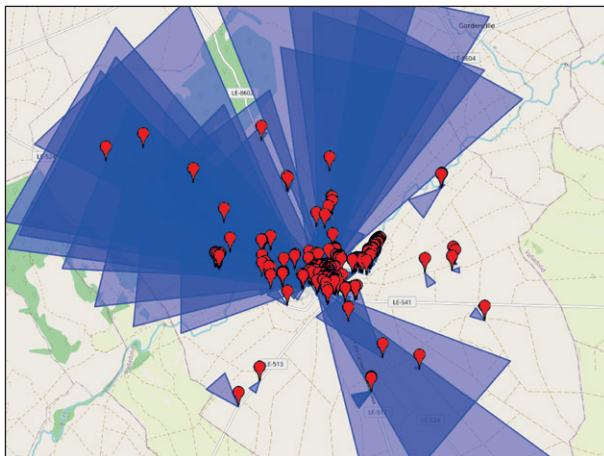


Figura 3. Campos visuales de las 229 fotografías analizadas de tipo paisaje. Elaboración propia.

6. RESULTADOS: LAS UNIDADES ESPACIALES DE PATRIMONIALIZACIÓN SOCIAL

El análisis de los patrones determinados por la localización de las fotografías de tipo paisaje, y el campo visual de cada una de ellas, nos permiten identificar tres unidades en las que población local y vinculada concentra la asignación de valores patrimoniales de carácter material. Desde ellas se han tomado el 88 % de las fotografías. El 12% restante, pese a que presentan una mayor dispersión, refuerzan el valor de esta selección, pues enfatizan el carácter de cada una de las tres grandes unidades de paisaje: la vega, las terrazas fluviales de la margen derecha del Cea (la piedra) y la campiña arcillosa de la margen izquierda (la loma).

Las unidades espaciales de patrimonialización social, identificadas por orden de concentración de fotografías tomadas dentro de ellas, son las siguientes:

1. El núcleo de población, que representa el 45.8 % de las fotografías analizadas.
2. El sector central de la vega de Valderas, comprendido entre el núcleo de población, la ermita de Otero, la cañada Zamorana y la carretera Valencia, con el 22.3 %.
3. El espacio popularmente conocido como El Molino, representado por el 20 % de las fotografías de tipo paisaje analizadas.

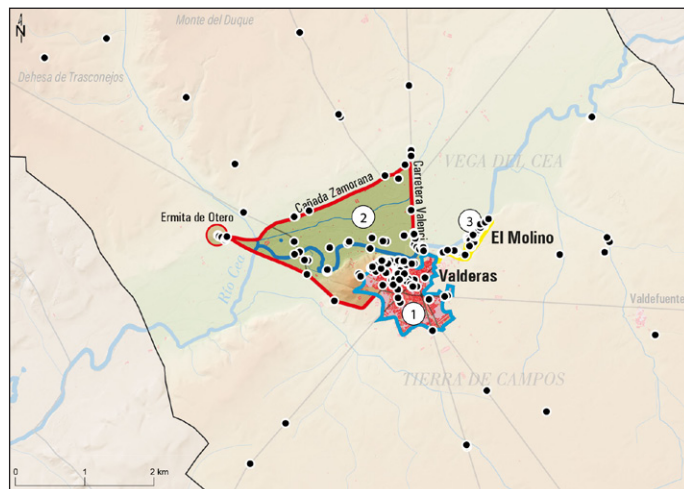


Figura 4: Localización de las fotografías de tipo paisaje analizadas y delimitación de las tres unidades de patrimonialización social. Elaboración propia.

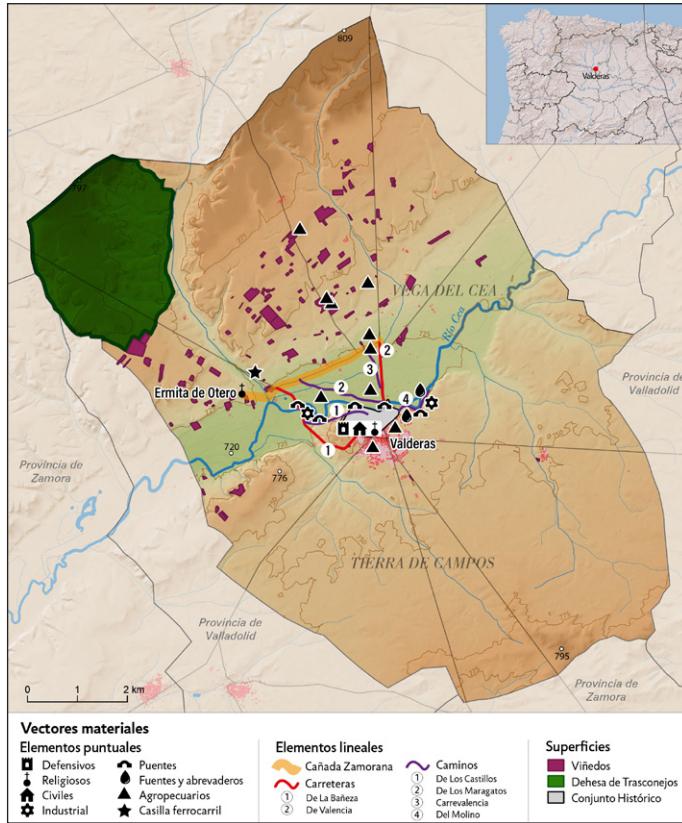


Figura 5: Vectores materiales de patrimonialización de Valderas identificados a partir de las 229 fotografías georreferenciadas de tipo paisaje. Elaboración propia.

6.1. EL NÚCLEO DE VALDERAS: LUGAR DE VIDA Y CONCENTRACIÓN DE BIENES PATRIMONIALES RECONOCIDOS INSTITUCIONALMENTE

El núcleo de población de Valderas es el lugar desde el que se toma casi la mitad de las fotografías publicadas en Instagram. Este protagonismo se debe tanto a ser el lugar de vida y habitación en el que discurre el día a día de la población, como a la concentración de elementos de valor patrimonial que justificaron en su momento la declaración de parte del núcleo como Conjunto Histórico Artístico. En esta primera unidad, la distribución por tipo de usuario revela una menor consideración por lo cotidiano de la población local (el 37 % de las fotografías), frente al interés de la población vinculada (el 63 %). Pese a sus dimensiones acotadas, la concentración de tomas permite diferenciar ciertos espacios que suscitan particular interés:

- Los promontorios de La Altafría y de Los Castillos, y la culminación del borde septentrional del cerro sobre el que se asienta la villa (popularmente identificado como Los Miradores).
- El resto del núcleo urbano, compuesto por el caserío tradicional y las construcciones más recientes al sur y este de la villa.



Figura 6: Panorámica general del perfil de Valderas desde la vega del Cea, sobre la que destacan los torreones del castillo y el campanario de Santa María del Azogue. D. Herrero y E. Baraja.



Figura 7: Vista general del caserío de Valderas desde «Los Castillos» (831 m), sobre el que resalta la verticalidad de la Iglesia de San Juan y los silos de cereal. Al fondo el perfil de las lomas y tesos de Tierra de Campos, de entre los que destaca el Teso de San Vicente (835 m). D. Herrero y E. Baraja.

El espacio de La Altafría-Los Castillos-Los Miradores posee un protagonismo determinante. Tres motivos avalan esta afirmación: primero, desde aquí se toma cerca de la mitad de las fotografías capturadas en el núcleo de población, pues ofrece excepcionales vistas panorámicas sobre la vega del Cea (al norte, figura 8) y sobre los tejados de la villa, enmarcados por las campiñas cerealistas de Tierra de Campos (al sur, figura 7); segundo, este espacio –a veces, simplemente su perfil– aparece representado en la mayoría de las fotografías tomadas desde el exterior del núcleo de población; y, tercero, acoge en su interior un elemento tangible de gran significación colectiva, el castillo, compuesto por dos torreones y el lienzo de muralla que los une, que además de estar institucionalmente reconocido como BIC, concentra la mayor carga simbólica y de identidad local del municipio.

Del análisis de las fotografías compartidas en la red Instagram y tomadas en el resto del núcleo urbano se pueden hacer las siguientes consideraciones:

- La población vinculada tiene predilección por las plazas monumentales (Plaza Mayor y Plaza Ramón y Cajal), los edificios singulares de reconocido valor patrimonial y otros elementos puntuales como zaguanes, puertas, portales, balcones y elementos vegetales ornamentales. Todos ellos dentro del espacio reconocido como Conjunto Histórico Artístico. El único elemento que aparece fotografiado en más de una publicación fuera del Conjunto Histórico es el silo de cereales, perteneciente a la antigua Red Nacional de Silos que era gestionada por el Servicio Nacional de Trigo.
- A diferencia de la anterior categoría, la población local desatiende la monumentalidad de la villa, institucionalmente reconocida, a excepción del Castillo y del Antiguo Seminario, los dos únicos edificios de reconocido valor patrimonial que son fotografiados en más de una ocasión por diferentes usuarios.
- Más allá de los elementos patrimoniales identificados, encontramos que ambos colectivos fotografían de forma recurrente los carteles de entrada al pueblo, que no presentan ninguna singularidad señalética o formal, pero tienen una marcada intención de subrayar la primera señal de identidad del núcleo: su nombre.

Además de los elementos de identidad local identificados mediante las fotografías de paisaje seleccionadas, cabe reseñar manifestaciones culturales y otros elementos de gran significación local que se concentran en el núcleo de población, empezando por el que singulariza a la villa a escala regional e incluso nacional, el bacalao «al estilo

Valderas» preparado con ajo, aceite y pimentón y servido en la característica cazuela de barro con el aceite borboteando. Le siguen otros productos locales como el vino rosado, el mosto «Caño», el queso curado, «la rosca» de pan, el embutido, la repostería e incluso tapas que son especialidad de algunos bares como el bacalao rebozado y las patatas. Otras manifestaciones culturales son el mercado semanal, los festejos taurinos, las actividades culturales y deportivas, los ritos de paso como los quintos, rituales litúrgicos y de bendición de campos, carnavales, desfiles de peñas y «el tapeo» en los bares. Otra manifestación identificada, pero que se concentra en el borde del escarpe, es el acto de contemplar el paisaje, la voluntad de mirar el territorio. En estos espacios tanto la población local, la vinculada, como los visitantes se detienen a valorar e identificar distintos elementos en función de sus inquietudes y de su relación con el lugar.

6.2. LA VEGA DEL CEA: ESPACIO DE TRÁNSITO Y RELACIÓN

La segunda unidad está claramente delimitada en el imaginario colectivo de la población a partir de los siguientes elementos: el escarpe del pueblo, la ermita de Otero, la cañada Zamorana y la carretera Valencia, cubriendo un espacio de aproximadamente 270 hectáreas. Esta unidad es atravesada de este a oeste por el río Cea, y le cruzan en distintas direcciones una densa red de caminos (mermada tras las intervenciones de concentración parcelaria de 2010). En esta unidad identificamos las siguientes referencias patrimoniales materiales, convenientemente categorizadas, pues es en ella donde los patrones de los dos colectivos más se diferencian:

- La población local toma fotografías desde cualquiera de las carreteras y caminos que delimitan y vertebran la unidad, desde la ermita de Otero, los 5 puentes que cruzan el río y, de forma puntual, desde viñedos y huertas. El campo de visión y el punto de enfoque de muchas de ellas están situados sobre el perfil que dibuja la villa sobre el cerro, que rompe la horizontalidad de la llanura y del que sobresalen los campanarios de las iglesias, los torreones del castillo e incluso el silo de cereales. Los otros elementos sobre los que la población local pone el foco son de muy diferente naturaleza: la ermita de Otero y las cepas de un majuelo situado cerca de ella, el complejo en ruinas de la antigua fábrica de harinas «La estrella de Campos», el río, los puentes, árboles aislados, casetas abandonadas y... hasta la cada vez más inusual escena de un hato de ovejas desplazándose por la cañada.
- Las fotografías publicadas por la población vinculada muestran que estas personas apenas se adentran en la unidad, pues están tomadas en su mayoría desde las carreteras perimetrales y desde alguno de los miradores de la villa.

En consecuencia, el campo visual de las fotografías tomadas dentro de la unidad es más limitado, enfocando los puentes, la propia calzada de las carreteras y los torreones del castillo. Las únicas fotos tomadas desde el interior de la unidad corresponden a un mismo usuario, que, situado en el puente de Varela, se esfuerza por no introducirlo en el encuadre de las fotografías que hace a la lámina de agua del río.



Figura 8: Un hato de ovejas pasta en la vega del Cea, entre la Altafría (778 m) –lugar de toma de la fotografía– y el río Cea (720 m), un espacio intensamente transitado por la población local. Al fondo, la plataforma del interfluvio Cea-Esla ocupada por la Dehesa de Trasconejos (790 m) y el Monte del Duque (800 m), y entre ambos espacios la sucesión de terrazas fluviales. D. Herrero y E. Baraja.

Las manifestaciones culturales identificadas para esta unidad, a partir de las fotografías de personas, actividades, productos, etc. son de muy diversa índole. Destacan las romerías de Santa Cruz y de Pan y Queso, a la que acompaña, a partir del análisis de las fotografías, el comensalismo colectivo, baile, actos litúrgicos y consumo de productos típicos de cada una de las romerías como son: las avellanas y el roscón para la primera, y el pan y el queso en la segunda, acompañando en ambas romerías del vino rosado. También identificamos prácticas como el cultivo de huertas y el pastoreo del ganado ovino (Figura 8) y actividades como el paseo. En relación con esta última práctica, y por las fotos que los usuarios publican, destacamos la especial atención que presta la población a las plantas ruderales de los linderos y las cunetas de caminos como el de los Maragatos. Son numerosas las fotos también de actividades que anualmente se organizan como el «descenso del Cea» en barcas de autoconstrucción o la «marcha cicloturista» que va desde el núcleo de población hasta la ermita de Otero y regresa recorriendo la Zamorana.

6.3. EL MOLINO: LA LECTURA EN CLAVE NATURAL DE UN ESPACIO MULTIFUNCIONAL

La tercera unidad se corresponde con el espacio de aproximadamente 3,2 ha conocido popularmente como El Molino. Es una isla fluvial artificial delimitada al oeste por el Cea y al este por el cauce molinar, que proveía agua del río a un molino reconvertido más tarde en fábrica de luz y abandonado finalmente a mediados del siglo pasado. Las condiciones naturales de la vega propiciaron que allí convergiera la función molinar y energética, la ganadera y la forestal (plantaciones de chopo). Esta unidad, a la que incorporamos el camino que le da acceso, en su conjunto, es fotografiada por ambos grupos de usuarios en proporciones similares, pero los significados que se le asignan difieren, como podemos apreciar mediante el análisis de los elementos fotografiados.



Figura 9: Cauce del río Cea superando el espacio que hasta 2017 ocupaba el azud (izquierda), dejando seco el canal de derivación (derecha). D. Herrero y E. Baraja.

- La población local otorga valores identitarios a las formas heredadas de las funciones pretéritas de este espacio (pista de acceso, puente, una chimenea, caño, etc.) dejando en segundo plano los elementos de dominante natural. Entre los elementos fotografiados por este segmento de población encontramos dos de especial significación: el Caño Teja y el azud. Este último elemento, que generaba una característica caída de agua, fue derruido en 2017 por la Confederación Hidrográfica del Duero, desproveyendo a la población de un hito que concentraba en gran medida la identidad de esta unidad y del municipio en su conjunto. Sin embargo, el número de fotografías (tanto las tomadas desde ese lugar, como las que lo tienen como protagonista) no se

han visto mermado como consecuencia de su destrucción, pero sí el encuadre que, en lugar de estar centrado en la caída, se dirige ahora hacia la lámina de agua, tanto hacia arriba como hacia abajo de los escombros resultantes acumulados tras la operación.

- La población vinculada, en cambio, centra su atención en la vegetación y la lámina de agua casi exclusivamente, y lo hace no en el punto donde se sitúa el azud, como sucede con la población local, sino en un antiguo abrevadero natural, lugar amplio y de cómodo acceso tanto para vehículos como para quienes desean bañarse en el río. Otro aspecto muy revelador es que las personas vinculadas desplazan el encuadre ante cualquier atisbo de elemento antrópico, como la pista de asfalto que cruza el paraje longitudinalmente.

Los elementos que han llegado hasta nuestros días, como el azud semiderruido, el cauce de derivación o los espacios abiertos que servían de pasto y abrevadero, convenientemente reinterpretados en clave ambiental, están sustituyendo las funciones tradicionales por otras, identificadas de forma nitida a partir del resto de fotos descargadas. Hablamos de nuevas funciones como el comensalismo, que es de carácter colectivo en acontecimientos organizados por la población local como son la «Feria de Abril» y «la paellada», y de carácter individual, especialmente en periodo vacacional. Otras manifestaciones claramente identificables son las del baño y el paseo, en las que participan por igual personas locales y vinculadas. También encontramos una foto que evidencia la continuidad de la práctica del pastoreo de ovejas en este espacio.

Pese a su indiscutible protagonismo, los elementos de identidad social no se limitan a las tres unidades espaciales definidas. Resulta igualmente revelador conocer los vectores patrimoniales del resto del término municipal a partir del 12 % de las fotografías restantes. De ellas, solo la quinta parte han sido tomadas por la población vinculada, y en su totalidad han sido realizadas desde algunas de las carreteras de acceso a la villa. Identificadas las actividades o motivaciones que acompañan a la fotografía, corroboramos que la población vinculada realiza las capturas de forma exclusiva desde espacios de cómodo acceso, como lugares públicos del pueblo, puentes y parajes a los que se accede por vías asfaltadas. En cambio, las fotografías de paisaje realizadas por la población local por el resto del término (las cuatro quintas partes) representan una distribución homogénea entre los espacios que se corresponden con la vega del Cea, la campiña arcillosa de Tierra de Campos y las terrazas fluviales del Cea. Todas ellas son reveladoras del fuerte carácter e impronta de estas tres unidades de paisaje. De la vega se toman fotografías del río y una vista general de la horizontalidad del lecho mayor del Cea, de los pagos de Las Nieblinas y de Rastrapajas. De Tierra de Campos, dos usuarios locales representan la amplia vaguada del vallejo del arroyo de Valdefuentes, y alguno

de los tímidos realces de tesos que se extienden por el paisaje de campiña. En las terrazas fluviales, identificamos fotos de palomares, de la dehesa y de una de las casillas de la antigua vía de tren que unía Medina de Rioseco y Palanquinos. Más allá de esa materialidad, en el resto de las fotografías que no son propiamente de paisaje encontramos referencias a prácticas como la pesca, la vendimia, el pastoreo y la caza, y celebraciones locales como «el domingo tortillero», que consiste en un acto de comensalismo colectivo el domingo previo a Domingo de Ramos en cualquier parte del término acompañado de tortilla de patata.

7. IDENTIFICACIÓN DE PAISAJES PATRIMONIALES VERNACULARES A PARTIR DE LA SUMA DE LOS ELEMENTOS DESTACADOS POR ALONSO PONGA

Las referencias bibliográficas y trabajos de divulgación del profesor Alonso Ponga sobre Valderas son numerosas, y en ellas atiende desde el poblamiento (Alonso Ponga 1981), las fiestas y religiosidad popular (1992, 1999a, 1999b), la arquitectura del tapial y el adobe (Alonso Ponga 1990, 1994, 2009a), el patrimonio vitivinícola (2009b, 2009c) y otros campos culturales (1984, 1992). A partir de su lectura han sido identificados (Tabla 2) y cartografiados (Figura 10) los elementos patrimoniales que de forma expresa Alonso Ponga señala para Valderas. Además de permitirnos conocer en qué elementos se ha fijado, la suma de éstos con las aportaciones extraídas de Instagram nos permitiría avanzar en la identificación de paisajes patrimoniales de especial significación local.

Los elementos patrimoniales identificados por Alonso Ponga (Figura 10) se concentran en los cerros de la margen izquierda del Cea, desde donde se puede seguir la evolución del poblamiento desde finales del cuarto milenio antes de cristo hasta la actualidad (1981); el sector de la vega circunscrito al itinerario de la romería de Santa Cruz (1999a); y en menor medida, en el espacio de cultivo situado sobre las terrazas del Cea (2009a). Si lo comparamos con los resultados extraídos del estudio de las fotografías de Instagram identificamos la coincidencia en la identificación de dos de las tres unidades de especial significación en la identidad local: el núcleo de población y el sector central de la vega del Cea (Figura 6).

Para el núcleo de Valderas, el profesor Alonso Ponga identifica tanto los elementos de carácter monumental institucionalmente reconocidos, como otros elementos vernaculares, y que de forma general son identificados por alguno de los grupos de usuarios seleccionados. Dado que este espacio goza ya de reconocimiento institucional centramos la atención hacia los dos paisajes patrimoniales de carácter vernacular restantes: el sector central de la vega del Cea, a la que se incorpora la parte superior del promontorio y el escarpe; y el paraje del Molino.

Vectores patrimoniales y sus tipos en los paisajes de Valderas a partir del análisis de fotografías de tipo paisaje extraídas de perfiles públicos de Instagram.

Vectores materiales

1. Elementos de carácter puntual

Edificios de carácter defensivo: torreones del castillo y lienzo que los une, arco de las Arrejas y arco de Santiago

Edificios religiosos: Ermita de Otero, Iglesia de Santa María del Azogue, Iglesia de San Juan, Santuario de la Virgen del Socorro y Antiguo Seminario de San Mateo

Edificios civiles: casas solariegas construidas en piedra y ladrillo y viviendas humildes construidas en tierra

Edificios e instalaciones de carácter industrial: antigua fábrica de harinas de Varela y azud del molino

Edificios con funciones agropecuarias: silo, cooperativa de vinos, caseríos, palomares y casetas de huerta

Infraestructuras de comunicación: casilla del tren burra, el puente del molino, el puente viejo, el puente colgante, el puente del puerto y el puente de hierro

Infraestructuras relacionadas con el agua: el caño teja y abrevaderos.

2. Elementos lineales

El curso de agua del río Cea y cauce molinar del Molino

Ejes de comunicación: cañada zamorana entre Otero y carretera de Valencia, camino de Los Maragatos, Carrevalencia, camino del Molino, camino de los Castillos y carreteras de La Bañeza y de Valencia entre Valderas y la Zamorana.

3. Áreas

Entramado urbano de la villa

La Dehesa de Trasconejos

Las huertas y regadíos tradicionales

Viñedos

Recinto del Molino

Vectores inmateriales

Romerías: Santa Cruz y Pan y Queso.

Fiestas, celebraciones y acontecimientos populares: Bendición de campos por la Virgen del Socorro y procesión del 8 de septiembre, Semana Santa, Feria de Valderas, Fiestas del Socorro, Carnaval, Carnaval de Verano, Toro de Cajón, encierro campestre, celebración de los quintos, desfile de peñas en la Feria y en el Socorro, Descenso del Cea, Marcha Cicloturista, Paellada del Molino, etc.

Mercado semanal de los lunes.

Gastronomía: bacalao al estilo Valderas, vino rosado, mosto, queso, pan, embutido y repostería
Práctica del tapeo por los bares de la localidad.

El acto de contemplar la vega desde La Altafría, Los Castillos y/o Los Miradores.

Prácticas como la vendimia, la pesca, la caza, el cultivo de la huerta y el pasto de ganado.

Vectores patrimoniales y sus tipos en los paisajes de Valderas a partir de referencias bibliográficas de Alonso Ponga sobre Valderas.

Vectores materiales

1. Elementos de carácter puntual

Edificios de carácter defensivo: torreones del castillo y lienzo que los une, arco de las Arrejas y arco de Santiago.

Edificios religiosos: Ermita de Otero, Iglesia de Santa María del Azogue, Iglesia de San Juan, Santuario de la Virgen del Socorro y Antiguo Seminario de San Mateo.

Edificios civiles: palacios blasonados, casonas de ladrillo, casas humildes de tapial y adobes.

Estancias en las viviendas para la elaboración del vino (bodegas y lagares) y guardar el grano (silos).

Edificios con funciones agropecuarias: cooperativa de vinos, unidades de explotación agrícola (caseríos), palomares, guardaviñas, casetas de era.

Yacimientos arqueológicos: Los Villares, Altafría, Castro (Castillo), Trasderrey, Pobladura, Monte de Pobladura y Manzules.

Elementos aislados: cruz de los Maragatos.

2. Elementos lineales

Ejes de comunicación: cañada Zamorana, camino de Los Maragatos, Carrevalencia, camino de la Reverencia.

3. Áreas

Entramado urbano de la villa.

Viñedos.

Vectores inmateriales

Romerías: Santa Cruz y Pan y Queso.

Rogativas y bendición de campos: San Isidro y Virgen del Socorro.

Otros ritos: hogueras y procesiones.

Tradición oral: leyendas y canciones populares.

Artesanías y oficios: vinculados con el cultivo de la vid y elaboración del vino.

Fiestas populares y mercado.

Cooperativismo vitivinícola.

Tabla 2. Vectores patrimoniales y sus tipos en los paisajes de Valderas a partir del análisis de fotografías de tipo paisaje extraídas de Instagram y a partir de las referencias bibliográficas de Alonso Ponga sobre Valderas. Elaboración propia.

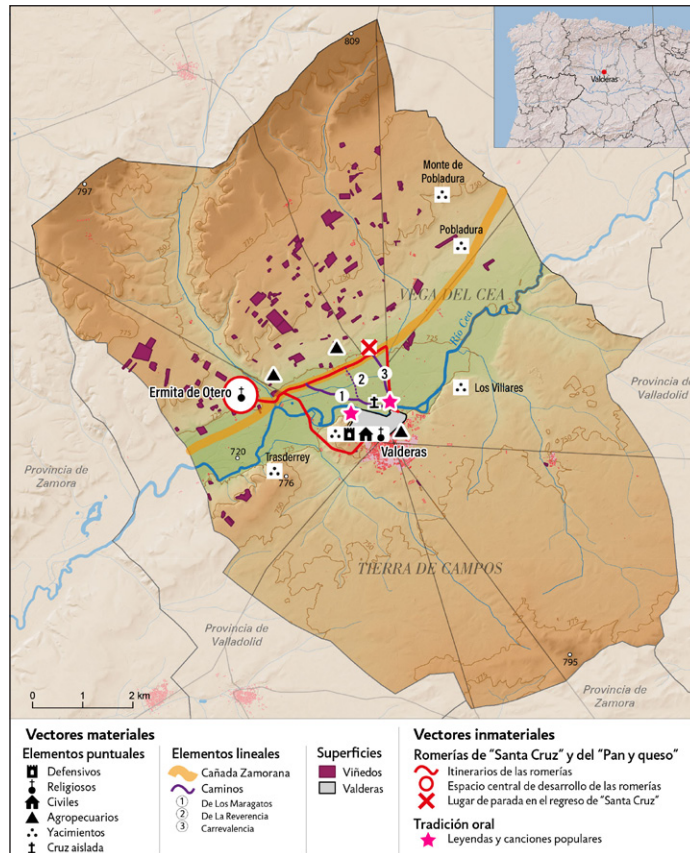


Figura 10: Vectores de patrimonialización de Valderas identificados a partir de las referencias publicadas por Alonso Ponga. Elaboración propia.

Al primero, al sector de la vega situado bajo el promontorio de la villa Alonso Ponga se refiere como el «Campo de Valderas», calificándolo como «un espacio simbólico y real», capaz de condensar la identidad local a un nivel equiparable al del propio núcleo de población para la población local¹², al que hay que sumar la especial significación

12 Encrucijada por lo tanto de senderos, tupida telaraña de símbolos profundos que debemos desentrañar. Lugar donde se dan la mano las propiedades eclesiásticas del cabildo con las del común, de Valderas y del Otero. Lugar de todos y de nadie. Espacio del que arranca o en el que mueren los caminos. Alonso Ponga 1999a: 84.

que otorga a los promontorios de La Altafría y Los Castillos¹³ por sus componentes patrimonial, visual y simbólica¹⁴.

El paisaje patrimonial del Molino solo es identificado a partir del trabajo de análisis de las fotografías de Instagram. Sucede esto porque este espacio no participa de ninguna manifestación cultural vinculada a la sociedad agraria tradicional abordadas por Alonso Ponga, ni de procesos de patrimonialización institucional «desde arriba». El proceso de patrimonialización de este espacio es reciente, favorecido por la lectura en clave natural de espacios cotidianos próximos al núcleo de población. La comparación de los vectores y unidades de patrimonialización, tanto extraídos de Instagram como identificados por Alonso Ponga, demuestra que la aplicación Instagram identifica de forma completa los paisajes que poseen un valor identitario atribuido por la población local, o lo que es lo mismo, identifica los paisajes patrimoniales vernaculares.

8. CONCLUSIÓN

Las fotografías publicadas en Instagram por perfiles públicos son un recurso apropiado para la identificación de los elementos de identidad local en paisajes cotidianos, así como para conocer la vinculación de distintos colectivos con diferentes espacios. Para poder aprovechar su potencial son requeridos numerosos procesos paralelos no automatizables, como la identificación de los elementos representados, la georreferenciación de las imágenes, la definición del campo de visión y la clasificación de los usuarios entre otras tareas. Este estudio es una aproximación que aborda Instagram como una nueva herramienta a disposición de los investigadores que se preguntan sobre la espacialidad de distintos fenómenos o la relación de los individuos con el lugar entre otras cuestiones, que sin duda, requiere en adelante mayor detenimiento y reflexión.

13 Los cerros de la Altafría y Castillo, espacios considerados comunales, se han revalorizado con otros edificios y lugares públicos [...]. Pero La Altafría y Los Castillos no son solo baluartes defensivos. Uno, la fortaleza, defendía y amparaba la Villa contra los ardores guerreros de los enemigos de Valderas. El otro, La Altafría, es la plataforma desde la que se bendicen los campos y el casco urbano en los días de Letanías. Alonso Ponga 1999a: 81.

14 El paisaje desde los castillos habla de la geografía y de la historia de los hombres y sus quehaceres y cuenta la riqueza de las tradiciones de una sociedad compleja. Alonso Ponga 2009a: 100.

Desde arriba [cerro sobre el que se asienta la villa] se intuye, se ve y se revive cuando alguien lo explica, una red de caminos ahora invisibles pero que cobran vida cíclicamente con los rituales de la «pastorcica» a su ermita. Se pone de manifiesto el antiguo modelo de vida de los pueblos y villas de amplio terrazgo en la mayor parte de la comunidad autónoma de Castilla y León. El campo, este campo de Valderas, se puebla de leyendas de tradición oral que reflejan realidades históricas de otro tiempo. Alonso Ponga 2009a: 98.

La aproximación sobre la herramienta presentada muestra que sirve de complemento a otras técnicas convencionales para la identificación de procesos de patrimonialización social para el fin perseguido, así como para delimitar y caracterizar con mayor acierto aquellos paisajes cotidianos que contienen elementos de especial valor patrimonial, que no tienen por qué estar institucionalmente reconocidos ni presentar cualidades estéticas excepcionales. Esta cuestión se pone de manifiesto en el paisaje patrimonial del «campo de Valderas». Este paisaje lo compone el sector central de la vega el Cea y el escape del promontorio sobre el que se asienta la villa. En él convergen miradas internas y externas, actividades agrícolas y ganaderas, infraestructuras de comunicación e hidráulicas que dieron lugar a complejos industriales como el de la antigua fábrica de harinas o a puentes de muy diversa factura; también acoge instalaciones defensivas y ha sido escenario de acontecimientos históricos, pero en esencia, es un espacio dinámico, vivido y funcional. También acoge asentamientos históricos y ejes de comunicación con notorio protagonismo en la construcción de dicho paisaje a lo largo del tiempo, reconociéndose según afirma Alonso Ponga, «un espacio simbólico y real». Aunque se precise y siempre sea recomendable acudir a aportaciones de expertos como las de Alonso Ponga en este caso, y de trabajo de campo y de archivo, Instagram permite abordar con un notable grado de satisfacción el estudio de los procesos de patrimonialización social en paisajes cotidianos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. (1981): *Historia Antigua y Medieval de la Comarca de Los Oteros*. León, Gráf. Celarayn.
- ALONSO PONGA, J. L. (recopilador) (1984): Archivo de la Tradición Oral [grabación de casete digitalizada]. Fundación Joaquín Díaz. Recuperado de <https://funjdiaz.net/fono1.php?pag=16>
- ALONSO PONGA, J. L. (1990): *La arquitectura popular leonesa*. León, Leonesas, D.L.
- ALONSO PONGA, J. L. (1992): *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Valladolid, Castilla, D.L.
- ALONSO PONGA, J. L. (1994): *La arquitectura del barro*. Valladolid, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- ALONSO PONGA, J. L. (1999a): «Romerías agropastoriles en la Tierra de Campos leonesa», en *Religión y Cultura (vol.2)*, Salvador Rodríguez Becerra (coord.) Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado, pp. 79-88.
- ALONSO PONGA, J. L. (1999b): *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. Salamanca, Junta de Castilla y León.
- ALONSO PONGA, J. L. (2009a): *Edificar con barro*. León, Edileasa.
- ALONSO PONGA, J. L. (2009b): *La cultura del vino. Tomo I*. León, Edileasa.

- ALONSO PONGA, J. L. (2009c): *La cultura del vino. Tomo II*. León, Edilesa.
- BARAJA RODRÍGUEZ, E., HERRERO LUQUE, D., MARTÍNEZ ARNÁIZ, M., MOLINERO HERNANDO, F. (2019): «Paisajes cotidianos y paisajes excepcionales en Castilla y León: estado de la cuestión y propuesta para la elaboración de un registro de paisajes de interés patrimonial». *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nº 9, pp. 223-252.
- BARROS, C., MOYA GÓMEZ, B. y GARCÍA PALOMARES, J. C. (2019): «Identifying Temporal Patterns of Visitors to National Parks through Geotagged Photographs». *Sustainability*, nº 11, 6983.
- BELTRÁN LÓPEZ, G. (2017): «Las redes sociales como herramienta de promoción del paisaje turístico: el caso de los Xarxatrp de València Turisme», en *Paisaje, turismo e innovación*. Valencia, Universitat de València: Generalitat Valenciana, Agència Valenciana del Turisme, pp. 175-183.
- CASCOS MARAÑA, C., Molinero Hernando, F. y Baraja Rodríguez, E. (2018): «El paisaje patrimonial de la arquitectura del barro en Tierra de Campos», en *Paisajes patrimoniales de España: significado y valor del patrimonio territorial español. Tomo II: Paisajes patrimoniales de dominante agraria*, Fernando Molinero y Joan Tort (coords.) Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, pp. 398-425.
- CHEN, Y., PARKINS, J. R., y SHERREN, K. (2018): «Using geo-tagged Instagram posts to reveal landscape values around current and proposed hydroelectric dams and their reservoirs». *Landscape and Urban Planning*, nº 170, pp. 283-292.
- CHEN, Y., CAESEMAECKER, C., RAHMAN, HM. T. y SHERREN, K. (2020): «Comparing cultural ecosystem service delivery in dykelands and marshes using Instagram: A case of the Cornwallis (Jijuktu'kwejk) River, Nova Scotia, Canada». *Ocean & Coastal Management*, vol. 193, 105254.
- CHOUDHURY, M. de, FELDMAN, M., AMER-YAHIA, S., GOLBANDI, N., LEMPEL, R. y YU, C. (2010): «Automatic construction of travel itineraries using social breadcrumbs». *Proceedings of the 21st ACM Conference on Hypertext and Hypermedia*, Recuperado de http://www.munmund.net/pubs/ht_10_long.pdf.
- CLARK, K. y DRURY, P. (2002): «Du monument au citoyen: les fonctions du patrimoine culturel dans une Europe en évolution», en *Conséil De l'Europe, Fuctions du patrimoine culturel dans une Europe en changement*, Strasbourg, pp. 119-124.
- CONSEJO DE EUROPA (2000): *Convenio Europeo del Paisaje* (versión española), Ministerio de Asuntos Exteriores.
- DUNKEL, A. (2015): «Visualizing the perceived environment using crowdsourced photo geodata». *Landscape and Urban Planning*, nº 142, pp. 173-186.
- FATANI, M. N. y SUYADNYA, I. W. (2015): «Beyond User Gaze: How Instagram Creates Tourism Destination Brand?». *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, vol. 211, pp. 1089-1095
- FERNÁNDEZ SALINAS, V. y SILVA PÉREZ, R. (2015): «Paisajes españoles susceptibles de ser incluidos en la Lista de Patrimonio Mundial de Unesco. Criterios para su identificación y selección», *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, nº 68, pp. 253-278.
- GARCÍA PALOMARES, J. C., GUTIÉRREZ PUEBLA, J. y MINGUEZ GARCÍA, M^a. C. (2015): «Identification of tourist hot spots based on social networks: A comparative analysis of European metropolises using photo-sharing services and GIS». *Appl Geogr*, nº 63, pp. 408-417.

- HEIKINHEIMO, V., DI MINIM, E., TENKANEN, H., HAUSMANN, A., ERKKONEN, J. y TOIVONEN, T. (2017): «User-Generated Geographic Information for Visitor Monitoring in a National Park: A Comparison of Social Media Data and Visitor Survey». *ISPRS Int. J. Geo-Inf*, vol. 6, nº 3, 85.
- KAPLAN, A. y HAENLEIN, M. (2010): «Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media». *Business Horizons*, vol. 53, nº 1, pp. 59-68.
- KURASHIMA, T., IWATA, T., IRIE, G. y FUJIMURA, K. (2013): «Travel route recommendation using geotagged photos». *Knowledge and Information Systems*, vol. 37, nº 1, pp. 37-60.
- MARTÍNEZ-ROLÁN, X., TYMOSHCHUKA, O., PIÑERO-OTERO, T. y RENÓ, D. (2019): «Instagram como red de promoción e hipermediación del turismo rural: el caso de Aldeias Históricas». *Revista Latina de Comunicación Social*, nº 74, pp. 1610-1632.
- MATA OLMO, R. (2008): «El paisaje, patrimonio y recurso para el desarrollo territorial sostenible. Conocimiento y acción pública». *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 184, nº 729, pp. 155-172.
- MOHÍNO SANZ, I., MOYA GÓMEZ, B., y GARCÍA PALOMARES, J. C. (2018a): «Análisis de la huella digital del turista en entornos urbanos patrimoniales a través del Big Data: el caso de Toledo». XVIII Congreso Nacional TIG, Valencia, 20-22 de junio de 2018. Recuperado de <https://congresos.adeituv.es/tig2018/ponencia.es.html?mes=3&ordpon=5>
- MOHÍNO SANZ, I., MOYA GÓMEZ, B., y GARCÍA PALOMARES, J. C. (2018b). Identifying tourist main routes within historic city centres using geotagged photographs. XIII Congreso de Ingeniería del Transporte, Gijón. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/334825756_Identifying_tourist_main_routes_within_historic_city_centres_using_geotagged_photographs
- MOLINERO HERNANDO, F. (2017): «Paisajes culturales, paisajes patrimoniales, paisajes sostenibles. Territorio y sociedad en mutación», en *Encuentro Internacional de Paisajes Culturales. Consensos y diseños*, Universidad de Caldas - Banco de la República (Colombia). Recuperado de <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/28943>
- ORSI, F. y GENELETTI, D. (2013): «Using geotagged photographs and GIS analysis to estimate visitor flows in natural areas». *J. Nat. Conserv.*, nº 21, pp. 359-368.
- ORTEGA VALCÁRCEL, J. (1998): «El patrimonio territorial: el territorio como recurso cultural y económico». *Ciudades. Revista del Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid*, nº 4, pp. 33-48.
- POPESCU, A., GREFFENSTETTE, G. y MOELLIC, P. A. (2009): «Mining Tourist Information from User-Supplied Collections». Recuperado de <http://comupedia.org/adrian/articles/sp0668-popescu.pdf>.
- SILVA PÉREZ, R. y JOVER BÁEZ, J. (2016): «Los paisajes patrimoniales de la Sierra de Huelva. Ensayo metodológico». *Estudios Geográficos*, vol. 77, nº 281, pp. 647-670.
- SILVA PÉREZ, R. y FERNÁNDEZ SALINAS, V. (2017): «El nuevo paradigma del patrimonio y su consideración con los paisajes: conceptos, métodos y prospectivas». *Documents d'Anàlisi Geogràfic*, nº 63/1, pp. 129-151.
- STRAUMANN, R. K., ÇÖLTEKIN, A. y ANDRIENKO, G. (2014): «Towards (Re) Constructing Narratives from Georeferenced Photographs through Visual Analytics». *The Cartographic Journal*, vol. 51, nº 2, pp. 152-165.

- SU, S., WAN, C., HU, Y. y CAI, Z. (2016): «Characterizing geographical preferences of international tourists and the local influential factors in China using geo-tagged photos on social media». *Applied Geography*, vol. 73, pp. 26-37.
- TENKANEN, H., DI MININ, E., HEIKINHEIMO, V., HAUSMANN, A., HERBST, M., KAJALA, L., y TOIVONEN, T. (2017): «Instagram, Flickr, or Twitter: Assessing the usability of social media data for visitor monitoring in protected areas». *Scientific Reports*, vol. 7, n° 1, 17615.
- ORSI, F. y GENELETTI, D. (2013): «Using geotagged photographs and GIS analysis to estimate visitor flows in natural areas». *J. Nat. Conserv*, n° 21, pp. 359-368
- VAN ZANTEN, B. T., VAN BERKEL, D. B., MEENTEMEYER, R. K., SMITH, J. W., TIESKENS, K. F. y VERBURG P. H. (2016): Continental-scale quantification of landscape values using social media data. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 113, n° 46, pp. 12974-12979.
- WOOD, S. A., GUERRY, A. D., SILVER, J. M. y LACAYO, M. (2013): «Using social media to quantify nature-based tourism and recreation». *Sci Rep*, n° 3, 2976.

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

III. RITUALES Y RELIGIOSIDAD

EL CUIDADO DE LA SALUD EN LOS INICIOS DEL CRISTIANISMO

HEALTH CARE AT THE BEGINNING OF CHRISTIANITY

David Álvarez Cineira

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

RESUMEN

En un mundo preocupado por la salud, el imperio greco-romano recurría para afrontar las enfermedades a la medicina profesional de la época, así como a una gran oferta sanitaria vinculada a los dioses sanadores y a sus templos, especialmente Asclepio. Dentro de este mercado sanitario, el cristianismo supo abrirse camino gracias a una serie de propuestas competitivas, ya que su sistema simplificaba los ritos terapéuticos y especialmente por la gratuidad de sus servicios sanitarios. Así mismo, el mayor grado de implicación de los cristianos en el cuidado de los enfermos propició que la oferta cristiana fuera atractiva, aunque no fuera más eficaz a nivel terapéutico que el resto de los sistemas sanitarios.

PALABRAS CLAVE: Medicina, sistema sanitario, cristianismo, cuidado de los enfermos.

ABSTRACT

In a world concerned with health, the Greco-Roman empire resorted to confront diseases to professional medicine of the time, as well as to a great health offer linked to the healing gods and their temples, especially Asclepius. Within this health market, Christianity knew how to make its way thanks a series of competitive proposals, since its system simplified therapeutic rites and especially because its health services was free. Likewise, the greater degree of involvement of Christians in taking care of the sick led to the attractiveness of the Christian offer, although it was not more effective at the therapeutic level than the rest of the sanitary systems.

KEY WORDS: Medicine, health system, Christianity, care of the sick.

En un mundo con una elevada tasa de mortandad infantil y con la esperanza de vida de unos 35/40 años entre las clases humildes, no es de extrañar que la superación de las enfermedades y la salud constituyeran una de las mayores preocupaciones cotidianas de la sociedad greco-romana. Esta, de vez en cuando, veía reducida su población de forma significativa a causa de pandemias.

Ante tal situación, la sociedad romana desarrolló ciertos sistemas sanitarios y de cuidado de la salud mediante la adopción de muchos elementos de la medicina griega. Esta fusión de la medicina griega y romana fue en parte científica (principalmente, proveniente de los griegos) y en parte mágica y religiosa (principalmente de los romanos), lo que resultó en una combinación a veces extraña de tratamientos y prácticas. Así pues, la salud y la curación estaban, en gran medida, dentro del ámbito del ritual y la práctica religiosa. Las personas que buscaban alivio de la enfermedad y el sufrimiento tenían diversas opciones y muchas de ellas eran lo que podríamos denominar religiosas. Así pues, los médicos «profesionales» constituían una opción de atención médica entre otras.

En este contexto, el cristianismo se caracterizará por ofrecer su propio sistema religioso «sanitario», aunque sin renunciar completamente a los conocimientos médicos de la época, y potenciará el cuidado de los enfermos, especialmente entre los pobres, como parte de su mayor compromiso con la caridad, hasta el punto, que el sociólogo Rodney Stark (2001: 87-107; Cineira 2008: 106-111) considera el cuidado de los enfermos como uno de los factores claves que contribuyeron al crecimiento del cristianismo primitivo, no solo por la atracción que esta actitud supuso para el resto de la población, sino incluso porque demográficamente el cuidado de los enfermos contribuyó a una menor tasa de mortandad. Esto corroboraría la intuición expresada por Ramsay MacMullen (1984: 41) al señalar que el lugar más oportuno para la conversión fue quizás «la habitación de alguna persona enferma».

La presente contribución expondrá cuáles fueron las ventajas del sistema sanitario cristiano, que lo convirtieron en una opción atractiva para muchos pacientes durante los siglos II y III d.C. Para ello comenzaremos contextualizando y exponiendo las opciones médicas existentes en la época greco-romana.

1. EL AMPLIO MERCADO MÉDICO DURANTE EL ALTO IMPERIO ROMANO

Según la antropología, los sistemas de atención de la salud de la antigüedad constituyen modelos conceptuales y culturales que los académicos construyen analizando todos los componentes relacionados con la salud de una sociedad en un entorno social concreto: las creencias sobre las causas de la enfermedad, la elección y valoración de los

diversos tipos de tratamientos sanitarios disponibles para los pacientes, las relaciones de poder e interacción que se establecen entre los proveedores de atención médica con los pacientes y la naturaleza de las instituciones implicadas (Kleinman 1980). Lógicamente, no podemos abordar aquí todos estos elementos, por lo que nos limitaremos a resaltar algunos aspectos más relevantes del sistema romano de atención sanitaria.

La prosperidad romana, el sistema legal y las redes de comunicación hicieron posible la conectividad entre las diferentes regiones del Imperio, facilitando el movimiento constante de prácticas terapéuticas, ideas y personas, tanto de enfermos que buscaban un templo, un médico famoso o unas fuentes termales con aguas curativas, como de médicos que viajaban a los centros académicos de Alejandría, Atenas, Pérgamo y Roma con el objeto de ampliar sus habilidades y difundir sus conocimientos.

1.1. LA MEDICINA «PROFESIONAL»

El surgimiento de la medicina como profesión oficialmente reconocida en el mundo romano fue el resultado directo de la influencia de la cultura y la ciencia griegas y la tendencia creciente dentro de Roma hacia la urbanización. Los legisladores romanos comenzaron a otorgar la ciudadanía romana, diversos privilegios y exenciones fiscales a los médicos, en su mayoría de ascendencia griega, con el objetivo inicial de asegurar el tratamiento médico del ejército romano y de las élites adineradas que podían costearse los servicios de un profesional.

La profesionalización de la medicina griega se vinculó a los estudios del *corpus* hipocrático. Ante la ausencia de unas instituciones académicas oficiales que prepararan a nivel intelectual y habilitaran públicamente para el ejercicio de la medicina, uno mismo podía autodenominarse o convertirse en médico tras estudiar los tratados médicos existentes, pasar un tiempo como aprendiz de otro médico (a menudo un miembro de la familia) o simplemente abriendo una consulta médica y tratando de ganar reputación, algo que todos los médicos necesitan al margen del tipo de formación que hubieran tenido. La adquisición de prestigio se lograba fundamentalmente por la experiencia, atendiendo a clientes de la élite, mediante exhibiciones públicas de disecciones de animales o publicando tratados de medicina. Una buena reputación profesional conllevaba el incremento de la clientela y de los honorarios por los servicios médicos prestados (Nutton 2004).

El estado romano adoptó no solo la medicina griega y sus agentes, sino también algunos de sus modos de organización y administración. Así, Roma asumió la praxis existente en ciudades griegas y egipcias que tenían la prerrogativa de administrar la

atención médica pública mediante la elección de 7 o 5 médicos, dependiendo de las dimensiones de la ciudad (*Dig.* 27.1.6.1–2,4). Serán las autoridades locales quienes reconozcan y nombren a los médicos públicos de sus ciudades. Para ello y ante la ausencia de un órgano regulador de la formación o un mecanismo de capacitación y titulación para el ejercicio de la profesión médica, la sociedad misma se dotó de un útil mecanismo informal de control de calidad para reconocer a sus mejores médicos. Este proceso de identificación y selección funcionó a muchos niveles, abarcando sistemas sociales, patrones culturales y el sistema legal (Israelowich 2015); en última instancia, correspondía a los pacientes decidir quién era el médico adecuado conforme a sus posibilidades económicas.

Desde la aparición de los primeros tratados del *corpus* hipocrático, a través de la edad de oro de la medicina científica en la Alejandría helenística y hasta las obras de los grandes autores médicos de la era romana, como Celso, Rufo de Éfeso y Galeno, los médicos parecen haber concebido su disciplina como una alternativa a los métodos tradicionales de curación, la terapéutica supersticiosa y la medicina de los templos. Sin embargo, modificar el enfoque de la oferta de atención médica a la demanda muestra no solo que los pacientes eran reacios a abandonar las medidas terapéuticas pautadas por la religión, sino que la misma práctica de la atención sanitaria era esencialmente inconsciente de tal dicotomía. Además, los escasos resultados positivos de la medicina profesional hacían que incluso los más renombrados médicos de la época recurrieran igualmente a los servicios de los dioses para encontrar remedios ante las enfermedades. El mismísimo Galeno se declara servidor de Asclepios, quien le había salvado la vida:

Antonino [el emperador] pretendía llevarme con él a toda costa a la guerra contra los germanos, pero se convenció de dejarme cuando le dije que el dios patrio Asclepios, de quien yo me había declarado servidor desde que me salvó la vida cuando padecía un absceso de carácter mortal, me ordenaba lo contrario. De modo que condescendió a los deseos del dios (Galeno, *Sobre mis libros*, 165).

Este afamado médico tuvo que afrontar la peste «Antonina» (165–180 d.C., posiblemente viruela) y su reacción inicial parece haber sido la huida de Roma a su ciudad natal de Pérgamo por temor al contagio. Este miedo e incertidumbre estaban ampliamente extendidos (*De februm differentiis* I 3 = K. VII 279). A lo largo de los textos médicos romanos es recurrente la idea de que el control de una pandemia estaba fuera del dominio de la medicina, aunque a la enfermedad no se le diera una explicación etiológica sobrenatural y se entendiera como resultado del contagio. Por ese motivo, proliferaron otras opciones sanitarias complementarias.

1.2. OTRAS OFERTAS SANITARIAS

Aunque muchos hombres y mujeres acudieron a los médicos, pocos restringieron su búsqueda de sanación exclusivamente en los galenos. Las inscripciones y acciones emprendidas por los pacientes sugieren que sus nociones acerca de los doctores y de la disciplina médica no estaban del todo separadas en términos de práctica, metodología y justificación de sus nociones acerca de otros tipos de atención médica, particularmente de la ofrecida por los dioses. Los enfermos no percibían una división entre el templo y la medicina científica o entre diferentes tipos de terapeutas. Desde el punto de vista de los pacientes, todos los agentes de la salud estaban operando dentro del mismo sistema de atención sanitaria, con un lenguaje médico compartido. El uso extensivo del vocabulario médico en las inscripciones votivas sugiere que los adoradores que llegaron a los templos en busca de sanación, no vieron una dicotomía entre los medios, métodos, objetivos y logros de los médicos y los dioses.

Para establecer una buena relación personal con una divinidad, los antiguos griegos y romanos usaron los métodos de la oración, el sacrificio y las ofrendas votivas. Muchos pacientes se retiraban durante la noche al recinto del templo con la esperanza de ser sanados mientras dormían o de recibir un sueño en el que el dios o la diosa les revelara una terapia eficaz (Cilliers-Retief 2013). Una vez sanado, el individuo solía dedicar al dios una ofrenda votiva como expresión de agradecimiento, cuya naturaleza dependía de los medios económicos del paciente. Cualquier dios podía funcionar como deidad curativa (Apolo Medicus, Salus, Isis, Serapis y otras divinidades locales), sin embargo, en el siglo V a.C., Asclepios (Esculapio para los romanos), junto a su hija Higía, ganó popularidad como el dios sanador por excelencia y perduró en tiempo de los romanos (Ploeg 2018; Wickkiser 2008: 1-9). Casi al mismo tiempo, los médicos comenzaron a adorarlo en muchos lugares del Mediterráneo como la deidad de los doctores profesionales (Nutton 2004: 103-114), proliferando sus templos, los Asclepeia, a los que los enfermos acudían con la esperanza de que Asclepios les restableciera la salud.

Un devoto de esta divinidad fue el sofista Elio Arístides (Israelowich 2012), quien en el invierno del 170-171 d.C. inició la composición de su obra *Discursos sagrados*, en la que describe, de forma muy personal, sus reacciones ante sus enfermedades, la solicitud de ayuda y sus interacciones con los terapeutas. Se trata de una mezcla de diario espiritual, informe médico, relato aretológico, testimonio de agradecimiento a Asclepios..., es decir, las memorias de un hipocondriaco, que busca ayuda médica y recibe tratamiento, y en donde se mezclan milagros, enfermedades, sueños, curas, medicinas, dietas, baños.

La medicina profesional y sus facultativos eran figuras dignas de crédito a los ojos de Arístides, pues él mismo proporcionó servicios médicos a varios miembros de su familia

infectados por la peste y, cuando él se vio contagiado por la misma, se sometió a los dictámenes de los galenos. Sin embargo, no constituyen el único grupo designado como adecuado para ofrecer atención médica. También los masajistas (*Disc II 69*: «Los médicos y masajistas se reunieron y no podían prestarme ayuda, pues desconocían la naturaleza de esta enfermedad de tan variados síntomas. Se pusieron de acuerdo en llevarme a unas fuentes termales, ya que no podía soportar el aire de la ciudad») y el personal de los templos de los Asclepeia, en particular los guardianes del Asclepeion de Pérgamo, son reconocidos como los facultativos apropiados para atender a los enfermos. En realidad, su opción médica, tras haber experimentado las otras, será ponerse a disposición de la providencia y las revelaciones de Asclepios «como si fuera un médico y hacer en silencio cuanto ordenase» (*Disc I 4*). Asclepios y Athena le prescribieron que tomara un enema de miel ática, lo que le purgó la bilis. Después se sometió a la medicación y a la alimentación adecuada hasta restablecer la salud.

Situando la historia médica de Elio Aristides en el contexto social, cultural, político y religioso en que vivió, demuestra que, en lugar de tratar de encontrar un remedio excéntrico o alternativo, Aristides concibió su enfermedad y buscó atención médica en los lugares que su mundo designó como los más adecuados para estos fines: médicos, masajistas, sacerdotes y dioses. Las opciones adoptadas sugieren un enfoque erudito y cuidadoso en lugar de uno supersticioso y esporádico. Los doctores que consultó, incluían a algunos de los proveedores de atención médica más distinguidos del mundo grecorromano y el culto a Asclepios también era una elección natural para un griego en la provincia de Asia. Las opciones de tratamiento elegidas por Aristides, como el uso de drogas, la dieta y los baños formaban parte de la tradición médica grecorromana. Sus frecuentes deliberaciones sobre si seguir un régimen recomendado por los médicos o cumplir con las prescripciones de Asclepios no fueron elecciones entre dos sistemas excluyentes, sino opciones compatibles dentro del propio sistema de salud grecorromano. Otros sistemas de atención médica en competencia, que ofrecían hábitos dietéticos, terapias alternativas y modelos explicativos, como el de los judíos y los cristianos, eran socialmente menos aceptables. Aristides buscó soluciones prácticas y recurrió a quienes la tradición sancionaba como los más capaces.

La división entre la medicina científica y la medicina del templo no era ontológica. No se basaba en las personas que actuaban como curanderos, la naturaleza de los procedimientos terapéuticos o los lugares en los que tenía lugar la interacción entre el paciente y el sanador. En el templo, sacerdotes y médicos interactuaban habitualmente sin una distinción clara entre ellos. A veces, ambas fuentes de autoridad religiosa y médica se encarnaban en la misma persona, como en el caso de Asclepiacos, el guardián del templo en Pérgamo. Tanto aquellos que buscaban atención (es decir, aquellos que

estaban dispuestos a pagar por ella) como aquellos que brindaban atención (es decir, aquellos que se ganaban la vida con ella) acudían a los templos y a sus dioses. Esta ambigüedad se mantuvo a pesar de una clara propensión por parte de las instituciones romanas para dirigirse a los médicos como un grupo profesional distintivo y preferir sus métodos de curación.

2. EL SISTEMA SANITARIO CRISTIANO

Es dentro de esta variedad de opciones religiosas donde tenemos que contextualizar la oferta sanitaria del cristianismo naciente. Al igual que lo señalado anteriormente, los cristianos tampoco constataron una disyuntiva entre la curación religiosa y la curación por medios naturales, como han querido resaltar varios eruditos (Ferngren 2009: 13–41). Bien es verdad que algunos cristianos (p.ej. Taciano) rechazaron el uso de fármacos y ciertos ermitaños y ascetas posteriores mortificaron de forma extrema sus cuerpos. Según Owsei Temkin, «[las] actitudes diversas de los ascetas hacia sus propias enfermedades correspondían a las actitudes ambiguas dentro del judaísmo y el cristianismo hacia la enfermedad y el tratamiento secular» (1991: 156). Gary B. Ferngren ha argumentado convincentemente que, a pesar de ciertos puntos de vista negativos entre los escritores cristianos sobre la medicina y sus practicantes, la mayoría de los cristianos entendieron la enfermedad en términos que denomina «naturalistas», rechazando así la creencia de que «la enfermedad común era causada por demonios y que la curación se efectuaba mediante exorcismos». La mayoría de los cristianos mantuvieron actitudes positivas y de aceptación hacia la medicina y sus facultativos, y continuaron empleando los servicios de estos últimos en casos de enfermedad (Ferngren 2009: 2).

A nivel de la medicina profesional o curación por medios naturales, el cristianismo no aportó ninguna novedad en los primeros siglos de su existencia. Existen pocos testimonios que transmitan directamente los puntos de vista cristianos sobre la curación. Tampoco existen tratados médicos escritos por los primeros cristianos ni hay una discusión sistemática en el Nuevo Testamento u otra literatura cristiana temprana sobre la medicina o sus agentes sanadores. Generalmente continuaron valorando la medicina como un remedio para la enfermedad y el sufrimiento. En siglos posteriores se constata la presencia de cristianos entre los profesionales médicos y un compromiso continuo con el pensamiento médico por parte de intelectuales y teólogos polimáticos. Por otra parte, el cristianismo no podía competir con los grandes templos dedicados a Asclepios, Isis u otras deidades curativas, pues no disponía de santuarios. No obstante, constituyó una oferta atractiva en el ámbito médico, al margen del mayor esmero en la atención de los enfermos. Hector Avalos (1999: 81–119) nos ofrece algunos elementos relevantes de esta atracción.

2.1. ESTRATEGIA TERAPÉUTICA ALTAMENTE SIMPLIFICADA

La amplia gama de opciones dentro de los sistemas politeístas podía hacer que el proceso terapéutico fuera complejo, frustrante y difícil de cumplimentar para los pacientes, pues la cantidad de deidades que necesitaban ser contactadas o apaciguadas complicaban los rituales. Por el contrario, el cristianismo simplificó dos aspectos fundamentales del proceso terapéutico. El cambio más significativo fue el regreso a una forma de monolatría estricta al requerir la sola invocación del nombre de Jesús para efectuar la curación, incluso proponía una monolatría más rigurosa que la existente en otros grupos judíos que recurrieron a más de una figura divina.

Asimismo, el cristianismo simplificó la estrategia terapéutica al enfatizar el valor de la fe en la curación. Tener fe en un tratamiento médico no era una invención cristiana, pues las tradiciones de Asclepios incluían alusiones al valor de la creencia, aunque en el contexto de una amplia variedad de rituales, a veces complejos. Por el contrario, dentro del cristianismo, la suficiencia de la fe simplificaba la estrategia terapéutica, pues eliminaba la necesidad de muchos productos farmacéuticos. Además, las prácticas rituales cristianas complementarias, como la imposición de manos y el ayuno, eran bastante simples de realizar.

La simplicidad del ritual terapéutico cristiano estaba lo suficientemente extendido como para permitir que Orígenes lo usara como argumento contra Celso: «Pues 'la fuerza que parecen tener los cristianos' no la deben a encantamientos, sino al nombre de Jesús y a la recitación de las historias que de Él hablan. Y es así que pronunciar ese nombre y recitar esas historias ha hecho con frecuencia alejarse a los *démones* de los hombres, señaladamente cuando los que las dicen lo hacen con espíritu sano y fe sincera. Y es tanto el poder del nombre de Jesús contra los *démones*, que, a veces, logra su efecto aun pronunciado por hombres malos» (*Contra Celso* 1,6).

La sencillez de los rituales constituyó una ventaja para la oferta cristiana. La suficiencia de la sola fe y el empleo de un solo nombre hacían innecesarios tener que recurrir a muchos productos farmacéuticos, encantamientos u otras estrategias terapéuticas que podrían volverse costosas y ritualmente engorrosas. La estrategia terapéutica altamente simplificada pudo ser ventajosa para muchos pacientes, aunque ello no implicaba que fuera más eficaz que el resto de las opciones sanitarias grecorromanas.

2.2. VENTAJAS ECONÓMICAS

El concepto de «medicina universal gratuita» no estaba en la mente de los antiguos, por lo que los gastos directos e indirectos de la atención médica y la solvencia econó-

mica del paciente determinaban las opciones terapéuticas disponibles. El desembolso directo más obvio eran los honorarios que el paciente debía abonar al médico o al amo del galeno (si este era esclavo) por los servicios sanitarios prestados. Aunque algunas ciudades disponían de un número, muy limitado por ley, de médicos públicos, sin embargo estos no tenían la intención de ofrecer atención médica gratuita (Cohn-Haft 1956). A nivel económico, el arte de la medicina era muy rentable por los emolumentos exigidos e, incluso, el mismo Galeno se lamenta que muchos charlatanes intentaban persuadir a los ricos mediante pócimas cuyo único objetivo era embaucarles y sacarles el dinero (*sobre los médicos* 45). Además, los productos farmacéuticos también podían ser costosos.

Los templos curativos igualmente solían exigir tarifas por sus servicios para su financiación y el mantenimiento del personal, aunque Claudio Eliano (*Fragmentos* 101 = T 455; ca. 200 d.C.) señala que Asclepios curaba a los pobres y no recibía regalos a cambio de la sanación. A quienes confiaban en él para su sanación, se les exigía pureza espiritual, no riqueza. Sin embargo, las excavaciones de los Asclepieia indican claramente que, de hecho, contenían regalos de valor económico variable.

Además de las tarifas directas cobradas por los templos y los médicos, el paciente tenía que asumir los gastos de desplazamientos y alojamiento si tenía que trasladarse a otra ciudad.

Los primeros escritores cristianos eran conscientes del problema que los honorarios médicos suponían para la gran mayoría de enfermos provenientes de los estratos sociales humildes. La historia de la hemorroisa (Lc 8,43—44) corrobora que los médicos y sus remedios, en muchas ocasiones, no eran eficientes y cobraban honorarios, en nuestro caso hasta dejar arruinada a la mujer con flujos de sangre. La respuesta cristiana al cobro de tarifas por la atención médica es clara en Mt 10,8: «Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, expulsad a los demonios; gratis lo recibisteis, dadlo gratis». Ireneo resalta el hecho de que esta renuncia a los emolumentos fue vista como una ventaja del cristianismo primitivo frente a otros sistemas de atención médica (*Contra las herejías* 22,4). Tertuliano también señala que, en general, el acceso al templo cristiano es gratuito: «Incluso si hay algo de bolsa común, no se reúne a fuerza de honorarios de una religión subastada. Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica contribución mensual o cuando lo estima oportuno. Nadie es obligado a pagar, sino que lo hacen espontáneamente» (*Apologético* 39,5).

Los sentimientos expresados por los escritores del NT contra las remuneraciones económicas continuaron en los siglos II y III y formaron un argumento coherente, al menos entre algunos apologistas, en nombre de las prácticas cristianas de la salud y en contra de las prácticas de muchas tradiciones grecorromanas. Es razonable concluir que

muchos pacientes pobres, y quizás algunos ricos, podrían sentirse atraídos por un sistema de atención médica gratuita. Incluso si los sanadores cristianos no eran más eficaces que los no cristianos, al menos el paciente no perdía dinero.

2.3. LA ACCESIBILIDAD GEOGRÁFICA

A la hora de elegir entre las ofertas médicas existentes, un aspecto importante a tener en consideración era la localización y la accesibilidad geográfica de los lugares de sanación. Los centros de asistencia sanitaria consistían principalmente en las *tabernae medicae*, los templos y los balnearios. Muchas ciudades disponían de algunas *tabernae medicae*, es decir, los consultorios médicos de la época donde se atendía a los pacientes. Por otra parte, los romanos fueron famosos por la construcción y promoción de los baños termales. No obstante, los lugares más visitados por los enfermos eran los templos dedicados a una deidad curativa, entre los que destacaban los consagrados a Asclepios, que disponían de edificios anexos (*asclepieia*) destinados a alojar a los pacientes y proporcionar los medios necesarios para su tratamiento. Si bien, algunos de los famosos Asclepieia eran de fácil acceso, es probable que muchos de ellos se ubicaran en lugares de difícil acceso para los enfermos. Los templos más famosos podían estar saturados de pacientes (p.ej. Epidauro con su famoso templo dedicado a Asclepios, se encontraba siempre lleno de enfermos según Estrabón, *Geografía* 8.6.15) y lejos de sus hogares, lo que implicaba los gastos de desplazamiento, en caso de que el enfermo estuviera en condiciones de emprender dicho viaje. En el invierno de 149 d.C., el orador Elio Arístides fue enviado por el dios Asclepios en peregrinación a Quíos, en el mar Egeo oriental, para la curación corporal. Posteriormente relata la dificultad del viaje en condiciones climáticas adversas y las diferentes etapas y alojamientos en las ciudades a lo largo del camino, lo que testimonia las dificultades que los enfermos tenían que afrontar en estas peregrinaciones curativas (Petsalis-Diomidis 2005: 183-218).

Los escritores del Nuevo Testamento parecen haber estado familiarizados con los problemas geográficos que planteaba el acceso a la atención médica. Sabían que los *loci* terapéuticos centralizados podían estar saturados de enfermos y ser de difícil acceso para los discapacitados físicos. El cristianismo, que *per se* no disponía de templos, parece haber proporcionado una solución más atractiva al problema de la distancia geográfica al eliminar la necesidad de los *loci* terapéuticos centralizados, enfatizando para ello la curación a distancia (Mt 8,5-10; Jn 5,2-9): ya no es necesario trasladar al paciente a un centro de asistencia médica, ni el terapeuta necesita estar cerca del enfermo. La geografía no suponía un obstáculo para la fe y esta trascendía la necesidad de un lugar terapéutico. Entre los grecorromanos, esto habría suprimido la exigencia de viajar a lugares caros y distantes. Sin embargo, la fe no eliminó el hecho de que los sanadores

cristianos visitaran a los enfermos, lo que constituirá un elemento importante en su estrategia misionera.

En el mundo greco-romano, el enfermo no siempre necesitaba desplazarse para recibir los servicios médicos. La existencia de médicos itinerantes que visitaban a los enfermos en sus hogares, evitaba su desplazamiento hasta los centros sanitarios. No obstante, estos médicos itinerantes no siempre estaban disponibles ni dispuestos a la itinerancia si tenían suficientes pacientes en su lugar de residencia. Además, la itinerancia constante de algunos galenos no constituía precisamente una buena carta de presentación ni un certificado de calidad. Al contrario, para Galeno este *modus vivendi* de deambular ocultaba una licencia para escapar de su mala reputación: «Un vagabundo que visita muchos lugares no tiene derecho, excepto a ser llamado impostor con una habilidad especial en este asunto» (*de optimo medico* 93). Se necesitaba discernir el buen médico del impostor.

De forma semejante, dentro del cristianismo también existieron médicos itinerantes, que ampliaron a los gentiles los parámetros de atención médica ofrecidos por el judaísmo tradicional (Mt 10,8; EvTom 14,2: «Si vais a cualquier tierra y, al marchar por las regiones, os reciben, comed lo que os pongan delante y sanad los enfermos de entre ellos»). La visita a los enfermos gentiles formó parte de la estrategia misionera cristiana durante los primeros siglos. Al mismo tiempo, la evidencia sugiere que el cristianismo intentó proporcionar métodos para solucionar la cuestión que Galeno tenía en mente al abordar la reputación de los sanadores itinerantes: ¿cómo saben los pacientes que están interactuando con sanadores de buena reputación? La certificación de los sanadores itinerantes era un problema generalizado que el cristianismo buscó superar al proporcionar una especie de «franquicia», en la medida en que ciertas afiliaciones y prácticas indicaban reputación. Tales «franquicias» existían igualmente entre los galenos greco-romanos cuando afirmaban que estaban vinculados a las tradiciones de Hipócrates y de otros médicos famosos. Dentro del cristianismo y a tenor del texto lucano de Hechos 19,13-20, el paciente podía identificar al verdadero sanador cristiano frente a los fraudulentos mediante la relación adecuada con Jesús. Por lo tanto, era necesaria su afiliación al grupo apropiado y no simplemente el uso de técnicas cristianas.

No obstante, el rasgo más característico para reconocer al genuino terapeuta cristiano consistía en la renuncia a los honorarios por los servicios sanitarios prestados (Mt 10,8; Hch 8,20). Los cristianos de los siglos II y III continuaron usando los signos de discernimiento para reconocer a los auténticos apóstoles y profetas itinerantes conforme a las pautas alentadas en el NT. La *Didajé*, de finales del siglo I d.C., expresamente establece que si un profeta «pide dinero, es un falso profeta» o si dijere: «'dame dinero' o cosas semejantes, no le escuchéis» (11,3.12) y la comunidad podrá discernir entre el ver-

dadero y el falso profeta si su vida es conforme a las costumbres del Señor o si practica lo que enseña. Esto muestra que algunas comunidades cristianas estaban estableciendo criterios para identificar a los auténticos sanadores cristianos itinerantes de otros embaucadores. Sin embargo, la importante innovación cristiana, su marca distintiva, fue sin duda alguna la ausencia de honorarios médicos. Por lo tanto, en igualdad de eficacia terapéutica, la asistencia sanitaria gratuita eliminaría la queja más recurrente entre los escritores grecorromanos: el peligro de ser estafados por sanadores itinerantes.

2.4. EL TIEMPO

En el mundo judío existían prohibiciones religiosas específicas que impedían la administración de atención médica en ciertos días de la semana o que determinaban el tiempo que los médicos itinerantes tenían disponible para los pacientes. Las restricciones y preferencias temporales no se limitaron al mundo judío. Algunas tradiciones grecorromanas seculares también mostraban preferencias por un tiempo adecuado para la curación. Hablando del momento propicio para realizar un diagnóstico, Galeno señala un «período habitual de observación de tres días según muchos médicos que siguen a Tésalo y otros» (*de optimo medico* 89; *sobre el pronóstico* 12). Además, los templos de Asclepios no siempre estaban abiertos y los sacerdotes a veces estaban ocupados en otras tareas. Este caso acontecía particularmente en los pueblos pequeños.

Las implicaciones de los aspectos temporales en la prestación de servicios sanitarios son significativas. En la fase aguda de ciertas enfermedades, los médicos no dispondrían de tanto tiempo para tratar a todos los pacientes o si emigraban a las ciudades con la expectativa de obtener más pacientes, entonces algunas áreas de ámbito rural habrían quedado desatendidas.

El cristianismo respondió al problema de las restricciones temporales de varias maneras. Quizás la más significativa fue la abolición completa de las restricciones legales temporales, como se ilustra Mt 12,9-15, haciendo que todos los días de la semana fueran hábiles para prestar atención médica. Asimismo se enunciaba un principio: la restitución de la salud humana tenía prioridad sobre las prescripciones religiosas referentes a las fiestas o tiempos sagrados. Además, la oración y la fe no trasgredían la normativa judía del Sabbat o de los días festivos para realizar sanaciones. En este sentido, el cristianismo puede considerarse como una secta judía que preconizaba una reforma del sistema judío de atención médica basado en la legislación del Levítico.

Igualmente relevante, el cristianismo abolió las restricciones temporales vigentes en las tradiciones grecorromanas. Tanto el diagnóstico como la terapia eran inmedia-

tos. Los sanadores cristianos no esperarían los tres días mencionados por Galeno para hacer un diagnóstico. Esta característica habría sido atractiva para los pacientes que buscan el alivio inmediato de su sufrimiento. Incluso si la terapia cristiana no era más efectiva desde el punto de vista médico que la de otras tradiciones, al menos la atención inmediata prestada al paciente, incluso en sábado, ofrecía un tipo de alivio que no se encontraba en otras ofertas sanitarias.

2.5. LA IMPLICACIÓN DE LOS CRISTIANOS EN EL CUIDADO DE LOS ENFERMOS

Desde los inicios, el cristianismo mostró un marcado imperativo filantrópico que se manifestó tanto en la preocupación personal como corporativa por las personas con necesidades físicas, exhortando al cuidado de los enfermos y estableciendo algunas formas de asistencia organizada. Aunque su número y recursos eran muy limitados, los cristianos estaban equipados, incluso en las circunstancias más adversas, para emprender una considerable actividad caritativa hacia los enfermos. Debido a una combinación de motivación interna, autodisciplina y liderazgo efectivo, las comunidades domésticas y posteriormente la Gran Iglesia crearon en los primeros siglos de su existencia una organización, única en el mundo clásico, que atendió a sus enfermos de manera efectiva y sistemática. El mundo clásico, por su parte, carecía de un impulso religioso para que la caridad tomara la forma de una preocupación personal por aquellos que se encontraban en apuros. Existían grupos, como gremios y sociedades funerarias, que mantenían cierto grado de comunión y apoyo mutuo, pero había muchos habitantes urbanos que estaban fuera de cualquier red de apoyo familiar o social.

Ese compromiso personal y comunitario más radical del cristianismo hacia la atención médica de los enfermos se constata en la actitud mostrada por las comunidades cristianas ante los brotes de plagas que acontecieron en el imperio, como sucedió en la plaga de los Antoninos (166-172 d.C.) o de Cipriano (250-270 d.C.). Ante estas situaciones de emergencia sanitaria, las autoridades municipales rara vez tomaban medidas drásticas para afrontar la situación, limitándose en muchos casos a ofrecer sacrificios y súplicas a los dioses, pues atribuían la peste a los dioses, quienes castigaban a los hombres por haber violado algún tabú o desagradado a las divinidades. Solo el sacrificio público o la purificación podrían apaciguar la ira de los dioses. La responsabilidad de los magistrados como representantes religiosos de la ciudad era determinar el motivo de la plaga y suplicar a los dioses para que llegara a su fin, pero la asistencia sanitaria se consideraba una cuestión personal o privada, no pública, excepto en el ámbito militar. Antes del surgimiento del cristianismo, no existía la idea de que los funcionarios públicos fueran responsables de prevenir la enfermedad o tratar a quienes la padecían.

Sin un concepto de caridad pública, los individuos, las organizaciones filantrópicas o los templos no realizaron ninguna actividad para mejorar la condición de los enfermos, y ellos y sus familias tuvieron que valerse por sí mismos, a menudo con recursos inadecuados. «En pocas palabras», escribe Rodney Stark, «los cultos paganos no lograron que la gente hiciera nada... Y en el fondo de esta debilidad está la incapacidad de las religiones no exclusivas para generar *pertenencia*» (2001: 223). Fue la creencia cristiana en la filantropía personal y corporativa como superación de los conceptos cristianos de ágape y el valor inherente de las personas que portaban la imagen de Dios que introdujo en el mundo clásico el concepto de responsabilidad social en el tratamiento de la enfermedad epidémica.

Un ejemplo de respuesta cristiana proviene de Cartago, donde Cipriano era obispo. La peste asedió la ciudad en el año 252, causando estragos. Las calles estaban llenas de cadáveres, que la gente tenía miedo de tocar. Los paganos abandonaron a sus muertos y moribundos, mientras que los inescrupulosos aprovecharon la situación para robar a los enfermos. En contraste con la forma en que actuaron los gentiles, la actitud de los cristianos, aunque en ocasiones presentada de forma idealizada, parece más exitosa y atractiva: el biógrafo de Cipriano, Poncio, describe panegíricamente el buen trabajo organizativo realizado por el obispo durante el estallido de la plaga para atender tanto a cristianos como a gentiles (*Vit. Cipr.* 9s). A través de la ayuda material y el esfuerzo personal, los cristianos de Cartago, a pesar de ser culpados del brote de la epidemia, se destacaron frente a sus conciudadanos gentiles. Poncio insiste en la diferencia fundamental: mientras todos los paganos huyeron por miedo al contagio y abandonaron a sus familiares enfermos, los cristianos no solo se dedicaron al cuidado de los enfermos, sino que también enterraron a los difuntos (*vit. Cipr.* 10). Según el mismo Cipriano (*mortal* 16), la peste exponía el déficit moral de los gentiles: no solo no tienen misericordia con los afectados por la plaga, sino que al mismo tiempo su codicia se dirige hacia la fortuna del difunto (*Demetr.* 10). De forma semejante, en una carta conservada en Eusebio (*HE* VII 22,2-10), Dionisio, obispo de Alejandría, presenta la actitud contrapuesta de gentiles y cristianos ante un brote de peste en Alejandría: Mientras que los cristianos (presbíteros, diáconos y laicos) en amor abnegado cuidaban de los afectados por la epidemia, a menudo infectándose ellos mismos, los paganos incluso repelían a sus parientes más cercanos que estaban afectados por la enfermedad y los arrojaban medio muertos a las calles y los dejaban sin enterrar, con la esperanza de evitar ellos mismos la muerte.

Rodney Stark argumenta que, debido a que la cosmovisión pagana carecía de un concepto de servicio social y solidaridad comunitaria, mientras que los valores cristianos del amor y la caridad desde el comienzo se tradujeron en normas de servicio social y comunidad solidaria, «cuando llegaron los desastres, los cristianos estaban más dispuestos

a hacerles frente, lo que resultó en tasas sustancialmente más altas de supervivencia» (2001: 88). La filantropía médica cristiana proporcionó cuidados paliativos, que estaban dentro de la capacitación de quienes no disponían de formación médica especializada. Estos cuidados paliativos, incluso la simple provisión de agua y alimentos a los enfermos, habrían reducido considerablemente la mortandad.

No solo sobrevivió un número considerable de cristianos, sino que, dado que los paganos también recibieron atención sanitaria de parte de los cristianos, la gratitud probablemente tuvo un efecto poderoso en las actitudes públicas hacia el cristianismo. El número de cristianos aumentó durante la plaga como resultado de la disminución de los lazos sociales tradicionales y la creación de nuevos lazos entre los paganos sobrevivientes y los cristianos, lo que resultó en un gran número de conversiones. Fue la gran plaga de mediados del siglo III la que proporcionó a la iglesia su mayor oportunidad para ampliar la caridad médica.

El genio de la iglesia al adaptarse a las crecientes demandas de sus actividades caritativas, especialmente en el cuidado de los pobres y los enfermos, radicaba en el elevado grado de implicación comunitaria y personal, para lo que se definieron cuidadosamente los deberes de sus líderes y la participación de los laicos.

3. CONCLUSIÓN

El cristianismo de los orígenes no aportó ningún descubrimiento en el ámbito de la medicina científica. Sin embargo, pronto se presentó como un sistema sanitario que en los siglos II y III competía con el culto de Esculapio, el dios sanador por excelencia. Este hecho se constata en la polémica de Orígenes contra Celso en torno a cuál de los dos dioses, Jesús o Asclepio, era el verdadero dios sanador (Orígenes, *Contra Celso* III 22-25). De la exposición de Orígenes se constata la alta veneración que gozaba el culto a Esculapio, así como la importancia del tema de la salud en la sociedad de la época. Lejos de constituir un tema marginal, la atención médica formaba parte del núcleo de la misión y estrategia cristiana para obtener conversos a este nuevo grupo judío.

En un contexto de mercado sanitario plural, tanto religioso como «científico», la oferta sanitaria cristiana fue atrayente hasta el punto de eclipsar paulatinamente a otros cultos y religiones sanadoras, convirtiéndose en lo que A. von Harnack (1986: 82) denominó en su día «religión de la salud». El cristianismo mostraba no solo una preocupación por la salud espiritual o sanación de los pecados, sino que tenía una gran sensibilidad hacia los problemas de la atención médica, tal y como se entrevé en los relatos neotestamentarios de sanaciones y terapias de Jesús, así como en los preceptos y disposiciones prácticas referentes a la asistencia sanitaria de los enfermos.

Respecto a este último aspecto, Jesús había prescrito la visita a los enfermos: «estaba enfermo y me visitasteis» (Mt 25,36). Fieles a este precepto, los cristianos lo pusieron en práctica (Lactancio, *Div Inst* VI 12) y en diversas ocasiones encontramos exhortaciones en esa dirección (1 Tes 5,14; 1 Clem 59; Const. Apost. VIII 10). La comunidad tenía la obligación de atender a los enfermos: «¿Que uno de vosotros cae enfermo? Llame a los ancianos de la comunidad para que recen por él y lo unjan con aceite invocando el nombre del Señor» (Sant 5,14). Este mismo requerimiento de visitar a todos los enfermos viene exigido a los ancianos unas décadas más tardes en la carta de Policarpo (6,1). Justino es más preciso al respecto, pues en su *1 Apología* (67) informa que los cristianos, cada domingo en el servicio religioso, realizaban aportaciones económicas que venían depositadas a los pies del supervisor, quien a su vez las empleaba en socorrer a los huérfanos, a las viudas y a quienes, por enfermedad o por cualquier otra circunstancia, se encontraban en necesidad. También los enfermos recibían parte de las aportaciones en especie que realizaban sus correligionarios (*Disdas apost* 9; *Tradit apost* 24 B).

El cuidado de los enfermos constituyó desde los inicios una de las tareas de los dirigentes de la comunidad. En este sentido se puede afirmar que la Iglesia creó y organizó una cierta institución para la asistencia de los enfermos y los pobres, siendo la comunidad la responsable de estas obras asistenciales, al frente de la cual aparece el obispo en colaboración con los diáconos. Probablemente el cuidado de las mujeres enfermas estaba confiado desde los inicios a mujeres, en primer lugar, a las viudas, quienes constituían no solo objeto de cuidado de la comunidad, sino que ellas mismas asumieron y desempeñaron tareas caritativas (en un documento del s. II se dice que en cada comunidad se elija al menos una viuda para la asistencia de las mujeres enfermas, cf. Harnack, 1888: 23). Ello subrayaría la gran relevancia de las tareas caritativas dentro de las comunidades y tendría un sentido práctico dado que una cierta administración centralizada garantizaría el mejor aprovechamiento de los recursos limitados. Siglos más tarde, esa organización eclesial del cuidado y atención a los enfermos se plasmará en la creación de hospitales (Nutton 2014).

Pero antes de esa «profesionalización» del cuidado de los enfermos, la propuesta sanitaria cristiana constituyó una opción atrayente, convirtiéndose en un medio más para obtener nuevos seguidores. Quizás el aspecto más significativo del cristianismo es que simplificó los requerimientos de la atención médica frente a otras formas existentes en el judaísmo y en las tradiciones grecorromanas, mucho más complejas, al enfatizar la suficiencia de la fe y el nombre de Jesús. Esta simplificación hacía innecesarias las procesiones terapéuticas a templos distantes y concurridos, por lo que el enfermo se ahorra los desplazamientos, en caso de que estuviera en condiciones de desplazarse. La fe, por el contrario, podría funcionar a distancia.

El cristianismo eliminó todas las restricciones temporales sobre la atención médica que se encontraban en otras formas de judaísmo, pues administraban atención sanitaria en sábado o cualquier otro día de la semana, ni observaban las restricciones temporales para emitir los diagnósticos, pues tanto el diagnóstico y como la terapia eran inmediatos. Igualmente importante es la eliminación de todas las tarifas en la atención médica cristiana. El cobro de emolumentos era, quizás, la característica más común tanto de las tradiciones grecorromanas religiosas como de los galenos. Los templos de Asclepios podían exigir costosas ofrendas de acción de gracias, mientras que los médicos pretendían hacer rentable su profesión mediante el requerimiento de pingües honorarios. El cristianismo no solo buscó que la atención médica fuera gratuita y asequible, sino que también ayudó a neutralizar una de las quejas más recurrentes acerca de los curanderos en el mundo greco-romano: la vulnerabilidad de los pacientes ante los profesionales de la salud inescrupulosos, no cualificados y codiciosos. Independientemente de la eficacia de las prácticas terapéuticas cristianas, la eliminación de los honorarios médicos propició que el sistema sanitario cristiano fuera más atractivo para muchos pacientes que no disponían de recursos económicos (Tertuliano, *Apologético* 37,9; Eusebio, *HE* 5,7,4s), al tiempo que eliminaba la sospecha de embaucamiento ante los sanadores itinerantes cristianos.

La actitud primigenia cristiana hacia al cuidado de la salud no perduró mucho en el tiempo, pues paulatinamente se volvió compleja. A finales del siglo tercero y cuarto, la atención médica convencional había adquirido carta de naturaleza dentro del mismo cristianismo, ante la resignación de que el cristianismo no podía erradicar la enfermedad o incluso tratarla de manera más eficaz que cualquier otro sistema de atención médica. No obstante, la actividad caritativa organizada de la comunidad cristiana, entre la que se encontraba el cuidado de los enfermos, constituyó la característica determinante con la que había logrado su popularidad, tal y como nos constata el emperador Juliano el Apóstata († 363), quien, para resurgir su nuevo paganismo, intentó dotar a la nueva religión de un sistema paralelo al de la caridad cristiana. Se les debía emular y superar en este rasgo filantrópico: «Pues ha sucedido, creo, que los pobres, despreciados por los sacerdotes [paganos], no han recibido atención, y los impíos galileos, comprendiéndolo, se han dado a esta filantropía y han reforzado la peor de las acciones bajo la apariencia de sus prácticas... comenzando también los galileos por lo que ellos llaman ágape, hospitalidad y servicio de mesas, pues entre ellos la acción es tan variada como su nombre, han llevado a una gran muchedumbre el ateísmo» (305 C). Este mismo emperador escribe en una carta a Arsacio, supremo sacerdote de Galacia: «Es vergonzoso que entre los judíos ni uno mendigue y que los impíos galileos alimenten además de a los suyos, también a los nuestros, mientras que los nuestros están faltos de nuestra ayuda» (*Cartas y fragmentos escritos en Antioquía* 429C-430).

Por consiguiente, muchos elementos pudieron contribuir al éxito del cristianismo en el mundo greco-romano y la caridad con los enfermos fue un elemento más que contribuyó a este auge, no tanto la eficacia de sus terapias. Supongo que la mejor terapia, como se dice en la actualidad, es la prevención y la vida sana y natural, que sin duda José Luis Alonso Ponga tiene en consideración.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ CINEIRA, D. (2008): «El auge del cristianismo en el imperio romano». *EstAgus*, nº 43, pp. 87-126.
- AVALOS, Hector (1999): *Health Care and the Rise of Christianity*. Peabody, MASS., Hendrickson Publisher
- CILLIERS, Louise - Francois PIETER RETIEF (2013): «Dream Healing in Asclepieia in the Mediterranean», en *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*, Steven M. Oberhelman (ed.). Burlington, VA, Ashgate, pp. 69-92.
- COH-HAFT, Louis (1956): «The Public Physicians of Ancient Greece». *Smith College Studies in History* nº. 42, pp. 1-91.
- FERNGREN, Gary B. (2009): *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- GALENO (2002): *Tratados filosóficos y autobiográficos. Introducciones, traducción y notas de Teresa Martínez Manzano* (Biblioteca Clásicos Gredos 301). Madrid, Ed. Gredos.
- HARNACK, Adolf von (1886), *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- HARNACK, Adolf von (1986): *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*. Cosenza, Lionello Giordano Editore.
- ISRAELOWICH, Ido (2012): *Society, medicine and religion in the sacred tales of Aelius Aristides* (Mnemosyne supplements 341). Leiden, Brill.
- ISRAELOWICH, Ido (2015): *Patients and Healers in the High Roman Empire*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- JULIANO EL EMPERADOR (1981): Contra los galileos, 39 A-224 D (selección), traducción de José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- KLEINMAN, A. (1980): *Patients and Healers in the Context of Culture* (Berkeley). Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press.
- LIDONNICI, Lynn R. (1995): *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*. Atlanta, GA, Scholar's Press.

- MACMULLEN, Ramsay (1984): *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*. New Haven, Yale University Press.
- MATTERN, Susan (1999): «Physicians and the Roman Imperial Aristocracy: The Patronage of Therapeutics.» *Bulletin of the History of Medicine* no. 73, pp. 1-18.
- NUTTON, Vivian (2007): «Galen in Byzantium», en *Material Culture and Well Being in Byzantium (400-1453): Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001)*, Michael Grunbart (ed.). Vienna, Austrian Academy of Sciences Press, pp. 171-176.
- NUTTON, Vivian (1995). «The Medical Meeting Place», en *Ancient Medicine in its Socio Cultural Context: Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13-15 April 1992*, Ph. J. van der Eijk, H. F. J. Horstmannshoff y P. H. Schrijvers (eds.). Amsterdam, Rodopi, pp. 3-25.
- NUTTON, Vivian (2004): *Ancient Medicine*. London, Routledge.
- NUTTON, Vivian 2014: «Rhodiapolis and Alliano: Two Missing Links in the History of the Hospital?» *Early Christianity* no. 5, pp. 371-389.
- PETSALIS-DIOMIDIS, Alexia (2005): «The Body in Space: Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage», en: *Pilgrimage in Graeco-Roman Et Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Jas' Elsner - Ian Rutherford (eds.). New York, Oxford University Press, pp. 183-218.
- PLOEG, Ghislaine van der (2018): *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius*, Leiden - Boston, Brill.
- STARK, Rodney (2001): *El auge del cristianismo*. Barcelona, Ed. Andrés Bello.
- TEMKIN, Owsei (1991): *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- WICKKISER, Bronwen L. (2008), *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

UN SIGLO CONVULSO. LA SEMANA SANTA DE ZAMORA ENTRE 1751 Y 1850

A TROUBLED CENTURY. THE «SEMANA SANTA» IN ZAMORA BETWEEN 1751 AND 1850

Florián Ferrero Ferrero

Archivo Histórico Provincial de Zamora

RESUMEN

En los 100 años que trascurren entre 1751 y 1850, la Semana Santa zamorana sufre una fuerte crisis y un profundo proceso de transformación. Pese al progreso demográfico y económico de Zamora, las cofradías tienen que enfrentarse a avatares políticos, a los intentos de depuración, a la represión de la religiosidad popular, a situaciones bélicas o a las distintas desamortizaciones. Tras esta etapa, vendrá un período de progreso.

PALABRAS CLAVE: Zamora, Semana Santa, Religiosidad Popular, Cofradías, Ilustración, Guerra de la Independencia, Desamortización.

ABSTRACT

In the 100 years that elapse between 1751 and 1850, the Holly Week in Zamora suffers a severe crisis and a profound process of transformation. Despite the demographic and economic progress of Zamora, the confraternities have to face political vicissitudes, attempts at purification, repression of popular religiosity, war situations or various disentanglement. After this stage, a period of progress will come.

KEY WORDS: Zamora, *Semana Santa*, Popular Religiosity, Confraternities, Enlightenment, Spanish War of Independence, Disentanglement.

En 1737 se asientan en Zamora la Capitanía General de Castilla con su Estado Mayor, la Superintendencia de Rentas y Millones y otra serie de oficinas, cuya inauguración fue presidida por el general Pierre Bosseau, marqués de Chateaufort; dos años más tarde

se construirá un nuevo cuartel de infantería, que se uniría a los ya existentes. La ciudad reafirmaba así el carácter militar que había ido adquiriendo desde la guerra de Sucesión y que se iría incrementando en los años sucesivos por su proximidad a Portugal y por instalación de la Real Academia Militar de Matemáticas (Pérez-Bustamante 1991, II: 364-365 y 394).

Estos hechos trajeron consigo un gran programa de edificaciones civiles y un moderado incremento de la población, que no se vio atenuado pese a las crisis agrarias, como la de 1761-1763 o la epidemia de paludismo de 1785-1787 (Pérez-Bustamante 1991, II: 366-367).

En torno a 1750, de Domingo de Ramos a Domingo de Resurrección, se celebraban ocho desfiles procesionales, organizados por la Tercera Orden de Penitencia y las cofradías de la Santa Vera Cruz, de la Cruz de San Frontis, de la Cruz del Calvario, de la Congregación de Nazarenos, del Santo Entierro, de Nuestra Madre de las Angustias y de la Resurrección.

La Tercera Orden de Penitencia, con sede en el convento de San Francisco, llevaba a cabo desde fines del siglo XVI o principios del XVII, una procesión, inicialmente denominada del Santo Ecce Homo y más tarde de la Borriquita, en la tarde del Domingo de Ramos, con un largo recorrido ya que, tras atravesar el río Duero, entraba en la ciudad, donde hacía estación en varios templos, para más tarde volver a su sede (Ferrero Ferrero 2004).

Aunque la primera referencia documental de la cofradía de la Santa Vera Cruz de Disciplina es del año 1508, todo parece indicar que fue fundada en el siglo XV. Nació ligada al convento de San Francisco, pero desde principios del siglo XVI adopta el de Santo Domingo como segunda sede, al anexionar a la cofradía de la Sagrada Pasión, formada fundamentalmente por judíos conversos; razón por la que, desde entonces, iniciaba desde ambos su desfile de forma alternativa. Participaban en su procesión, en la noche del Jueves Santo, un gran número de disciplinantes. En el siglo XVIII se le unieron las hermandades de San Miguel y Animas Viejas, San Benito y San Bartolomé, por lo que pasó a denominarse Archicofradía (Lorenzo Pinar y Ferrero Ferrero 1997).

La cofradía de la Cruz de San Frontis también se denominaba del Señor y de la Santa Cruz. Sus miembros se dividían en hermanos de luz, de pica o disciplina y jubilados. Sus funciones principales se celebraban el Jueves Santo, en que realizaban una procesión ya anochecido, y los días de la Invención y de la Exaltación de la Santa Cruz (Ferrero Ferrero 1997).

La de la Cruz del Calvario, también conocida como de la Cruz del Cuadrado, era una hermandad de disciplina, cuya celebración principal se desarrollaba el Jueves y el Vier-

nes Santo. La noche del Jueves Santo sus miembros la pasaban en la denominada Casa Santa, que reproducía la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, rezando y, en la madrugada del Viernes, acompañaban a la Congregación de Nazarenos, desde el momento en que ésta nació, en el rezo del viacrucis; más tarde celebraban su propio sermón y procesión (Ferrero Ferrero 1997).

La Congregación de Nazarenos vio la luz dos veces en el mismo siglo. La primera fue creada en 1610, y sus cofrades salían en procesión en el amanecer del Viernes Santo hasta el monasterio de San Benito, desde donde –tras adorar la *bendita Cruz de Carne*, una de las reliquias más veneradas de la ciudad– se dirigían al raso de las Tres Cruces, en el que se llevaba a cabo el encuentro entre la Virgen y su Hijo en el lugar que, desde entonces, fue llamado de la Amargura. Sobre 1630, desaparecería. No había pasado mucho tiempo, cuando, un grupo de personas decidió refundar la antigua Congregación, cosa que hicieron en 1651. Su procesión se iniciaba a las 5 de la mañana del Viernes Santo (Casquero Fernández 2001).

La del Santo Entierro fue creada en 1593. Inicialmente todos sus miembros eran sederos, pero en 1626, ante la fuerte caída de dicha industria, pierde el carácter gremial y comienza una apacible vida hasta mediados del siglo XVIII. Su procesión se realizaba la tarde del Viernes Santo, tras el sermón del Descendimiento, en que se llevaba a cabo un Desenclavo (Ferrero Ferrero 2013).

La de Nuestra Madre de las Angustias, que era de disciplina y celebraba su procesión la noche del Viernes Santo, según la tradición, fue fundada en 1412 por San Vicente Ferrer bajo la denominación de Dolores y Angustias. Sin embargo, los primeros datos extensos que poseemos son los estatutos de 1579. En 1602, ante las graves dificultades económicas para concluir su capilla, pasa a depender del patronazgo de la familia que en 1760 alcanzaría el vizcondado de Garcigrande, lo que marcará su futuro y dará lugar a numerosos pleitos (Ferrero Ferrero y Martín Márquez 2012).

La cofradía de la Resurrección de La Horta tiene fue creada a mediados del siglo XVI, aunque con antecedentes a fines de la Edad Media. Su procesión se realizaba en la mañana del domingo de Resurrección, en la que se llevaba a cabo el Encuentro entre el Resucitado y su Madre (Moreno Prieto 1987).

LA GRAN CRISIS DE MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Sin embargo, pese a la prosperidad de la ciudad, en los años centrales del siglo XVIII, fundamentalmente a partir de 1750, comienza a hacerse patente una profunda crisis en la Semana Santa de Zamora.

Las cofradías, desde 1759 hasta 1816, sufren grandes dificultades, con numerosas desapariciones y transformaciones.

Y figura clave para entender este proceso es la del obispo don Antonio Jorge Galván, que ocupó la sede zamorana de 1767 a 1776, y que, con un espíritu ilustrado, intentó limpiar determinadas prácticas no muy ortodoxas en cofradías y procesiones, mediante los decretos del Sínodo de Zamora de 1768¹, en el que se acordó suspender la disciplina pública y se regularon los horarios de salida y entrada de las procesiones, prohibiéndose que se iniciaran antes que «sea de día claro» y obligando a que finalicen «antes del toque de las Ave Marías»².

De las 33 constituciones aprobadas en el Sínodo, seis están dedicadas a las cofradías, y cuatro afectan directamente a las de Semana Santa: La V, *Sobre Cofradías*; la VIII, *Sobre Procesiones*; la XII, *Sobre extinción de Cofradías*; y la XXII, *Sobre excesos en fiestas de Cofradías* (Casquero Fernández 2017: 198-200 y 203).

A ello se unía, a nivel nacional, la crítica a la degeneración a la que habían llegado muchas hermandades, más preocupadas de fiestas y diversiones profanas que de su actividad religiosa, y la existencia, de acuerdo con varios autores, de una auténtica «represión de la religiosidad popular» durante este período³.

La aplicación específica de este pensamiento tuvo su máximo exponente, aunque su efecto fue contradictorio, en la elaboración de un censo de hermandades y cofradías –el denominado *Expediente General de Cofradías*– promovido por el Consejo de Castilla, cuya presidencia por entonces era ostentada por el conde de Aranda, y al que más tarde nos referiremos.

A pesar de la hostilidad mostrada hacia las hermandades, la repercusión real de todas estas medidas encaminadas a la supresión y extinción de muchas de ellas parece que no fue tan rigurosa, en parte temiendo una reacción popular; pero lo que sí es representativo es que el panorama general no era nada favorable al mundo cofrade y debía serlo menos para aquellas que se habían visto inmersas en complejos procesos

1 Fue mandado ejecutar por Real Orden de 14 de octubre de 1769 y ratificado por Real Cédula de 1777. AHPZa, Municipal de Fuentesauco, caja 20.

2 AHDZa, Sínodo de don Antonio Jorge Galván, constituciones V y VIII.

3 Arias y López 2002; Casquero 1984; Ferrero y Martín 2012.

judiciales. No en vano, Campomanes sí ejecutó algunos años después estas medidas contra aquellas hermandades envueltas en litigios. La política ilustrada, en definitiva, debió acelerar ese debilitamiento.

Un ejemplo claro de la crisis fue la cofradía del Santo Entierro, que, desde inicios del siglo XVIII, se ve envuelta en una lenta pero constante caída del nivel de cofrades y rentas, que hacen inviable su supervivencia. Y aun siendo varias las soluciones buscadas para evitarla, todas fueron infructuosas (Ferrero Ferrero 2013: 20–22).

Se suprimen cuotas, unas veces; se permite redimir las saliendo a pedir, otras; se alteran los sufragios; se aumenta a dos el número de mayordomos; se reducen los cultos al mínimo posible; se incrementan los gastos de mayordomía, en ocasiones, y en otras casi se eliminan, etc.; pero todo fue inútil; la crisis se fue haciendo insostenible, hasta el punto que desde 1743–1744 ya ni se dan las cuentas; y lleva a que, en marzo de 1750, el escribano Pedro Losada de Baños ponga su baja en la cofradía porque «no se cumple con dar quantas, porque no ai cera, porque no se dicen misas, porque no quieren asistir a la función los cofrades de San Pedro según estilo ynmemorial, y por hallarse perdida...»⁴

Se llega a afirmar que «La cofradía en ese tiempo llegó a su total desaparición, pues sólo quedaron dos cofrades, y éstos no eran capaces de cumplir con todas sus obligaciones, manteniéndose solamente la procesión, que era sacada a la calle por fieles devotos»⁵. Circunstancia ésta que nos permite intuir la importancia que la misma tenía ya en la ciudad, pues la procesión seguía saliendo a la calle sin cofrades, y nos refleja que lo único que interesaba eran los aspectos externos procesionales y no los internos de la hermandad.

De gran interés para conocer este período es el testimonio notarial, incompleto, del año 1768, dando fe de las diligencias practicadas en el oficio del notario apostólico Antonio Díaz de Oca a instancia de Antonio Cuadrado, cura de San Antolín y San Esteban⁶, y de Atilano Estévez, mayordomo de la fábrica e iglesia citada en último lugar, para que Francisco Caldevilla y María Antonia Pérez, herederos de Bernardo Pérez, les entregasen «todas las alajas que obraban en su poder correspondientes a el adorno de los santuarios

4 LCV, f. 452r; marzo 1750.

5 *Ibidem*.

6 En la iglesia de San Esteban tenía su sede esta cofradía.

que salen en la Procesión del Viernes Santo de el Santo Entierro de Christo» (Ferrero Ferrero 2013: 21-22)⁷.

Por él sabemos que el licenciado don José Velázquez de Bancos, provisor del obispado, el 17 de octubre de 1766, mandó hacer dicha entrega de los bienes de la misma⁸:

De bestiduras i demás alajas correspondientes a dicho ministerio; lo qual tubo efecto, i dicho Caldebilla hizo la entrega a dicho cura i mayordomo. Y por éstos, en el día veinte y siete de julio pasado de este presente año, pedimiento en qual salieron exponiendo se había seguido entre los susodichos la instancia que arriba va mencionada para la entrega de dichas vestiduras correspondientes a dicha cofradía del Santo Entierro; que oy existe su celo i deboción tan solamente de los fieles debotos para la concurrencia de su procesión, y que respecto haber más de veinte y quatro años a esta parte que se halla dicha cofradía distinguida sin asistencia de los cofrades a la función de Procesión dicha, por haberse despedido de ella todos excepto dos, que estos no habían procurado hacer aquellas jestionas correspondientes a tales desde dicho tiempo para que no llegase el caso de semejante decadencia i menos dar lugar a que sus rentas i demás efectos padeciesen como están padeciendo; en cuja atención se sirbiese haber por distinguida dicha cofradía i a pregón los bienes i efectos que a ellas correspondiesen a dicha fábrica.

La situación de la hermandad era desesperada, a punto de desaparecer no sólo ella –pues ya en la práctica lo estaba– sino también sus bienes.

Sin embargo, el impulso popular, que consiguió que la procesión siguiera realizándose sin la cofradía, logró que pronto volviera a tomar fuerza.

Por lo que se refiere al *Expediente General de Cofradías*, el censo zamorano se acompañó de un breve escrito, firmado por el vizconde de Valoria, intendente de Zamora, en el que exponía cuáles eran las hermandades que a su entender debían mantenerse y, por tanto, no suprimirse.

En lo que se refiere a las de Semana Santa de la ciudad, sólo tiene en cuenta las siete que aparecen en el cuadro siguiente:

7 LCV, f. 452v, 3-8-1768.

8 *Ibidem*. Posteriormente, el 3 de agosto de 1768 dictó un auto para resolverlo, del que solo se conserva el encabezamiento.

COFRADÍA	Parroquia o Convento	Aprobación con la que están erigidas	Gastos en funciones religiosas	Gastos en funciones profanas	Gastos totales
Cruz del Calvario	San Torcuato	Eclesiástica	514 rs	388 rs	902 rs
Resurrección	La Horta	Eclesiástica	200 rs	0 rs	200 rs
Vera Cruz de Penitencia	San Juan	Eclesiástica	356 rs	162 rs	518 rs
Congregación de Nazarenos	San Juan	Eclesiástica	5.189 rs	106 rs	5.295 rs
Angustias	San Vicente	Eclesiástica	2.627 rs	0 rs	2.627 rs
Cruz	San Frontis	Eclesiástica	275 rs	0 rs	275 rs
Tercera Orden de Penitencia	Convento de San Francisco	Pontificia	150 rs	50 rs	200 rs

No debe extrañarnos que no aparezca la del Santo Entierro, dado que, en el momento de realizarse el informe, y como ya hemos señalado, podía darse casi como extinguida.

Como puede observarse, tres de las siete cofradías de Semana Santa que aparecen en el informe –Resurrección, Angustias y Cruz de San Frontis– no destinaban ninguna cantidad de su presupuesto a fiestas profanas; la Congregación de Nazarenos, que era la presentaba mayores gastos, solo destinaba a lo profano el 4'08%; por su parte la Tercera Orden de Penitencia gastaba un 25%, la Cruz de Penitencia un 31'27% y la Cruz del Calvario un 43'01%.

Pero lo más interesante del informe del Vizconde de Valoria es la defensa que hace las hermandades de Semana Santa, tanto en la ciudad como en las poblaciones de sus Tierras.

Tras indicar que en los pueblos pequeños todas las cofradías debían reducirse a una «con el Título de Santísimo y Nuestra Señora», no duda en señalar: «En los Pueblos grandes me parece será preciso que, a más de la Cofradía del Santísimo y la del Santo Titular de la Parroquia, existan aquellas que ocasionan las Procesiones de Semana Santa. En esta ciudad también pueden subsistir las Sacramentales de todas las Parroquias las de Ánimas; y las que hacen las Procesiones de Semana Santa»⁹.

A esta relación sigue otra en que hace una revisión de algunas parroquias de la ciudad en que existían cofradías que debían conservarse por sus especiales características o la gran devoción que suscitaban sus imágenes titulares, Es el caso de la de las Angustias:

9 AHN, Consejos, leg. 7098, exp. 29 y libro 2699.

«En la de San Vicente la de las Angustias, por la singular devoción que ay en esta Ciudad a su Ymagen»¹⁰.

La insistencia del vizconde de Valoria en citar a esta cofradía pensamos que se debe al grave peligro de desaparición que presentaba en esos momentos a causa del largo pleito que mantenía con el vizconde de Garcigrande, principalmente por la titularidad de la capilla. Y un aspecto que hace preciso destacar es que, de las 63 intendencias que enviaron sus informes, sólo la de Zamora hace una mención expresa a las cofradías de Semana Santa¹¹.

Solo la intendencia de Valladolid presentaba una referencia a ellas al señalar los excesos de algunas cofradías, «principalmente de cinco intituladas Penitenciales, existentes en dicha ciudad», de las cuales se incluyen además sus estatutos¹². Por su parte, en el informe del intendente de Alicante, aparece una referencia a otras dos, cuyos nombres no cita, relacionadas con el Jueves Santo¹³.

Pero, pese a la seguridad que proporcionaba el informe del vizconde de Valoria a las cofradías de Semana Santa de Zamora, el resultado final fue muy curioso: la del Santo Entierro, que no figuraba en el mismo por considerarse extinguida, siguió, como hemos visto, con una renovada fuerza; y la de las Angustias, que era la segunda con más ingresos y sin ningún gasto profano, fue poco después suprimida.

Como consecuencia, posiblemente, del auto del provisor episcopal y del informe del vizconde de Valoria, en 1771, pese a que, como hemos visto y era lógico, no se citaba, se produce el restablecimiento de la cofradía del Santo Entierro¹⁴. Lo que se va a realizar

10 *Ibidem.*

11 De las 28 Intendencias de la Corona de Castilla, solo dejaron de responder las de Madrid, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Cuenca, Granada y Jaén. Por su parte todas las 41 de la Corona de Aragón respondieron.

12 AHN, Consejos, leg. 7098, exp. 27, nº 2 y 3.

13 AHN, Consejos, leg.7090, nº 1, f. 217r-v. Se corrija que «dos paguen, la una, los gastos de cera, de la renovación y procesión de Jueves Santo de la Colegial; y la otra, la cera del Monumento del Convento Agustino, respecto ser del cargo del Cavildo de la primera, y no dejar de pedir los Religiosas por lo tocante a la segunda».

14 DSAS, Notas, 1771.

con un carácter eminentemente «moderno», con la aprobación de unos nuevos estatutos, la reforma en sus órganos de gobierno, juntas generales, etc.; a la vez que se realiza un fuerte cambio en sus aspectos externos o procesionales, para lo que va a tomar de modelo la procesión del Corpus, variándose el itinerario, introduciendo danzas, adorno de conventos, y otros varios aspectos que más tarde desarrollaremos.

Al mismo tiempo se consigue un rápido ingreso de cofrades, aunque su número va a quedar limitado, y se estructura una sección de cargadores. Y se logra la participación económica, para la mejora de la cofradía, tanto de los hermanos –que en 1776 donaron 3.524 reales– como de otros colectivos zamoranos, como el gremio de zapateros que dio una limosna de 150 reales. Dinero con el que se compra una nueva urna, se dora y platea, con un coste de 783 reales, se ponen los cristales, y se arregla «el Cristo de mobimientos que serbía después decho el descendimiento para sacarlo en la Urna en procesión», se encarna la imagen, y se emplean 127 reales de plata para mejorar la corona; simultáneamente se arregla la mesa, se hicieron tres peanas para poner en la iglesia el paso *del Crucificado*, se compró una cortina grande para el descendimiento, y se adquirieron varios ángeles de talla para la Urna y la Virgen. Y se reciben grandes donaciones como la nueva Virgen, estrenada en 1776, regalo de los mayordomos (Ferrero Ferrero 2013: 65-66)¹⁵.

Pero la reorganización de la cofradía supuso también el iniciar una serie de pleitos para recuperar objetos, derechos y propiedades: con la de Nuestra Madre por el sermón; con el cura de San Antolín por el foro de una cortina sita junto a dicha iglesia y que fue recurrido, por lo que se vio también en Salamanca y en Valladolid; con él mismo, sobre la propiedad de la capilla de la hermandad en San Esteban; por el uso de la capa pluvial, etc¹⁶. Y todo ello, con casi nulas propiedades, que en total, cuando la cofradía podía cobrar sus rentas, sólo le proporcionaban 11 reales¹⁷.

En el mes de agosto de 1776 se ponía fin al pleito que había mantenido la cofradía de Nuestra Madre de las Angustias durante más de tres décadas con don Cristóbal Espinosa y Castillo Portocarrero y, a su muerte, con don Alonso de Espinosa y Castillo, desde 1760 vizconde de Garcigrande (Fernández Prieto 1953: 697). La sentencia reconocía los derechos y preeminencias del patrono sobre la capilla de las Angustias, pero a su

15 DSAS, Notas, 1773-76.

16 DSAS, Notas, siglos XVIII y XIX.

17 *Ibidem*.

vez también ordenaba que tales honores no supusieran un detrimento de la asistencia y concurso de los fieles a la misma en consideración a la devoción que el vecindario profesaba a la imagen. Este aspecto es importante, puesto que la sentencia no habla en ningún momento de disolución (Ferrero Ferrero y Martín Márquez 2012).

Es cierto que un proceso de estas características debió suponer un elevado coste para la cofradía y, por consiguiente, un debilitamiento, pero del texto de dicha sentencia no se desprende ningún motivo de extinción. Sin embargo, tan sólo unos meses más tarde, el 5 de febrero de 1777, una Real Orden emitida por el Consejo de Castilla sí se refiere ya a su disolución.

¿Qué pasó en esos meses? Es una pregunta a la que no podemos responder. La falta de actas en las que con seguridad se debió recoger todo el proceso nos impide saber cuál es la respuesta. Por otro lado, la Real Orden a la que nos referimos sólo la conocemos por informaciones indirectas, puesto que nuestros esfuerzos por localizar el texto original han sido hasta el momento infructuosos. Desde nuestro punto de vista, la extinción de 1777 debe entenderse como el último paso de un período de decadencia, no tanto provocada por factores internos sino más bien externos y que marcaron el final de muchas cofradías españolas. Los ideales ilustrados fueron especialmente duros con estas asociaciones de fieles (Ferrero Ferrero y Martín Márquez 2012).

No olvidemos que la cofradía era de disciplinantes desde su fundación, por lo que es fácil intuir lo que podría haber supuesto su prohibición para la esencia de la misma, si no fuera porque ya prácticamente no había ningún cofrade de sangre en esos momentos. A mayores, el contexto de la política nacional fue determinante. El pensamiento ilustrado no criticaba la propia existencia de las cofradías o el ejercicio del culto, sino la degeneración a la que muchas de ellas habían orientado sus fines, más preocupadas de fiestas y diversiones profanas que de su actividad religiosa¹⁸.

Fuera cual fuese la razón última de la extinción de la cofradía de las Angustias, lo cierto es que la Real Orden de 5 de febrero de 1777 se refiere a la misma, indicando que «desde luego cese la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias, sita en la capilla de la iglesia parroquial de San Vicente Mártir de esta ciudad, y que los abades y demás cofrades ni se juntasen ni congregasen para ninguno de los ejercicios de ella... dio poder para que se liquidasen los fondos de la citada cofradía y apliquen las dos tercias partes a la fábrica de la dicha iglesia de San Vicente y la otra tercia para los pobres de la cárcel»¹⁹.

18 Ferrero Ferrero y Martín Márquez 2012: 134.

19 AHDZa, Parroquiales, Parroquia de San Vicente de Zamora, caja 38/19.

Tal disposición aparece de forma parcial precisamente en el acta notarial levantada para hacer efectivo el reparto de bienes de la cofradía y en la que se expresaron al detalle cada uno de los foros, censos y rentas de las que disfrutaba (Ferrero Ferrero y Martín Márquez 2012).

En la Relación de ingresos y gastos de la fábrica de San Vicente, efectuada en ese mismo año de 1777, ya aparecen incorporados los dos tercios correspondientes a la cofradía extinguida de Nuestra Señora de las Angustias, que se limitan a unos ingresos de 350 reales anuales y 192 reales de gastos²⁰.

Era el final de un proceso de decadencia que ya duraba más de medio siglo y el inicio de una etapa en que los zamoranos mantuvieron viva la devoción a Nuestra Señora de las Angustias, *Nuestra Madre*, logrando que su procesión se mantuviera en la noche del Viernes Santo. Pero esos años fueron a su vez de sumo interés por los conflictos entre ambas cofradías.

La supresión del sermón de la cofradía del Santo Entierro durante unos años a causa de la crisis que sufrió a mediados del siglo XVIII hizo que la de Nuestra Madre sustituyera el de la *Soledad, angustias y dolores de Virgen* por el del *Descendimiento*, pasando además a realizarlo por la mañana.

Sin embargo, al restablecerse la hermandad del Santo Entierro, en 1771, surgieron graves inconvenientes²¹. Para paliar el problema se llegó a un acuerdo entre ambas hermandades el 2 de febrero de 1773, en virtud del cual la cofradía de Nuestra Madre resolvió «que el Sermón del Descendimiento que acostumbraba celebrar en la mañana de Viernes santo se predique de Soledad en la tarde del mismo día, se guarde, cumpla y observe en todo dicho acuerdo interin subsista el Sermón de Descendimiento que la cofradía del Santo Entierro de Christo ha de predicar en la misma en la iglesia de San Esteban, pues, si zesase éste, bolberá a ser a cargo de la Cofradía de Angustias», quedando sin efecto desde ese mismo momento la reclamación judicial que habían hecho dos cofrades²².

20 AHPZa, Desamortización, caja 161.

21 En una invitación al Ayuntamiento hecha por el cura de San Antolín y San Esteban a mediados del siglo XVII, para que asistan a los actos de la cofradía, no se cita para nada el sermón. AHPZa, Municipal de Zamora, Fondo Nuevo, 2ª parte, leg. 9.

22 AHDZa, Parroquiales, 281-12, leg. 39. Transacción entre la cofradía de Nuestra Madre y el Vizconde Garcigrande s.f. (10-10-1774). Ferrero Ferrero y Martín Márquez 2012 y Lorenzo Pinar y Ferrero Ferrero 1997.

Sin embargo, este acuerdo no fue real. Aunque tanto en 1773 como en 1774 la cofradía del Santo Entierro realizó a primera hora de la tarde su sermón del Descendimiento, la de las Angustias volvió a celebrar el suyo con igual asunto por la mañana y, por la tarde, al menos en 1774, el de la Soledad.

Las protestas y amenazas del Santo Entierro de volver a los tribunales no se hicieron esperar, hasta el punto que una serie de cofrades de las Angustias decidieron celebrar una junta general en febrero de 1775²³.

Dicha junta, con posterioridad denunciada judicialmente por los dos mayordomos del año anterior, fue convocada por una serie de cofrades «que tienen voto en ella» y por otros que no lo tienen «por no haber servido la mayordomía».

En ella se acordó por 14 personas, «abolir la función que annualmente tiene en la nominada iglesia de Descendimiento desde el establecimiento de la referida cofradía, reduciéndola a sermón de Soledad»²⁴.

Las razones que alegan los denunciantes para mantener por la cofradía de las Angustias el sermón del Descendimiento era que se hacía desde tiempo inmemorial, que al hacerse por la mañana le era «más fácil al pueblo asistir», y que, aunque la cofradía daba 280 reales para ayuda de costa, lo pagaban los mayordomos.

En la petición final de los denunciantes de esa junta general, que lo que pretendía sobre todo era el mantenimiento del sermón del Descendimiento, añaden un nuevo elemento que no deja de sorprender porque no tenía relación con el asunto: Que se prohíba «que en la prozesión de la noche de el Biernes Santo llebe insignia entre los maiordomo o el distintibo de un estandartillo el vizconde de Garcigrande, pues denota singularidad particular demostratiba de patronato»²⁵. Se enlazaba así con el pleito que la cofradía litigaba con el vizconde, tal vez porque el promotor del mantenimiento del sermón de la Soledad fuera él.

23 AHPZa, Mitra, 1170-I.

24 *Ibidem*. De las 14 personas que aprobaron el acuerdo cuatro no tenían derecho a voto. Aunque se señala que se hacía desde que se fundó la cofradía, ya hemos visto como no era así.

25 *Ibidem*.

Aunque no conocemos la sentencia al pleito de anulación de la junta y si se volvió a plantear la posibilidad de seguir haciendo el sermón del Descendimiento por la mañana, la realidad es que muy pronto la hermandad desaparecería y se terminaría el problema.

Con anterioridad, las cofradías del Santo Entierro y de Nuestra Madre de las Angustias habían tenido ya enfrentamientos por el sermón y procesión del Viernes Santo, por lo que tuvieron que llegar a un acuerdo en la primera mitad del siglo xvii. Todo tenía su origen en la similitud de los actos y horas en que ambas celebraban sus cultos.

La importancia del acuerdo era tal que en la hermandad del Santo Entierro, en los inventarios de los bienes entregados a los mayordomos, se señala una caja «de latón con los papeles de Salamanca en razón de la procesión con la de las Angustias»²⁶.

Curiosamente, en 1777, año de la supresión de la de Nuestra Madre de las Angustias, por un pleito surgido en razón de quien debía llevar la capa pluvial en la procesión, los cofrades del Santo Entierro «despidieron el sermón, y retrajeron la cera del archivo que estaba en la yglesia para que no saliera la procesión, como en efecto no salió dicho año»²⁷; siendo posible que el sermón se suspendiera por el obispo, alegando desordenes, como veremos, hasta 1814.

DE LA GUERRA DE LA INDEPENDENCIA A LOS PROCESOS DESAMORTIZADORES

En el tránsito de los siglos xviii-xix las cofradías zamoranas comienzan a experimentar una leve mejoría, consecuencia a su vez de la que estaba experimentando la propia ciudad. La cofradía de la Vera Cruz de Penitencia se centró en esos años en mantener las imágenes en buen estado y en mejorar las ropas de la Virgen. Así, en 1800, la cofradía encargó al escultor Manuel Alonso y al pintor José González, que intervinieran en varias imágenes: En la de Jesús Nazareno, posiblemente, se eliminó la corona de espinas original y se renovó la policromía; en la Oración del Huerto, reformó y policromó el Ángel; y en la Flagelación se llevó a cabo un importante trabajo en los tres sayones, cuyo importe fue de 450 reales «por estar sumamente deteriorados». La Virgen Dolorosa, por su parte, en 1803, pudo estrenar para lucir en su capilla un vestido nuevo, regalo de las camareras (Casquero Fernández 2009: 91, 94 y 101-104).

Como señala Casquero Fernández, la cofradía de Jesús Nazareno, vulgo «Congregación», ante la falta de recursos para hacer frente a las obligaciones que le imponían los

26 LCV, f. 154r, 16-2-1651.

27 AHDZa, Parroquiales, Parroquia de S. Esteban, Visitas 1530-1882, f. 310 v.

estatutos de 1768, tuvo que llevar a cabo una fuerte reforma en 1791, a la que se denominó *Manifiesto*, posiblemente para de esa forma no necesitar la aprobación episcopal o del provisor, quienes sin duda podían haberse opuesto a ella. En dicho Manifiesto se reformaba el sistema de cuotas, se suprimían y reducían gastos, pago de estipendios a los capellanes, gobierno de la procesión o forma de actuar en caso de lluvia (2001: 27-28).

Respecto a la lluvia se señalaba (Casquero Fernández 2001: 98-99):

Siempre que en la noche del Viernes Santo esté el tiempo lluvioso o con una intemperie de que resulte la incomodidad de la procesión, con detrimento de las santas imágenes y salud de los hermanos, ni los mayordomos por sí, ni otros oficiales tendrán facultad de mandar salir la procesión, pues en caso supradicho los mayordomos, abades, cuatros de cabildo, con los mayordomos antiguos deben hacer junta en la sacristía de la iglesia u otro sitio cómodo, y comisionando a dos cuatros, estos habiendo salido fuera informarán del estado del temporal y con su informe resolverá la junta salir o no la procesión, y en caso de salir hasta dónde, y cómo ha de volver, y de esta suerte se obvia el disgusto de este año y otros en que han llegado los hermanos a la iglesia mojados poco o mucho, y las imágenes con quebras.

En 1798, el obispo Zamora intentó llevar a cabo una reorganización del desfile procesional, en el que los penitentes pasarían de desfilar en una sola fila a hacerlo en dos. Lo que no se produjo ante el rechazo de la cofradía, que alegó ante el obispo que la procesión «no iría con la decencia que se debe por razón de que en los pasos no se pueden hacer las reverencias según el método»; lo que además constituye la primera referencia a la tradicional *Reverencia* que hacen los grupos escultóricos a la Virgen de la Soledad en la calle de La Amargura (Casquero 2001: 93 y 103).

La aportación más importante en lo que respecta al patrimonio de la cofradía se produjo en 1802, cuando Antonio Montero, Francisco García Patón y Manuel González de Dios, en esos momentos secretario, donaron una nueva imagen de Jesús Nazareno, para sustituir a la titular antigua. Lamentablemente, al ser una donación, no ha quedado reflejado ningún documento sobre su autoría; tampoco se conserva ningún testimonio gráfico conocido, pese a ser vendida a fines de 1895 o principios de 1896 (Casquero Fernández 2001: 141-142 y 144).

El primer problema al que tuvo que enfrentarse la cofradía del Santo Entierro en este período fue el de la titularidad de su capilla en la iglesia de San Esteban. Aunque en el Catastro del Marqués de la Ensenada se declaraba que era de su propiedad y se indicaba que el beneficio curado de dicha iglesia era titular de un foro anual de 100 maravedís²⁸,

28 «Fuero de 100 mrs que en cada año paga la cofradía del Santo Entierro de Christo, sita en la

entre 1786 a 1804, se produjo un pleito con el cura de San Antolín sobre la propiedad de la misma, que fue ganado por la cofradía, sin que se conozca nada de su desarrollo²⁹.

Por lo que se refiere a las mejoras en la hermandad, en 1782, se compraron para el *Barandales*³⁰ un nuevo ropón por 91 reales y unas *esquilas*, que costaron 114 reales³¹, las cuales fueron sustituidas, una, en 1815 y, otra, en 1828³²: En 1786 se realizó una reparación de la urna en que desfilaba el Cristo Yacente, se adquirieron cuatro ángeles nuevos para colocarlos en el paso –que alcanzaron un valor de 120 reales–, y se puso un galón dorado en la colcha o sábana que cubría al Cristo³³; poco después se procedió a un nuevo dorado de la urna «por el gran agua que le cogió en la procesión del referido año»³⁴; y, entre 1806 y 1807, realizó una nueva «cama de madera» para la misma³⁵.

Debido a la supresión de las danzas en las procesiones, a la que ya nos hemos referido, la cofradía del Santo Entierro, se dirigió al Ayuntamiento, lamentándose de su desaparición, por medio de un memorial. En él se da cuenta que los comisarios de fiestas encargaron a la cofradía la preparación de las danzas de la procesión del Corpus, como modo de ayudarla económicamente, ya que con lo que obtenía de ellas podía sufragar los gastos del Viernes Santo; danzas que además repetían su actuación dicho día. Ante

parroquial de San Esteban sobre una capilla que dicha cofradía tiene en dicha iglesia». AHPZa, Catastro del Marqués de la Ensenada, Relaciones de Eclesiásticos de Zamora, sig. M: ZA 1010, f. 82.

29 DSAS. Realizaciones en 1876-1804.

30 El *Barandales* es un muñidor, que, tañendo dos campanas, abre, al menos desde principio del siglo xvii las procesiones de las cofradías de la Santa Vera Cruz de Penitencia, del Santo Entierro y de Nuestra Madre de las Angustias. Desde el siglo xx abre también otras procesiones (Ferrero Ferrero 2014: 26).

31 DSAS. Mejoras 1777-82 y 1782.

32 Las nuevas campanas, de 2'5 kilos de peso, llevan las inscripciones: «JHS MARÍA JPH AÑO DE 1815» y «COFRADÍA DEL STO INTIERRO DE CRISTO 1828».

33 DSAS. 1783-85.

34 DSAS. 1786-1804.

35 DSAS. 1806-7.

la supresión real, solicitaban una ayuda económica³⁶. Solicitud que se vuelve a repetir en 1784 y 1785, no dudando en calificarse entonces de *la cofradía pobre del Santo Entierro de Christo*³⁷. También en el inicio de la década de los ochenta de ese siglo XVIII se compró un «tablero» nuevo para el paso de Longinos³⁸, que es sustituido pocos años después por otro regalado por una devota³⁹.

El asentamiento, en los primeros meses de 1801, de más de diez mil soldados en Zamora, de ellos 3.000 franceses, con la finalidad de atacar a Portugal en la que fue denominada *Guerra de las Naranjas*, significó un revulsivo económicos para la ciudad, así como la primera estancia en ella de tropas francesas⁴⁰.

Gras y de Esteva no duda en señalar que «las tropas francesas habían sido objeto de entusiasta recibimiento y finas atenciones en todas las antiguas ciudades del reino de León por donde habían transitado, y en las que hallaron cortés alojamiento y esmerado trato por parte de todas las clases sociales, singularmente las elevadas» (1913: 16). Afirmación corroborada por el propio general de las tropas francesas, el barón de Marbot⁴¹:

Nous fûmes aussi très bien dans ces autres villes, surtout à Zamora, où je logeai chez un riche négociant dont la maison avait un superbe jardin, dans lequel une nombreuse société se réunissait le soir pour faire de la musique et passer une partie de la nuit à causer au milieu des bosquets de grenadiers, de myrtes et de citronniers. Il est difficile de bien apprécier les beautés de la nature lorsqu'on ne connaît pas les délicieuses nuits des pays méridionaux!

36 AHPZa, Municipal de Zamora, LA. 154, f, 67 v.

37 AHPZa, Municipal de Zamora, LA. 157, f. 62 v. y 158, f. 36r-v.

38 DSAS. 1773-81.

39 DSAS. 1783-85.

40 Junto a los efectos económicos positivos, hubo otros muy negativos, como consecuencia de los extraordinarios servicios de utensilios, bagajes y alojamientos, y sobre todo, con el consumo de granos y carnes existentes. Las tropas españolas estaban compuestas por 7.292 hombres y las francesas por 3.000. Las tropas permanecieron en Zamora desde principios de año hasta el mes de junio (Fernández Duro 1883, III: 225-226).

41 Marbot, Jean-Baptiste Antoine Marcellin, Baron de: *Mémoires du général baron de Marbot*, cap. xv. <http://www.gutenberg.org/files/36909/36909-0.txt> (Consultado 27/10/2019). El general barón de Marbot volvió a pasar por Zamora a comienzos de 1802, tras la retirada de sus tropas de Portugal.

La ocupación de la ciudad por las tropas españolas y francesas, coincidió con la celebración de la Semana Sana, cuyas celebraciones se desarrollaron con normalidad⁴².

Como señala Gras y de Esteva, siete años más tarde, la ciudad volvería a recibir otros 3.000 soldados franceses y 600 caballos durante unos meses, que pese al perjuicio que pudieran causar, fueron recibidos tanto por el ayuntamiento como por la clerecía con grandes agasajos (1913: 18-19). Las tropas francesas abandonaron la ciudad el 15 de marzo, casi un mes antes de que comenzaran las procesiones de Semana Santa⁴³ (Gras y de Esteva 1913: 19). La declaración de guerra contra Francia, mes y medio después, significó un cambio de actitud de los zamoranos.

El 31 de mayo, el 1 y el 2 de junio se produjo en Zamora un alzamiento popular contra los franceses, que concluyó con la creación inmediata de una Junta de Gobierno, Armamento y Defensa, dirigida por Pignateli, y de la formación, en los días siguientes, de dos batallones: Los *Nacionales* y los *Voluntarios de Zamora*. Tras un nuevo alzamiento popular el 14 de junio, a mediados de julio, la Junta de Armamento y Defensa de Zamora decidió no oponer resistencia a los franceses si decidían tomar la ciudad; a la vez que se comenzaban a organizar Milicias Urbanas.

Tras unas escaramuzas y enfrentamientos de los zamoranos con los franceses en Monfarracinos y en el puente de Villagodio, el 6 de enero de 1809, el ejército napoleónico tomó posiciones frente a la ciudad y la cercaron. Finalmente, las tropas de los generales Lapisse y Maupetit tomaron Zamora, el 10 de enero.

No debe extrañarnos que la ciudad no opusiera ninguna resistencia a su toma, dado el acuerdo tomado por la Junta de Gobierno, Armamento y Defensa, más cuando Tiburcio Francos, Gobernador Militar, había huido con el pretexto de perseguir a los franceses⁴⁴. El clima de tranquilidad en la ciudad fue favorecido por la carta pastoral del don Joaquín Carrillo Mayoral, obispo de Zamora, publicada el día 14 de enero⁴⁵.

42 El Domingo de Ramos fue el 30 de marzo.

43 El 11 de abril fue Domingo de Ramos.

44 Una curiosa nota puesta por el notario Pascasio Pérez en su protocolo del año 1809, nos da cuenta de la entrada de los franceses en la ciudad: «*En 10 de Enero de 1809 entraron en Zamora las tropas Francesas a las 11 y media de su mañana (sic) después de 4 días de sitio*». AHPZa, Notariales, leg. 2812-B, f. 407.

45 Dicha carta pastoral, dado que era de gran importancia para los intereses franceses, fue publicada en la *Gaceta de Madrid*, nº 21, pp. 135-136, el sábado 23 de enero de 1809.

En el mes de marzo, la celebración de la onomástica del rey José I Bonaparte, sirvió de nuevo para congraciarse con el invasor desde todos los estamentos ciudadanos, mediante unas grandes fiestas⁴⁶: Salvas de artillería y repique de campanas de todos los templos; desfiles cívicos y militares; misa solemne presidida por el obispo y Te Deum de acción de gracias; luminarias y fuegos artificiales; cena de gala y bailes de sociedad.

El obispo, siguiendo la línea de su carta pastoral, no dudo en hacer una homilía «recordando a sus feligreses las obligaciones de sumisión y respeto a su Soberano, el amor a la tranquilidad y al trabajo, y la fraternidad que debe reinar entre ellos y las tropas francesas, de cuyo buen orden y disciplina tienen repetidas pruebas». Por su parte las autoridades francesas pusieron en libertad a numerosos detenidos⁴⁷. La consecuencia más inmediata de estas actuaciones fue que la Semana Santa se desarrollara con total normalidad⁴⁸.

El decreto de 18 de agosto de ese mismo año por el que se suprimían todas las órdenes religiosas, si parecía suponer un grave peligro para la Semana Santa Zamora, pues tanto la tanto la Vera Cruz de Penitencia como la antigua del Ecce Homo estaban establecidas en los conventos de franciscanos y dominicos, pese a que a la vez se estableciese la conservación de todos los bienes de esos conventos in situ⁴⁹; o que, tres días después, se decretase que los arzobispos y obispos pudiesen establecer que sus templos siguiesen abiertos al culto⁵⁰.

Como ya hemos señalado, aunque la cofradía de la Santa Vera Cruz de Penitencia tenía su sede oficial en los conventos de San Francisco y de Santo Domingo, desde donde salía en años alternos, y mantenía los tableros de sus pasos, la realidad es que su ubicación oficiosa era la capilla de San Miguel de la iglesia de San Juan de Puerta Nueva, al menos desde mediados del siglo XVIII.

46 *Gaceta de Madrid*, nº 95, pp. 467-468. Miércoles 5 de abril de 1809.

47 *Ibidem*.

48 Fue Domingo de Ramos el día 27 de marzo.

49 *Gaceta de Madrid*, nº 234, 21 de agosto de 1809, pp. 1043-1044.

50 *Gaceta de Madrid*, nº 236, 23 de agosto de 1809, p. 1052.

Más problemática podría ser la situación Tercera Orden de Penitencia que se encargaba de la procesión de la Borriquita, sita en el convento franciscano. Las tropas francesas una vez decretada la exclaustación, lo ocuparon para alojar una parte de sus tropas, mientras que la iglesia del de Santo Domingo permaneció abierta al culto.

El duro ataque a Zamora, con el propósito de recuperar la ciudad, realizado por el denominado *Ejército de la Izquierda*, el 1 de octubre, con la ocupación de los conventos de los dominicos y de los descalzos, desde donde atacaron las murallas, supuso un nuevo jalón en la represión a la ciudad (Largo Martín 2020: 58-60).

Como consecuencia de este ataque, inmediatamente comenzó la demolición total del convento de los descalzos, situado frente a la puerta de Santa Clara, pues representaba un serio peligro para la defensa de la ciudad; y la parcial del de los dominicos, conservando la iglesia, por la amenaza que presentaba para la protección de la muralla en el lado norte de la ciudad (Largo Martín 2020: 58-60).

La actuación de fray Manuel Rodríguez, logrando sacar alguna imagen del convento y dando órdenes a alguno de los obreros que estaban procediendo al derribo, ocasionó que, el 14 de octubre, el comandante de la plaza prohibiera la entrada de cualquier persona en el recinto conventual y, sin duda, su arrasamiento (Largo Martín 2020: 58-60).

Pese a estos hechos y al odio creciente de los zamoranos hacía las tropas francesas, la Semana Santa se siguió desarrollando con una cierta normalidad en los años siguientes.

Los cambios fundamentales fueron que la cofradía de la Cruz de San Frontis, por el casi arrasamiento de la ermita en que tenía su sede tuvo que llevarlas a cabo desde la iglesia parroquial de dicho arrabal⁵¹ (Casquero Fernández 2018: 1174); por su parte la Santa Vera Cruz de Penitencia, dejó de efectuar sus procesiones desde los conventos franciscano y dominico, para efectuarlas desde la iglesia de San Juan de Puerta Nueva⁵².

La Tercera Orden de Penitencia, destruido el convento de San Francisco por los franceses y habiéndose trasladado su comunidad al de Santa Marta hasta que en 1831 en que se concluyó la reedificación, sacó su procesión de la capilla de la Concepción,

51 AHDZa, Secretaría de Cámara, caja 163.

52 La procesión se iniciaba un año en el convento de San Francisco y concluía en el de Santo Domingo; y al año siguiente hacía el recorrido inverso. Desde el siglo XVIII, tenía capilla en la iglesia de San Juan de Puerta Nueva.

perteneciente a monjas franciscanas, y de ésta volvió a salir desde 1835, en que fueron exclaustros los frailes. En 1838 se trasladó al convento de Descalzas de Corpus Christi, y de allí pasó después a la parroquia de la Magdalena (Fernández Duro 1883, IV: 266).

La salida definitiva de las tropas francesas de la ciudad, el 31 de mayo de 1813, podía hacer creer que vendría la tranquilidad definitivamente a la Semana Santa, pero no fue así⁵³.

Tras la finalización de la guerra, la Semana Santa tomó un nuevo impulso. El sermón del Descendimiento de la Cofradía del Santo Entierro fue autorizado nuevamente en 1814, tras la correspondiente solicitud de la cofradía y petición de informes, que por otra parte no fueron muy positivos, sobre todo el del párroco de San Antolín y San Esteban (Ferrero Ferrero 2012: 69)⁵⁴:

El ynfrascripto párroco de dichas yglesias, en cumplimiento del decreto anterior, expone que por las muchas yrreverencias que en dicha yglesia se cometían en la celebración de la expresada función como también [otros] daños y perjuicios que resultaban a la yglesia. Los señores obispos de ésta tuvieron a vien el prohibir el mencionado Descendimiento. No obstante, el párroco está pronto a obedecer los preceptos superiores, confiando en el celo del señor provisor, que, asistiendo a la solicitud de dicho mayordomo, obligue a dicha cofradía a la responsabilidad de los daños que se sigan a mi yglesia de dicho acto, como también el que haya de evitar toda yrreverencia en la casa de Dios, tomando todas las precauciones necesarias.

En conciencia no deve permitirse por los señores superiores el referido Descendimiento por los escándalos que he notado en la yglesia así en el años.

La Tercera Orden de Penitencia mando hacer una mesa para el paso de la Borriquita, en 1816, que sustituiría a las antiguas andas (Fidalgo González 2018)⁵⁵

53 Las tropas francesas abandonaron por primera vez la ciudad el 29 de agosto de 1812, pero regresaron dos meses después, en los primeros días de noviembre. Los franceses minaron el arco central del puente de la ciudad en agosto de 1812, sin volarlo; cosa que hicieron los ingleses el día 4 de noviembre de ese año, ante la inminente nueva ocupación de la ciudad: «*El 4 de noviembre de 1812 un ingeniero inglés voló la bóveda central... Al año siguiente se habilitó un paso provisional de madera*» (Chías y Abad 2004: T. I 90).

54 AHDZa, Parroquiales. Parroquia de San Esteban, Visitas 1530-1882, f. 338r-v.

55 Durante mucho tiempo se pensó que ese año se había realizado un nuevo paso. Fidalgo González ha puesto de relieve lo señalado y, tras haber participado en la restauración del grupo escultórico, ha llegado a la conclusión que es obra de José de Lara Domínguez, que trabajó en Zamora entre 1712 y 1716 (2018).

La Vera Cruz realizó en 1818 un nuevo vestido para el Ángel de la Oración del Huerto; y dos años más tarde llevó a cabo uno de los proyectos más importantes de principios del siglo XIX: La construcción un paso que representase la Santa Cena, pues como señaló Ildefonso Bugallo, oficial de la hermandad, «falta en ella el principal paso de su instituto, cual es el de la Cena que jamás se ha conocido en esta cofradía». El encargado de realizarla fue el escultor Blas González, quien cobró por ella 4.455 reales (Casquero Fernández 2009: 106-107).

El Santo Entierro emprendió la restauración de sus pasos, centrándose fundamentalmente en los de Longinos, el Descendimiento y el Descendido, como consecuencia del gran número de figuras en cada uno de ellos y su deterioro por el gran peso que tenían (Ferrero Ferrero 2012).

La Congregación de Nazarenos también puso un cuidado especial en la restauración de sus grupos escultóricos; pero su obra principal fue la sustitución, en 1814, de las simples cruces de piedra que marcaban sus estaciones por otras de gran calidad (Casquero Fernández 2001: 49 y 90)⁵⁶.

El Trienio Liberal, a diferencia de otras ciudades, no tuvo grandes consecuencias en la Semana Santa zamorana. Así, por ejemplo, en Sevilla, el Lunes Santo de 1820, el Ayuntamiento publicó un bando en que se señalaba que, en virtud de lo legislado por el Consejo de Castilla en 1777, las procesiones no podían salir de madrugada ni recogerse de noche, lo que supuso que todas las hermandades decidieran no llevar a cabo las procesiones, como ya había hecho la Borriquita el Domingo de Ramos. Y al año siguiente las autoridades políticas prohibieron taxativamente y por tiempo indefinido que se celebraran procesiones en la calle; prohibición que siguió activa hasta 1825 (Chaves Rey 1825)⁵⁷.

En Zamora no hay constancia de que las autoridades pusieran trabas a las procesiones y mucho menos que intentarían prohibirlas. Sin embargo, cuando en 1836 los liberales volvieron a llegar al poder si se produjeron esos intentos. Casquero Fernández ha señalado como, en la Junta General de la Congregación de Nazarenos de ese año, se leyó un oficio del obispado en que se daba cuenta del bando del gobernador civil por el

56 Dichas cruces marcaban en lugar en que, en su momento, los Patronos de la «Casa Santa» había levantado unos «pasos» que, en 1779, mandó derribar el obispo ante su mal estado.

57 Recientemente Julio Mayo ha publicado un trabajo que sigue casi linealmente el de Chaves Rey citado (2020).

que prohibía la «reunión de muchas personas», esperando que no se hiciera la procesión de la madrugada del Viernes Santo. Aunque inicialmente se decidió acatarlo, tras una reunión con el gobernador, se acordó celebrar la procesión en la forma que habían impuesto las autoridades civiles: los cofrades irían descubiertos y se salida se retraba a las siete de la mañana (2001: 95).

En 1837 se volvió a repetir la prohibición, acordando la Cofradía no realizar la procesión, aunque finalmente, y tras diversas negociaciones, se llevó a cabo de forma tradicional, aunque retrasando su salida dos horas (Casquero Fernández 2001: 95)⁵⁸.

Este período es casi coincidente con la prohibición de inhumación en las iglesias y la creación de un cementerio a gran distancia de la ciudad, lo que iba a crear un grave problema a las cofradías, que tenían como uno de sus fines el acompañar el cuerpo de los hermanos difuntos en sus entierros. Algunas de ellas cambiaron hasta el nombre de su junta de gobierno, que pasó a denominarse *Junta de entierros y demás servicios* (Ferrero Ferrero 2012: 477).

Las desamortizaciones del siglo XIX tuvieron un largo desarrollo y diferentes consecuencias para las cofradías desde la de Canga Argüelles hasta la de Madoz, pasando por la del Trienio Liberal, la de la restauración de la anterior, la de Mendizábal y la de Espartero (Burrieza Mateos 1996).

Díez Espinosa, en relación con el proceso desamortizador, no señala datos concretos para cada cofradía, limitándose a indicar prácticamente los del conjunto de toda la provincia en que se vieron afectadas 1.592'5 hectáreas con un valor de 998.773 reales (1989: 101). La desamortización que más afectó a las cofradías fue la de Mendizábal, y sí podemos hacer un cálculo bastante preciso de lo que afectó a las de Semana Santa.

Una de las más perjudicadas fue la Congregación de Nazarenos. Como ha estudiado Casquero Fernández, la venta de sus bienes comenzó en septiembre de 1841 y se prolongó más de 30 años. Los bienes nacionalizados fueron en su totalidad foros impuestos sobre propiedades urbanas y censos cargados sobre fincas rústicas, cuyo capital sumaba 82.409 reales y producían una renta anual de 2.071 reales. Pérdida que agudizó la crisis económica que padecía, hasta el punto de no poder hacer frente al renuevo de la cera de los entierros (2001: 179-180).

58 En Sevilla, en esos dos años, la situación fue semejante, hasta el punto de que solo hicieron estación de penitencia dos hermandades (González de León 1852: 204).

La Vera Cruz por la supresión de los ingresos que le producían los censos y foros tuvo unas pérdidas en sus rentas de cerca de 2.600 reales anuales. La cofradía del Santo Entierro no se vio afectada porque carecía de rentas y sólo se mantenía mediante las cuotas de los hermanos y las donaciones (Ferrero Ferrero 1987); e indudablemente la de Nuestra Madre de las Angustias, que se encontraba disuelta, aunque se seguía realizando su procesión, no existía oficialmente (Ferrero Ferrero y Martín Márquez 2012). De las restantes cofradías de Semana Santa, por sus escasos bienes, únicamente se vio afectada la de la Cruz de San Frontis que perdió sus fincas rústicas, con una capacidad aproximada a las 35 hectáreas.

El duro golpe de la desamortización fue paliado por las nuevas circunstancias que iban surgiendo desde 1851: la mejora de las comunicaciones por el avance del ferrocarril, que llegó a Zamora en 1864, el inicio del movimiento de viajeros, el desarrollo de un fuerte comercio y el impulso que la burguesía local ofreció a la Semana Santa. Al mismo tiempo se dotan las hermandades de nuevos estatutos, se simplifican y reducen los cultos y funciones religiosas, se realizan procesiones extraordinarias, se crean cofradías auxiliares o de hermanos de paso y se eliminan elementos contradictorios de las procesiones.

Circunstancias que coinciden con el auge creativo de un imaginero autóctono –Ramón Álvarez Prieto–, que fue capaz de plasmar grandes escenas de la Pasión, sustituyendo y aumentando los antiguos grupos escultóricos; con la aparición de una serie de personas al frente de cofradías e instituciones capaces de transmitir a la ciudad la necesidad de apoyar la Semana Santa; y, en ocasiones, con la toma de modelos del exterior a la hora de modernizar los desfiles procesionales.

Es el momento en que las procesiones comienzan a estructurarse como las conocemos: itinerarios, túnicas, pasos, etc. Se tiende a una normalización de los desfiles, lo que obliga, además de la creación de nuevos itinerarios, a la regulación de las paradas o fondos, colocación de cofrades y asistentes en la procesión o ubicación de las bandas de música.

Fruto de esas preocupaciones son los desfiles procesionales actuales, aunque para lograrlo las cofradías tuvieron que hacer grandes esfuerzos no sólo organizativos, sino también económicos, que financiaron mediante cuestaciones, cuotas extraordinarias, rifas, e, incluso, corridas de toros.

De 1857 a 1902, la Vera Cruz de Penitencia incorporaría un paso nuevo; la Congregación y el Santo Entierro sustituyeron cinco grupos escultóricos la primera y seis la segunda y añadieron otros tres y dos nuevos respectivamente; Nuestra Madre estrenó

nueva imagen titular lo mismo que hizo la Resurrección. En tan sólo 45 años se estrenaron 19 pasos. Se perderían dos cofradías –la de Cruz de San Frontis y la de la Cruz del Cuadrado– pero se restauraría la de Nuestra Madre de las Angustias de la mano de los servitas.

Un hecho a destacar en la fase final de este período es la creación, en 1897, de la Junta de Fomento de la Semana Santa, a instancias del alcalde, y que va a reunir a los más importantes estamentos ciudadanos, teniendo como propósito la atracción de turistas mediante la potenciación de la religiosidad, de la austeridad y de los elementos autóctonos, no dudando para ello contratar incluso a los hermanos Lumière para que filmaran las procesiones de 1898.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2002): *La represión de la religiosidad popular: crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada, Universidad de Granada.
- BURRIEZA MATEOS, J. M. (1996): «La documentación generada por los procesos desamortizadores en España: Fuentes para el estudio», en *La investigación y las fuentes documentales de los archivos*. Guadalajara, ANABAD, 1996, vol 1, pp. 106-126.
- CASQUERO FERNÁNDEZ, J.-A. (1984): «Cultura y religiosidad populares: prohibiciones y represión en Zamora en la 2ª mitad el siglo XVIII», *Stvdia Zamorensia*, 1984. pp. 105-136.
- CASQUERO FERNÁNDEZ, J.-A. (2001): *Historia de la Cofradía de Jesús Nazareno, vulgo «Congregación» de Zamora*. Zamora, Diputación de Zamora.
- CASQUERO FERNÁNDEZ, J.-A. (2009): «El Patrimonio Artístico de la Cofradía de la Santa Vera Cruz», en Jaramillo Guerreira, M. Á. y Casquero Fernández, J.-A.: *La Cofradía de la Santa Vera Cruz de Zamora: Historia y Patrimonio Artístico*. Zamora, Cofradía de la Santa Vera Cruz y Diputación de Zamora.
- CASQUERO FERNÁNDEZ, J.-A. (2017): ««Por el bien del Estado y de la Iglesia». Un instrumento de la política ilustrada: El Sínodo de Zamora de 1768», *Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, Anuario 2017*, pp. 175-209.
- CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. (2018): «La diócesis de Zamora en el siglo XIX», en Sánchez Herrero, J. (coord.): *Historia de las Diócesis Españolas, 21. Iglesias de Astorga y Zamora*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 1035-1194.
- CHAVES REY, M. (1895): *La Semana Santa y las Cofradías de Sevilla de 1820 a 1823*. Sevilla.
- CHÍAS NAVARRO, P. y ABAD BALBOA, T. (2004): *Los caminos y la construcción del Territorio en Zamora. Catálogo de puentes*. Zamora, CEDEX/CEHOPU, Instituto de Estudios Zamoranos.

- DÍEZ ESPINOSA, J. R. (1989): Desamortización en la provincial de Zamora. La gran Propiedad. Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo y Diputación de Zamora.
- FERNÁNDEZ DURO, C. (1883): *Memorias Históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*. Madrid.
- FERNÁNDEZ-PRieto DOMÍNGUEZ Y LOSADA, E. (1953): *Nobleza de Zamora*. Madrid, CSIC Instituto Jerónimo Zurita.
- FERRERO FERRERO, F. (1987): *Historia de la Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora*. Zamora, Diputación Provincial de Zamora.
- FERRERO FERRERO, F. (1997): «Manifestaciones externas de religiosidad en la Semana Santa de Zamora en la Edad Moderna», en *Religiosidad Popular en España. Actas del Simpósium*. Madrid, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, T. I, pp. 645-671
- FERRERO FERRERO, F. (2001): *Guía de la Semana Santa de Zamora*. Editorial Semuret, Zamora.
- FERRERO FERRERO, F. (2004): «Cofradías de la Cruz en Zamora en el Siglo XVI». *Papeles del Novelty*, nº 10, pp. 29-34.
- FERRERO FERRERO, F. (2013): *La Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora. 1593-2012*. Zamora, Asociación Cultural La Urna.
- FERRERO FERRERO, F. (2014): *01. Historia de la Semana Santa de Zamora*. Zamora, Junta Pro Semana Santa.
- FERRERO FERRERO, F. y Martín Márquez, A. (2012): *Historia de una devoción. Nuestra Madre de las Angustias de Zamora*. Zamora, Cofradía de Nuestra Madre de las Angustias.
- FIDALGO GONZÁLEZ, L. (2018): «Nuevas investigaciones sobre el antiguo paso procesional de 'La Borriquita'», *Barandales*, pp. 14-17.
- GONZÁLEZ DE LEÓN, F. (1852): *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en esta ciudad de Sevilla, con noticias del origen, progresos y estado actual de cada una, y otros sucesos y curiosidades notables*. Sevilla.
- GRAS Y DE ESTEVA, R. (1913): *Zamora en tiempo la Guerra de la Independencia (1808-1812)*. Madrid.
- JARAMILLO GUERREIRA, M. Á. (2009): «Apuntes para la historia de la cofradía de la Santa Vera Cruz», en Jaramillo Guerreira, M. Á. y Casquero Fernández, J.-A.: *La Cofradía de la Santa Vera Cruz de Zamora: Historia y Patrimonio Artístico*. Zamora, Cofradía de la Santa Vera Cruz y Diputación de Zamora.
- LARGO MARTÍN, M. Á. (2020): «Puesta a salvo del Yacente en la Guerra de la Independencia», *IV Estación*, nº 14, pp. 58-60.
- LORENZO PINAR, F. J. y FERRERO FERRERO, F. (1997): «La conflictividad en torno a las cofradías zamoranas de Semana Santa en la Edad Moderna», en *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Tomo I, Historia. Córdoba, Cajasur, pp. 161-175.
- MAYO, J. (2020): «Semana Santa del Trienio Liberal», *Pasión en Sevilla*, 123, pp. 56-59.
- MORENO PRIETO, Á. J. (1987): «Noticias sobre la procesion y la Cofradía de Resurrección de Zamora», en *I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Zamora, Diputación de Zamora y Patronato Provincial de Turismo, pp. 495-503.
- PÉREZ-BUSTAMANTE, R. (dir.) (1991): *Historia de Zamora*, Valencia, Editorial Prensa Ibérica, T. II.

REFERENCIAS ARCHIVÍSTICAS

AHDZa: Archivo Histórico Diocesano de Zamora.

AHN: Archivo Histórico Nacional.

AHPZa: Archivo Histórico Provincial de Zamora.

DSAS: Archivo de la Cofradía del Santo Entierro de Zamora: Documentos sueltos del Archivo de
Secretaría, ss. XVIII-XX.

LA: Libro de Actas.

LCV Archivo de la Cofradía del Santo Entierro de Zamora: Libro de Cuentas Viejo.

LA FIESTA DE SAN JUAN EN LA CIUDAD DE VALLADOLID

THE FEAST OF SAN JUAN IN THE CITY OF VALLADOLID

Elisabet Fernández González

*Centro de Formación del Profesorado e Innovación Educativa de Valladolid
Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León*

RESUMEN

Este artículo analiza la fiesta de San Juan en la ciudad de Valladolid (España), desde la originaria feria agrícola y la fiesta comunal del barrio que ostenta su nombre a la fiesta oficial, surgida en el comienzo de la etapa democrática. San Juan ha ido reflejando los cambios y el desarrollo de la ciudad hasta mostrar de manera explícita la confrontación sociopolítica existente en el año 2000. Además de los trece barrios que la celebran como su fiesta vecinal, la hoguera de San Juan se enciende en dos espacios festivos diferentes: el espacio oficial propuesto desde el Ayuntamiento y el espacio alternativo autogestionado y proclamado tradicional. En 2007 el Ayuntamiento claudica ante la fuerza de la fiesta paralela y, desde entonces, la Noche de San Juan no ha dejado de crecer en afluencia de participantes de categorías socioeconómicas y generacionales muy diversas, a quienes los organizadores de la Noche dan respuesta multiplicando escenarios musicales variados que confluyen en torno a la hoguera que arde a medianoche en la playa.

Palabras clave: San Juan, Valladolid, fiesta urbana, hoguera.

ABSTRACT

This article analyzes the San Juan festivity in the city of Valladolid (Spain), looking from the original agricultural fair and the communal festivity of the neighborhood that bears its name to the official festivity, which emerged at the beginning of the democratic period. San Juan has been reflecting the changes and development of the city until showing in an explicit way the socio-political confrontation that existed in 2000.

In addition to the thirteen neighborhoods that celebrate it as its own neighborhood festival, the bonfire of San Juan is lit in two different festivity spaces: the official space proposed by the Town Hall and the alternative space self-managed and proclaimed traditional. In 2007 the Town Hall claudicated due to the force of the parallel festival and, since then, the Night of San Juan has not stopped growing in the influx of participants from very diverse socioeconomic and generational categories, to whom the organizers of the Night respond by multiplying the varied musical scenarios that converge around the bonfire that burns at midnight on the beach.

Key words: San Juan festivity, Valladolid, urban festivity, bonfire.

San Juan es la fiesta asociada al solsticio de verano, la celebración más conocida dentro de su ciclo. En la actualidad, el verano se relaciona directamente con las vacaciones y el ocio y, dado que este artículo pretende ser mi pequeño homenaje al que ha sido mi referente en el ámbito de la Antropología Social, el Dr. José Luis Alonso Ponga, creo que no existe fiesta más acorde que esta con su porvenir más próximo de liberación de las obligaciones profesionales y el disfrute del tiempo en su plenitud.

Esta percepción de la fiesta de San Juan como preludio de un tiempo vacacional responde a una concepción muy actual y estrechamente relacionada con el calendario escolar que ha estado vigente durante décadas –aunque en los últimos años estemos viviendo un tiempo de cambio–. La investigación y las conclusiones que voy a desarrollar a lo largo de estas páginas van a situarse en la percepción general que creo que aún prevalece: la fiesta de San Juan celebrada al final del curso escolar, ya como bienvenida al descanso del verano. Es una noche llena de prácticas ancestrales de carácter curativo, profiláctico, adivinatorio, purificador, donde se vive una explosión de energía emotiva y catárquica, de exaltación de la vida y las emociones. En el ciclo litúrgico, el 24 de junio la Iglesia conmemora el nacimiento de San Juan Bautista, considerándose esta celebración de las más antiguas y de mayor significado del mundo cristiano. Desde el punto de vista del ciclo agrario, la llegada de San Juan significaba el cambio de faenas agrícolas y el ajuste de mozos para realizarlas (Alonso Ponga 1982: 80-81). Voy a centrar este artículo en el estudio etnohistórico y etnográfico del desarrollo de esta fiesta en la ciudad de Valladolid desde principios del s. xx hasta la actualidad, ya en los albores de la segunda década del s. xxi.

La investigación etnográfica se ha basado en la observación participante a lo largo de varios años (desde 1997 hasta 2013) y, para la investigación etnohistórica, he recurrido a las fuentes hemerográficas existentes, centrada sobre todo en realizar el expurgo

exhaustivo del diario local *El Norte de Castilla*, en su edición impresa durante el s. xx y hasta 2010 y en su hemeroteca digital hasta el año 2019. A través de sus crónicas se pueden seguir los procesos organizativos, los rituales de celebración y, directa o indirectamente, también las distintas corrientes de opinión de las que se va haciendo eco en cada momento enriqueciendo los datos oficiales; ofreciendo una información de la que carecen las fuentes de carácter institucional (Encinas Rodríguez 2016: 23). Testigo excepcional de la vida cotidiana de Valladolid, es un referente imprescindible para el carácter de esta investigación, interdisciplinar entre la Antropología Social y la Historia.

Valladolid no es comparable con la localidad soriana de San Pedro Manrique y su «paso del fuego»; pero vamos a ver que la celebración tiene también su historia y presenta un gran interés etnográfico en cuanto al reflejo que la fiesta proyecta de la realidad sociopolítica de la ciudad. Hoy San Juan se vive en la ciudad en numerosos espacios diferentes: está la celebración institucional y multitudinaria –con sus luces y sus sombras desde su aparición al inicio de la etapa democrática– y diferentes celebraciones de San Juan en distintos barrios de la ciudad, distribuidos por toda el área urbana y con una gran trayectoria histórica en el caso de su barrio homónimo.

SAN JUAN ANTES DE LA NOCHE DE SAN JUAN. PINCELADAS DE HISTORIA

San Juan se asocia en primer lugar con una feria de carácter agrícola que anuncia la recolección y el verano. Su origen se establece en el privilegio por el que se instauraban en la villa dos ferias francas de quince días que Alfonso X el Sabio otorgó en 1263 a la entonces villa de Valladolid (ampliando la feria que ya existía desde 1156, creada por Alfonso III). Sin ser de las más importantes de Castilla, ambas ferias, fijadas finalmente en San Juan y finales de septiembre, se van manteniendo a lo largo de los siglos (Benassar 1989: 101-108). La «Feria de San Juan» es una feria eminentemente agrícola –de dos días de duración– en la que los labradores se proveen de aperos para hacer frente a la cosecha estival, es el carácter estacional de esta celebración plasmada en el aspecto social (Alonso Ponga 1999: 142-143). Hay momentos, como en el año 1880 durante la alcaldía de Miguel Íscar, en que el Ayuntamiento publicita un programa de actos mucho más completo; pero la ampliación de la feria sanjuanera de intercambio económico a concentración lúdico-festiva no llega a consolidarse. La «Feria de Septiembre» en cambio va creciendo, multiplicando sus actividades, y acaba convirtiéndose en la fiesta mayor de la población (Olcese Alvear 2003: 41-42 y Ortega Zapata 1984: 126-127). En San Juan, la feria de aperos de labranza está colocada en el paseo alto de Las Moreras: trillos, horcas, bieldos, varales, palas, etc.; la feria de ganados que lleva asociada va variando su ubicación a tenor de las reformas urbanísticas que experimenta la ciudad (Fernández del Hoyo 1981: 83-87). En 1942 está en auge, los precios han subido con

respecto a los años anteriores y predomina la ganadería nacional –estamos en pleno periodo de autarquía propiciada por la Guerra Civil y la II Guerra Mundial–. Con el desarrollo económico de los años sesenta se va convirtiendo en feria de maquinaria agrícola; pero pierde importancia y va languideciendo hasta desaparecer, sobre todo tras la inauguración en 1965 de la Feria de Muestras, un recinto que acoge los distintos ámbitos profesionales y donde el sector del campo tiene un gran protagonismo¹.

Por otra parte, el barrio de San Juan, situado en el corazón de la ciudad, honra a su patrón iluminando sus calles y adornando sus negocios y balcones con colgaduras². Se celebra fiesta religiosa: misas desde el alba hasta la solemne de las diez y procesión por la tarde con banda de música, sección de municipales, la participación del vecino Colegio de los Ingleses e incluso asistencia del Consistorio. En 1906 leemos³:

[...] comienzan las fiestas con la inauguración de la fuente instalada en la plaza, el disparo de cohetes y la actuación de una banda de música situada en el templete. Por la noche la verbena tuvo gran animación y concurrencia. De nuevo música en el templete, organillos en las calles, hogueras, un «Tío Vivo», columpios y puestos de churros y buñuelos, rosquillas y caramelos. Las tabernas adornan sus portadas con follaje y bombillas eléctricas y ofrecen limonada y 'morapio'.

Adaptándose a los tiempos y superando distintas vicisitudes históricas, este barrio ha seguido celebrando a su patrón y continúa hoy encendiendo una hoguera, su propia y vecinal hoguera de San Juan⁴.

LA NOCHE DE SAN JUAN EN DEMOCRACIA

Después del largo periodo de dictadura, en 1979 se estrenan nuevos consistorios, es un año de cambios importantes en todo el país. En la ciudad de Valladolid, el Ayuntamiento elegido en las primeras elecciones democráticas constitucionales tiene mayoría

1 «La feria de San Juan», *El Norte de Castilla* (en adelante, ENC), 25.06.1900, página 3, columna 1; «Feria», ENC, 26.06.1934, p.2, c.5; «La tradicional feria de San Juan», ENC, 27.06.1942, p.2, cc.5-7 y «Ferial de ganados», ENC, 25.06.1968, p.2, cc.1-2.

2 «San Juan», ENC, 25.06.1900, p.2, c.2.

3 «Valladolid hace 50 años. 24.06.1906. Las fiestas del barrio de San Juan», ENC, 24.06.1956, p.2, c.3.

4 Notas. Observación participante. Cuaderno de trabajo de campo, 23.06.1998, por la tarde. Pira preparada para la hoguera frente a la iglesia San Juan.

del PSOE y su programa prioriza las cuestiones sociales: fomenta la participación ciudadana potenciando las distintas asociaciones (de vecinos, culturales, juveniles), apoya las fiestas populares de la ciudad (las romerías de San Isidro o el Carmen Extramuros) y organiza otras, bien con el calificativo de la «recuperación» festiva (como los Carnavales) o basándose en el calendario tradicional para adaptarlo a la ciudad: el caso de la Noche de San Juan. Las iniciativas surgen desde la Comisión Municipal de la Juventud, más tarde reconvertida en la Fundación Municipal de Cultura. Esta institución, pese a sus continuos cambios y crisis iniciales, ha coordinado la actividad municipal desde los primeros años en democracia y sigue funcionando en la actualidad (Encinas Rodríguez 2016: 250-253). El apoyo institucional a las distintas manifestaciones festivas no es desinteresado; no hay que perder de vista que, participando en las fiestas –hitos del calendario– se busca adquirir más protagonismo público. En este periodo, la transición democrática, en el que la sociabilidad informal en los espacios públicos va normalizándose después de décadas de control durante la dictadura, el nuevo Consistorio debe promocionarse e irse consolidando en la ciudad y las fiestas ofrecen una magnífica oportunidad para conseguirlo.

La Noche de San Juan en Valladolid empezó celebrándose en los terrenos contiguos del viejo estadio de fútbol José Zorrilla, actual Plaza de Austria, en el propio año 1979, dos meses después de constituirse el primer ayuntamiento democrático constitucional. Según la reseña de *El Norte de Castilla*, los vecinos colaboran ante la demanda de aportar materiales y combustibles para quemar: «aunque la respuesta no es mucha, sí se lograron reunir maderas y tabloneros suficientes para formar dos hogueras». La asistencia es un éxito –se cifra entre ocho y diez mil personas– y el baile llega hasta casi las cinco y media de la madrugada. Ya en esta primera edición hay un intento de lectura de un comunicado por parte de un «grupo homosexual» para difundir la Jornada del Orgullo Gay del domingo siguiente: «Los organizadores de la fiesta les hicieron ver que se trataba de una verbena popular y el grupo guardó su comunicado y se incorporó al festejo». El diario también refleja que durante la celebración no se registran incidentes⁵. Al año siguiente el programa se amplía, en el apartado musical se añade música popular y grupos de rock –además de la verbena– y se convoca un concurso de monigotes entre los que destaca uno que representa al propio alcalde, Tomás Rodríguez Bolaños. Así la práctica carnavalesca tradicional de ruptura del orden establecido se traslada a San Juan, el fin es la expulsión o prevención de males o espíritus, el pelele se construye para ser quemado al llegar la medianoche (Caro Baroja 1979: 63-65 y Caro Baroja 1982: 237). La hoguera se enciende a las once de la noche, y ya muchas personas atienden

5 «Miles de personas en la verbena popular del sábado», ENC, 26.06.1979, p.5, cc.4-5.

el requerimiento municipal para aportar enseres y maderas para el fuego. En la crónica leemos: «El éxito de la convocatoria induce a pensar que el intento de rescatar la verbena popular de la noche de San Juan está logrado, que este festejo, en el solsticio de verano, puede prender más en años sucesivos entre los vallisoletanos»⁶.



Hoguera de San Juan en la playa. Año 2013.

El traslado al escenario del paseo bajo de Las Moreras –conocido como «la Chopera» por los árboles allí plantados– junto a la playa fluvial del río Pisuerga, se produce en 1981. Es la tercera edición de la fiesta «organizada por el Ayuntamiento de Valladolid como viene siendo tradicional»⁷. El cambio de espacio se considera un gran acierto; parece que es el más propio para la fiesta ya que en él confluyen los elementos más importantes que habitualmente se asocian a esta celebración: fuego y agua (además de tierra y aire). El agua presente por el río y el fuego en la hoguera situada en la playa y

6 «La verbena popular de la noche de San Juan fue un éxito», ENC, 26.06.1980, p.5, cc.1-2.

7 «Verbena popular en la noche de San Juan», ENC, 21.06.1981, p.8, c.6 y «Esta noche, verbena de San Juan», ENC, 23.06.1981, p.7, cc.4-5.

encendida con los enseres viejos y la leña que se sigue solicitando a los vecinos. Aportando «lo viejo», lo que sobra, se sigue pidiendo la participación directa y se activa el sentido de renovación, el inicio de un nuevo ciclo. Costumbres purificadoras a través del fuego o el agua que, despojadas de su simbolismo rústico antiguo, conservan algunos de sus principios en la sociedad posindustrial: la destrucción de lo viejo parece asegurar una vida renovada, el contacto con el agua parece fortalecer la salud y la suerte. La sola experiencia estética del fuego junto al agua ya invita a su contemplación y al disfrute, ya incita a gozar, a participar, a emocionarse (Lisón Tolosana 2000: 18-19). Vemos como este nuevo espacio conjuga los elementos principales de la fiesta desde el punto de vista social, estético o antropológico, aunque, desde un punto de vista meramente técnico, no posee la infraestructura necesaria para acoger todo lo que conlleva la celebración de una fiesta con asistencia de un gran número de personas. Ya en 1988 se indica explícitamente que la mayor parte del presupuesto lo gasta la dotación de la instalación eléctrica necesaria y que podría buscarse otro lugar que tuviera esa infraestructura para abaratar los costes; pero es una idea que se desecha apelando a lo descrito más arriba⁸. Más adelante describiremos cómo este aspecto va a volver a cobrar protagonismo y se convierte en el símbolo de una lucha que enfrenta al Consistorio con las asociaciones más reivindicativas y contrarias a su gestión.

La fiesta en 1982 empieza más pronto, a las ocho de la tarde ya se programa un taller de monigotes, caretas y máscaras coordinado por dos grupos de teatro locales, cuyo fin es quemar las producciones que se realizan en la gran hoguera, que se enciende con una gran traca de bombas y cohetes después de que las fanfarrias llegaran hasta la pira de madera «en procesión», seguidos de los monstruos fabricados y la gente coreando la música. Se sigue solicitando la colaboración de los vecinos para conseguir combustible para la hoguera⁹. La crónica ya describe la presencia de familias con niños, matrimonios maduros y, sobre todo, jóvenes; según el diario, unas diez mil personas. Aún no hay barra ni chiringuitos montados. Hay que destacar que se cita «al vigilante», Carlos Daniel Casares, el delegado de la Juventud del Ayuntamiento que está presente «largo tiempo recorriendo la chopera expectante y sereno»¹⁰. En este caso la presencia de autoridades

8 F. Mañoso: «Las actuaciones de la noche de San Juan, limitadas por la escasez de presupuesto», ENC, 22.06.1988, p.9, cc.1-4.

9 «Hoy, verbena-hoguera de San Juan en la Chopera de la playa», ENC, 23.06.1982, p.7, cc.5-6.

10 «Miles de personas acudieron a la playa en la noche de San Juan», ENC, 25.06.1982, p.5, cc.1-4.

en la fiesta se constata no como participantes destacados de la misma, sino como supervisores responsables de su organización y desarrollo.

La planificación de la Noche de San Juan es similar a partir de entonces. En 1984 ya se instalan numerosas casetas de refrescos y bocadillos –se añade la parte de comensalismo a la fiesta– y aparece también la nota reivindicativa que va a caracterizarla desde entonces: diversos colectivos culturales y políticos aprovechan la celebración para publicitar sus demandas¹¹. Cada año se intenta que el espectáculo que rodea la hoguera sea llamativo y diferente aprovechando el río: barcas con gigantes y cabezudos, islas pobladas de brujas y monstruos, géiseres de agua... y también se programan toros de fuego por la Chopera, en pases nocturnos para intentar evitar accidentes. La participación siempre es importante y a veces sorprende incluso a los propios organizadores (como en 1986, año en que la fiesta «cae» en lunes, después de que el domingo se hayan celebrado elecciones nacionales –resaca electoral– y además se esté trasnochando para ver los partidos de fútbol del Mundial que se juega en México¹²).

Los talleres y espectáculos teatrales son sustituidos en 1987 por la música¹³. Los escenarios se multiplican para acoger los más variados estilos musicales: música folk-tradicional, rock, orquestas verbeneras y, a partir de finales de los años noventa, música disco y actuaciones de disc-jockeys¹⁴. Se busca satisfacer todos los gustos y se abre el abanico a todas las edades, el objetivo es que cada persona encuentre su propio ambiente y disfrute de la Noche. La cifra de asistentes se eleva a más de 40.000. En 1993 se añaden más elementos: cuatro fanfarrias, teatro de animación, grupos de danzas y dulzaineros, además de los más de treinta colectivos juveniles y culturales que instalan mesas informativas, bares y chiringuitos en la Chopera. Se habla de «riada de

11 «La hoguera de San Juan, en la Chopera del Pisuerga», ENC, 21.06.1984, p.6, cc.4-5; «De ayer a hoy. Noche de hogueras», ENC, 23.06.1984, p.4, cc.1-2; «Noche de máscaras, noche de San Juan», ENC, 24.06.1984, p.5, cc.4-5 y «Las brujas no encendieron la hoguera de San Juan», ENC, 26.06.1984, p.8, c.5.

12 «Una gran fiesta, con brujas incluidas, para la Noche de San Juan», ENC, 22.06.1985, p.7, cc.4-5 y «Noche de San Juan multitudinaria», ENC, 25.06.1986, p.7, cc.1-3.

13 «Toros de fuego, orquestas y grupos de rock amenizarán la noche de San Juan», ENC, 23.06.1987, p.7, cc.1-6 y F. Mañoso: «Las actuaciones de la noche de San Juan, limitadas por la escasez de presupuesto», ENC, 22.06.1988, p.9, cc.1-4.

14 «Las Moreras afronta el último San Juan antes de la remodelación», ENC, 19.06.1998, p.4, cc.1-2; S. Quintana: «45.000 personas celebrarán la noche de San Juan en la playa de Las Moreras», ENC, 20.06.1998, p.5, c.1-4.

personas que no para, incluso para contemplar el fuego mágico de la hoguera había que hacer cola»¹⁵. Al año siguiente, 1994, se esperan 50.000 personas. El Ayuntamiento deja instalar sesenta chiringuitos y casetas, ha recibido más de 300 solicitudes. Aparece una falla entre las novedades del programa¹⁶. La participación es tan numerosa que los periodistas llegan a decir que «va camino de convertirse en la noche más festiva de la ciudad»¹⁷; para mí, como estudiosa de las fiestas en Valladolid, es una afirmación que corroboro después del trabajo de campo realizado y la visión global del universo festivo vallisoletano, de ahí su elección para el desarrollo de este texto-homenaje a José Luis, la persona que, desde el principio, siempre me ha animado durante mi especialización en esta pequeña parcela de saber.

LA NOCHE DE SAN JUAN BICÉFALA. FIESTA COMO REFLEJO DE LA TENSIÓN SOCIOPOLÍTICA

El año 2000 es un año clave en la celebración de esta fiesta por los incidentes que se registran, con eco en los principales telediarios nacionales por su singularidad. Sin embargo, el conflicto ya se genera el año anterior.

En 1999 la Corporación Municipal decide cambiar el escenario habitual de la noche de San Juan –la playa y sus alrededores, recién remodelados– por el Recinto Ferial, situado junto al estadio José Zorrilla. Para solventar la distancia que separa este lugar del centro urbano, la empresa de autobuses municipal organiza un servicio especial de transporte¹⁸. Las opiniones a favor y en contra se suceden, el recinto del Real de la Feria se ha diseñado como lugar abierto que reúne las condiciones óptimas para acoger eventos: amplio espacio asfaltado que puede congrega miles de personas e instalaciones adecuadas de luz, agua, sanitarias y servicios de asistencia. Desde su construcción, hasta ese entorno se han trasladado los carruseles de feriantes y la Feria de la Gastronomía de las fiestas patronales de la ciudad –instalados hasta ese momento en el barrio de la

15 «Valladolid recibirá el verano con fuego y música», ENC, 19.06.1993, p.10, c.5 y «San Juan llenó la chopera de luz y música», ENC, 25.06.1993, p.12, cc.1-5.

16 J. Bombín: «La noche de San Juan reunirá a 50.000 noctámbulos en la playa de las Moreras», ENC, 21.06.1994, p.10, cc.1-4.

17 «San Juan llenó la chopera» (pie de foto), ENC, 24.06.1994, p.11, c.5.

18 Nota oficial: «La fiesta de la noche de San Juan se traslada de Las Moreras al Real de la Feria», ENC, 17.06.1999, p.8, cc.1-2.

Rubia–, los fuegos artificiales –desde la orilla del Pisuerga– y, por último, el mercadillo dominical, que ha ido cambiando su ubicación en razón de las remodelaciones urbanísticas efectuadas (Cantarranas, Portugalete, Rubia y aparcamiento de Usos Múltiples). Distintos casos que ejemplifican que la decisión municipal del cambio de escenario no es improvisada, que responde a la política que sigue el Consistorio en estos años y que ya se critica por despersonificar el núcleo urbano tradicional y pretender uniformar cualquier manifestación ciudadana al situarlas todas en el mismo espacio; un emplazamiento alejado del centro que no facilita la participación y el disfrute de la fiesta; pero, eso sí, garantiza el derecho al descanso de los vecinos e intenta evitar actos vandálicos en los lugares recién embellecidos¹⁹. Curiosamente, el año anterior a esta decisión, 1998, la Policía Local destaca en su informe el «especial grado de civismo» de la celebración, en la que no se registra ningún desperfecto de importancia²⁰. En el año 1999 se viven dos fiestas multitudinarias en la ciudad, puesto que la gente acude tanto al nuevo recinto convertido en el oficial de la celebración como a la playa, como protesta por el cambio o por simple desconocimiento del mismo. Hay un amplio dispositivo policial; pero la fiesta se desarrolla de manera tranquila²¹.

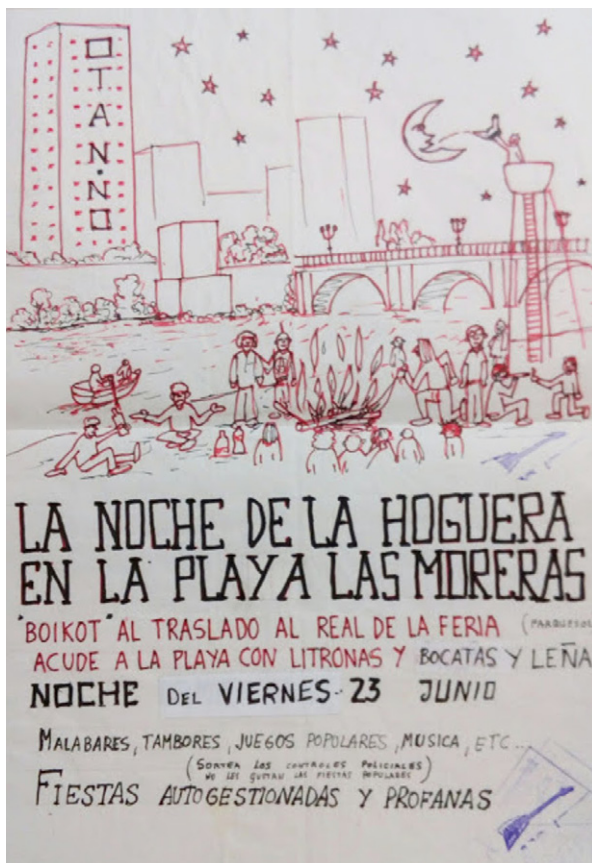
El conflicto se hace patente en la siguiente edición, puesto que días antes aparecen carteles y panfletos por las zonas de bares de la ciudad en los que se alienta a celebrar una fiesta alternativa y se anima a acudir a la playa con litronas, bocatas y leña para vivir la Noche en su espacio habitual. Desde el Consistorio se insiste en que este festejo no cuenta con autorización y advierte de que varias dotaciones policiales vigilarán que no se enciendan hogueras y no se produzcan destrozos en el entorno. «Sortea los controles policiales, no les gustan las fiestas populares», concluyen los promotores de esta iniciativa, agrupaciones juveniles y culturales de izquierdas apoyadas por algunos sindicatos y partidos políticos²². Esgrimen una única razón para alentar el «boikot»: en

19 M. Rodicio: «De ayer a hoy. A la hoguera en autobús», ENC, 17.06.1999, p.4, cc.1-5; «El PSOE rechaza el traslado de la fiesta de San Juan al Real de la Feria», 19.06.1999, p.3, cc.1-3 y «Los vecinos del centro recogen firmas en apoyo al traslado de la hoguera», ENC, 22.06.1999, p.4, cc.1-4.

20 S. Quintana: «San Juan concluye con dos quemados graves y varios intoxicados por alcohol», ENC, 25.06.1998, p.7, cc.2-4.

21 J.B.: «El traslado de la Noche de San Juan al Real de la Feria restó afluencia de público», ENC, 24.06.1999, pp.2-3, cc.1-5.

22 Según declaraciones públicas del Alcalde, solo una formación política es responsable de esta fatídica noche: Izquierda Castellana, que tradicionalmente está contra el sistema. Además, aparecen citados:



Cartel original de la convocatoria del año 2000. Hecho a mano. Biblioteca Antorchas (Pajarillos). Fuente: <https://valladolorentodaspartes.blogspot.com/2018/06/valladolid-por-la-memoria-la-fiesta-y.html>.

el espacio oficial elegido se pierde el ingrediente popular y tradicional de la fiesta: el agua y la arena. Mientras en el Real de la Feria se instala el espacio de celebración como se ha descrito en ediciones anteriores –un gran escenario de música patrocinado por el Ayuntamiento y la cadena de radio *Los Cuarenta Principales*, chiringuitos y casetas de feria, además de la hoguera–, en la playa se ofertan malabares, juegos populares y guitarras²³. Y la noche de San Juan vive dos celebraciones radicalmente distintas: la fiesta discotequera oficial con público principalmente juvenil en el Real de la Feria y la fiesta alternativa, que empieza con fuerte vigilancia y termina con cargas policiales en Las Moreras,

donde agentes municipales y nacionales, con porras y escudos, reparten golpes, reciben pedradas y se reviven imágenes de otra época que muchos de los allí presentes solo conocíamos de oídas²⁴.

PSOE, Grupo Municipal Izquierda Unida, Tierra Comunera, Candidatura independiente, Partido Comunista de los Pueblos de España y los sindicatos CGT y CCOO.

23 E. García de Castro: «Una fiesta alternativa tomará Las Moreras en San Juan pese a la oposición del Ayuntamiento», ENC, 20.06.2000, pp.2-3, cc.1-5.

24 «La Policía carga en Las Moreras», ENC, 24.06.2000, portada, cc.1-4; E. García de Castro: «A palos

El Ayuntamiento moviliza una treintena de agentes municipales y una Unidad de Intervención de la Brigada de Seguridad Ciudadana del Cuerpo Nacional de Policía ante la previsión de incidentes, después de denegar el permiso para la fiesta, lo que se interpreta desde el principio como el deseo de demostrar su fuerza frente a otras soluciones más dialogadas. Desde primeras horas de la tarde colocan vallas a lo largo de todo el perímetro de la playa con el objetivo de impedir el acceso a la arena y evitar la celebración alternativa que, se insiste, no cuenta con la autorización del Consistorio. Reproduzco la nota de mi observación participante:

Noche de San Juan, año 2000. He ido paseando hasta la playa, a dar una vuelta. No me ha gustado el ambiente, no estoy acostumbrada a ver a policía desplegada luciendo cascos, escudos y porras en la mano. Tampoco muchos coches y furgones con las rejillas elevadas protegiendo sus cristales. Son imágenes que asocio a otros lugares, que afortunadamente solo veo a través de la televisión. Me he decidido por la playa, no por el Real, porque es el lugar habitual, porque me gusta el espacio natural y no soy de grandes concentraciones de música discotequera; prefiero los pequeños grupos, la sensación de pisar arena y la comodidad del acceso a pie, sin depender de coche o autobús. Pero no me he quedado mucho tiempo. La prudencia y la educación recibida me instan a abandonar el lugar. La fiesta y la represión no conjugan bien, según mi punto de vista, aunque muchas veces vayan de la mano como máximo reflejo de una situación latente de confrontación social más o menos pública y conocida²⁵.

En el paseo bajo de Las Moreras se vive lo que se define como una «batalla campal»: Los agentes policiales «protegidos con cascos y escudos y armados con porras, se enfrentaron a cerca de sesenta personas que lanzaron piedras y botellas llenas de arena y gasolina. Hasta las dos de la madrugada, la playa no recobró la tranquilidad»²⁶.

Una secuela de heridos, cuatro detenidos y múltiples destrozos en el mobiliario urbano que ahonda el enfrentamiento entre el partido en el poder, que se justifica aludiendo a la «premeditación, la nocturnidad y la alevosía» de los hechos, y los miembros de la oposición política, que piden la dimisión del Alcalde como último responsable de

en San Juan», ENC, p.4, cc.1-5 y R.T.: «Magia y baile en Parquesol», ENC, 24.06.2000, p.5, cc.1-5.

25 Notas. Observación participante. Cuaderno de trabajo de campo, Chopera, noche de San Juan, 2000.

26 E. García de Castro-N. Caballero: «La batalla campal de Las Moreras deja una secuela de 41 heridos y 4 detenidos», ENC, 25.06.2000, pp.2-5, cc.1-5.

los disturbios vividos junto a la del Delegado del Gobierno²⁷. Los sucesos saltan al panorama nacional, la noticia es relatada por las principales cadenas de televisión en sus informativos y llegan al Parlamento: una diputada socialista presenta al ministro del interior una pregunta sobre la actuación de la Policía Nacional durante los incidentes²⁸. En la ciudad se suceden demandas de los ciudadanos por agresión policial, denuncias de la Policía municipal por haber sido empleados en asuntos para los que no tienen ni la preparación ni los medios necesarios, opiniones y debates. La respuesta de los organizadores de la fiesta de Las Moreras es formar una plataforma ciudadana, denominada Asamblea Ciudadana contra el Fascismo y la Represión, y convocar una manifestación «reivindicativo-festiva» para dos semanas después, el 15 de julio, en la propia playa²⁹. Por otro lado, la asociación de vecinos San Benito-Zona Centro instala una mesa para recoger firmas en apoyo a la actuación del Alcalde y la Policía³⁰. Finalmente, el Tribunal Superior de Justicia rechaza el recurso de los organizadores contra la denegación del acto y avala la facultad del alcalde para prohibir la fiesta en Las Moreras sin vulnerar el derecho fundamental de reunión, aludiendo a «motivos de seguridad e inadecuación del recinto»³¹. El eco de las actuaciones judiciales de unos y otros va a tener una larga resonancia en la ciudad³².

27 «La noche de San Juan deja una secuela de 41 heridos y 4 detenidos», ENC, 25.06.2000, port., cc.1-4 y «70 personas fueron atendidas por agresión en la Noche de San Juan», ENC, 27.06.2000, portada, cc.1-4. En cifras publicadas se citan, evidentemente, los casos registrados por recibir atención hospitalaria o presentar denuncia; damos por hecho que el número de contusionados fue más numeroso.

28 «El alcalde dice que estudiará 'con objetividad' si autoriza el acto del 15 de julio en la playa», ENC, 30.06.2000, p.8, cc.3-4.

29 J. Moreno: «15 ciudadanos presentan demandas por agresión policial en Las Moreras»; F. Bravo: «Policías municipales denuncian que fueron sometidos a un grave riesgo» y E. García de Castro: «Los convocantes de la fiesta de Las Moreras inician una campaña contra el alcalde», ENC, 26.06.2000, pp.5-6, cc.1-5.

30 «Los organizadores de la fiesta de Las Moreras convocan una manifestación el 15 de julio», ENC, 29.06.2000, p.8, cc.1-5.

31 «Los jueces avalan la facultad del alcalde para prohibir la fiesta en Las Moreras», ENC, 01.07.2000, portada, pp.2-3, cc.1-5.

32 J.C. León: «El Ayuntamiento dice que no vulneró el derecho de reunión en Las Moreras», ENC, 28.06.2000, p.4, cc.1-5; J. G. Calzada: «El alcalde dice que atacaron a los policías cuando ya se retiraban de

El editorial de *El Norte de Castilla* nos ofrece diversos planos de reflexión que compartimos. Por un lado, que la autoridad está legitimada para imponer, incluso de manera coercitiva, las decisiones que adopte legalmente y, por otro, que el ejercicio del poder legítimo debe exigir un derroche constante de moderación y templanza y que, cuando el conflicto se hace inevitable, no necesariamente debe restablecerse el imperio de la ley con formas de desafío si existen otras alternativas menos contundentes³³. La reafirmación de la autoridad a través de la demostración de poder se vive también en otros aspectos de la vida ciudadana y eleva el clima de confrontación ideológica entre los partidarios de una y otra alternativas políticas. El tono beligerante del alcalde va subiendo y algunas decisiones van acentuando el enfrentamiento entre los colectivos sociales de la ciudad; destacamos aquí sobre todo la organización de las fiestas, donde se prioriza el mantenimiento del orden y el respeto al descanso de los vecinos más que la celebración en sí³⁴. En este estudio se ve esta situación en el intento de traslado del escenario de la fiesta de San Juan; pero durante estos años aparecen múltiples episodios que muestran la polarización vecinal y la falta de consenso en temas sociales. Un ejemplo representativo es el surgimiento de Asociaciones Vecinales paralelas a otras asociaciones ya existentes –pero de signo contrario al del Consistorio–, que originan casos curiosos como la duplicidad de la organización de las fiestas de un barrio (que las dos asociaciones en liza dicen cuidar y defender), o la coincidencia de actos lúdicos programados el mismo día en la misma plaza neurálgica: Delicias, Vadillos, Rondilla³⁵, actuaciones que van caldeando

Las Moreras», ENC, 4.07.2000, p.3, cc.1-4; J. M. Cillero: «500 personas expresan en la Plaza Mayor su repulsa por la carga policial de Las Moreras», 05.07.2000, p.11, cc.1-4 y J. Sanz: «El Ayuntamiento se persona como acusación particular por los incidentes de Las Moreras», ENC, 06.07.2000, p.5, cc.1-4.

33 «Editorial. Fiesta y violencia», ENC, 25.04.2000, p.31, cc.1-5.

34 Un testimonio recogido en la sección del Teléfono del Lector me parece representativo de la filosofía que prevalece, en él se hace referencia a que si el alcalde lo fuera de Pamplona sacaría los toros del centro porque manchan mucho y estropean el mobiliario y, que si lo fuera de Valencia, quemaría las fallas en un descampado para evitar a los vecinos las molestias del ruido y el humo. San José, María Ángeles: «Teléfono del lector. San Juan», 25.06.1999, p.4, c.2.

35 «La Rondilla recurre el reparto de subvenciones a colectivos vecinales», ENC, 18.06.1999, p.5, cc.1-2; E.G.C.: «Enfrentamiento vecinal en Las Delicias por la organización de las fiestas», «Dos verbenas a la vez», ENC, 25.06.2000, p.15, c.5; C. Ocaña: «Un barrio, dos fiestas», ENC, 08.07.2000, p.6, cc.1-5 y F. Mañoso: «La asociación Entreparkes inaugura las fiestas de Parkesol con la división de los vecinos», ENC, 23.06.2001, p.8, cc.1-3.

el ambiente político, acentúan cada vez más la fractura social y se desarrollan al mismo tiempo que la situación que ahora analizamos.

La Noche de San Juan a partir de 2001 se celebra en los dos escenarios descritos. La oficial en el Real de la Feria, donde se contratan artistas consagrados³⁶ y una oferta variada de rock, verbena y ritmos electrónicos con chiringuitos de comida y bebida. La fiesta alternativa en la Chopera y la playa, con rock local, malabaristas, teatro y barras que ofrecen bebida en vasos de plástico³⁷. La Asamblea Ciudadana Contra la Represión, agrupación que promueve el festejo, lo publicita con el lema: «Que nadie nos diga cómo divertirnos»³⁸. La asistencia de público al Real se cifra en más de 10.000 personas –con ambiente principalmente juvenil– y en Las Moreras, el escenario alternativo, se citan unas 8.000 de todas las edades, según cifras que nos ofrece el diario. La fiesta se desarrolla sin incidentes reseñables³⁹. El cisma se ha consolidado los años siguientes⁴⁰. La división de carácter ideológico no impide la diversión, hay miles de personas en ambos escenarios, muchas de ellas ajenas a las trifulcas políticas; sin embargo, el número total de participantes se ha reducido. En 2004 el Ayuntamiento avisa un día antes de la fiesta a la Asamblea Ciudadana contra la Represión de que tiene prohibido instalar barras de bar en el espacio de la playa. Hay veintitrés chiringuitos de bares y asociaciones afectados, se considera de nuevo una provocación de la Alcaldía y los puestos funcionan; pero

36 Ariel Rot en 2001, David Civera en 2002, Camela y Naím Thomas en 2003, Mägo de Oz en 2004, Carlinhos Brown en 2005 (de pago y trasladado desde la plaza de toros en el último momento), La Guardia, La Frontera y Los Rebeldes en 2006.

37 E. García de Castro: «El rock alternativo de Las Moreras competirá con Ariel Rot en San Juan», ENC, 16.06.2011, p.5, cc.1-4.

38 «La hoguera alternativa en Las Moreras contará con un seguro de cien millones», ENC, 21.06.2001, p.10, cc.1-2.

39 G. Arranz: «Más de 10.000 personas vieron la hoguera en el Real de la Feria» y F. Mañoso: «Las Moreras vuelve a recobrar protagonismo en San Juan», ENC, 24.06.2001, pp.4-5, cc.1-5.

40 J. Sanz: «Miles de personas se solidarizan con la plantilla de Fontaneda en Las Moreras»; L. J.M.: «El cantante David Civera llenó el Recinto Ferial», ENC, 24.06.2002, pp.2-3, cc.1-5; J. Asua: «San Juan bicéfalo», ENC, 24.06.2003, pp.4-5, cc.1-5 y V. Redondo: «Dos jóvenes sufren quemaduras de diversa consideración en las hogueras de San Juan», ENC, 25.06.2003, p.11, cc.2-5.

la sanción del Consistorio está presente, la tensión permanece⁴¹. Se habla del botellón más multitudinario de la ciudad; pero de ambiente apacible y, eso sí, cauce de protesta anual contra las actuaciones del alcalde, en estos años sobre todo la conocida como «ordenanza antivandalismo»⁴². Esta situación de confrontación descrita no se traduce en descontento social generalizado, una encuesta realizada por el periódico refleja que la labor del equipo de gobierno del PP, liderada por F. Javier León de la Riva, es respaldada en 2005 por una mayoría de los encuestados, mientras que la oposición no tiene demasiados apoyos⁴³.

El espacio alternativo de Las Moreras ya es el punto de reunión masivo en 2006, unas 2.500 personas acuden a la fiesta oficial del Real de la Feria frente a las cerca de 20.000 que describe el periódico en la playa⁴⁴. El presupuesto oficial es de 70.000 euros frente a los 7000 de que disponen los 17 colectivos que organizan la Noche de San Juan paralela, con música independiente y ambiente desenfadado. En la zona los Servicios de Limpieza recogen 29 toneladas de residuos en unas dos horas⁴⁵. Continúan las voces a favor de la fiesta en este espacio y en contra de la actuación municipal; pero la tensión social se ha relajado en gran parte, puesto que empiezan a priorizarse otros asuntos además del espacio de celebración, como la limpieza de la basura generada por la fiesta.

41 «El Ayuntamiento prohíbe instalar barras de bar en la fiesta de Las Moreras», ENC, 23.06.2004, p.4, cc.4-5; V. Vela: «El alcalde multa a los colectivos y bares por las barras de la playa», ENC, 24.06.2004, pp.2-3, cc.1-5 y V. Vela: «Cruz Roja atendió a menores de quince años por abuso de alcohol en San Juan», ENC, 25.06.2004, p.5, cc.1-3.

42 J.S.: «Miles de jóvenes reivindican la hoguera en Las Moreras», ENC, 24.06.2005, p.3, cc.3-5.

43 J. Asua: «Barómetro de El Norte. Política Municipal. Los ciudadanos aprueban la gestión del PP y suspenden a la oposición», ENC, 25.06.2005, p.5, cc.1-5.

44 V. Vela: «El Ayuntamiento pierde su apuesta frente a la fiesta alternativa de Las Moreras», ENC, 24.06.2006, pp.2-4, cc.1-5.

45 El operativo del Servicio de Limpieza merece ser desgornado en cifras: Veinte peones, un capataz y ocho conductores, además de dos equipos de eliminación de pintadas. Un tractor, dos camiones recolectores, una pala excavadora, un camión de retirada de escombros, una máquina de escombros y una de limpieza, un tanque de riego y un camión de recogida de escombros. V.G. Izquierdo: «Limpieza retira de Las Moreras 29 toneladas de basura», ENC, 25.06.2006, p.5, cc.1-5. En 2010 esta operación de limpieza se cifra en unos 14.000 euros. J.S.: «Limpieza retira 30 toneladas de basura de la zona de Las Moreras», ENC, 25.06.2010, p.6, cc.1-5 y «49 operarios de Limpieza y Parques y Jardines trabajan desde primera hora en la zona de Moreras», 24.06.2016, 10:17h, hemeroteca digital (en adelante: hem.dig.).



Playa del río Pisuerga. Corros de amigos al atardecer. Noche de San Juan. Año 2013.

VUELTA A UN ÚNICO ESPACIO DE CELEBRACIÓN: LA PLAYA

En 2007 la novedad es que Las Moreras vuelve a convertirse en el único escenario donde se celebra a nivel municipal la noche de San Juan, siete años después de los graves incidentes descritos. Los grupos que componen la Asamblea Ciudadana contra el Fascismo y la Represión y el Ayuntamiento, después de reuniones y declaraciones encendidas en las semanas previas, llegan a un acuerdo: unos reconocen la potestad del Consistorio para la organización del festejo y los otros el legítimo derecho a reunirse, instalar barras y mostradores y organizar actos y conciertos complementarios a los del «programa oficial». De acuerdo al talante del edil, nunca se reconoce la vuelta como una rectificación; pero es constatable que el Recinto Ferial ha ido perdiendo afluencia año tras año mientras que la asistencia a la playa no ha dejado de aumentar⁴⁶.

46 J. Asua: «El alcalde devuelve San Juan a Las Moreras y excluye de la fiesta a los grupos alternativos», ENC, 07.06.2007, pp.2-3, cc.1-5 y «El alcalde rectifica y devuelve la fiesta de San Juan a la playa de Las Moreras siete años después de prohibirla», *El Mundo de Valladolid*, 07.06.2007, p.2, cc.1-5.

Después de la escisión de los siete años anteriores, en la ciudad vuelve a arder una única hoguera⁴⁷. La afluencia se dispara, unas 70.000 personas, según cálculos de la Fundación Municipal de Cultura recogidos en el diario, frente a los 45.000 del último año, sumando los dos espacios existentes. Sobre la playa se organiza un macrobotellón con miles de jóvenes sentados en corros con bebidas, picoteo y, en algunos casos, pequeños fuegos en el centro, encendido no tanto con maderas sino con los apuntes del curso que termina⁴⁸. La fiesta transcurre sin incidentes, se habla de 88 atendidos (cortes, quemaduras, torceduras, contusiones... siete de ellos por intoxicaciones), cifra similar a la de un fin de semana normal⁴⁹. La opinión generalizada es que la decisión es acertada, que había que claudicar y reconocer la costumbre y la tradición⁵⁰. Según Ariño (1992), la fiesta ha sido utilizada desde siempre para afirmar prestigios, exaltar poderes y mantener el orden establecido en la comunidad. Por ello es comprensible el interés de la práctica política por las fiestas y los intentos de apropiación partidista que surgen. Pero las fiestas perduran en la medida en que pueden expresar los valores de un tiempo y de un grupo humano, mientras su lenguaje simbólico sirve para comunicar y conjurar los miedos y las esperanzas de una sociedad. Si su carácter permanece ambiguo pueden mantenerse y seguir representando al conjunto de la comunidad a pesar de las distintas coyunturas políticas; si se perfilan política o ideológicamente, dejan de representar al conjunto de la sociedad y acaban perdiendo importancia.

El año siguiente el Ayuntamiento y la plataforma de colectivos de izquierda firman un acuerdo previo, la fiesta se programa compartiendo espacios, ofreciendo diversión para todas las edades (comienza a las cinco de la tarde con juegos y talleres para los niños) y con música de grupos locales, djs, orquestas verbeneras y artistas consagrados. La zona de la Chopera, la más oscura del parque, se llena de mesas y pancartas reivindicativas. Hosteleros y colectivos sociales instalan treinta barras de bebida y comida y, en conjunto, se programan unas once horas de fiesta presidida por una gran hoguera

47 V. Vela: «Las Moreras se convierte hoy, siete años después, en el único escenario de San Juan», 23.06.2007, p.4, cc.1-5.

48 V. Vela: «Miles de personas ratifican la playa como escenario de San Juan», ENC, 24.06.2007, pp.4-5, cc. 1-5.

49 «El personal de Cruz Roja atendió siete intoxicaciones graves por alcohol en Las Moreras», ENC, 26.06.2007, p.4, cc.1-5 y J. Sanz: «Los hospitales atienden a diez jóvenes con intoxicación por alcohol cada fin de semana», ENC, 19.06.2007, p.2, cc.1-5.

50 F. Velasco: «En esta orilla. Claudicó», ENC, 20.06.2007, p.10, cc.4-5.

encendida al llegar la medianoche, la hora bruja⁵¹. A partir de ahí la fiesta se ha mantenido; la ciudad demuestra, año tras año, que disfruta celebrando la Noche de San Juan⁵². La fiesta se «normaliza»: sigue manteniendo su espacio reivindicativo autogestionado (en 2010 se cuelga una pancarta con el lema «Diez años construyendo la alternativa»⁵³ y en 2011 allí aparecen los jóvenes del movimiento del «15M»⁵⁴) y es capaz de aunar el partido de fútbol de la selección española en las semifinales de la Eurocopa del 2012 con un apagón general posterior en el alumbrado público de toda la zona y seguir disfrutando de la fiesta⁵⁵.

En 2015 el recién investido alcalde Óscar Puente, del PSOE, visita Las Moreras y repite al año siguiente⁵⁶. Ninguno de los dos alcaldes democráticos anteriores se había personado en esta fiesta. La fiesta ha perdido gran parte de su carácter reivindicativo⁵⁷ y no debemos olvidar, como ya citamos al hablar del inicio de la etapa democrática, que es un momento privilegiado para el acercamiento social y la consolidación del poder político establecido, recién obtenido no por mayoría de votos, sino a través del pacto con el resto de las fuerzas de izquierda. El acto simbólico de este año no es una proclama, ni una protesta, sino que lo protagonizan los bomberos, que aprovechan el encendido de la hoguera para hacer un homenaje a los compañeros fallecidos y colocan un ramo en lo alto de la pira antes de prender la mecha. El dispositivo de seguridad lo componen más de cien personas entre Policía Municipal, Policía Nacional, Cruz Roja, Protección Civil,

51 «Las Moreras acoge esta noche once horas de fiesta en San Juan», ENC, 23.06.2008, p.5, cc.1-5.

52 J. Asua: «San Juan bendice el botellón», ENC, 24.06.2009, pp.2-3, cc.1-5.

53 J. Sanz: «Miles de jóvenes vuelven a imponer el 'botellón' en un caluroso San Juan», ENC, 24.06.2010, pp.2-3, cc.1-5.

54 J. Sanz: «El calimocho tumba a la protesta», ENC, 24.06.2011, 02:49, hem.dig.

55 Observación participante. Cuaderno de trabajo de campo, tarde-noche de San Juan, Chopera, 2012 y F. Bravo: «San Juan arrastró a miles de ciudadanos a Las Moreras», ENC, 24.06.2012, 14:14, hem.dig.

56 A. Encinas: «Miles de vallisoletanos acuden a la cita de San Juan», 23.06.2016, 21:22, hem. dig.

57 J. Sanz: «El San Juan de la reconciliación aparca el lado reivindicativo y da paso a una fiesta a secas en Valladolid», ENC, 24.06.2015, 09:02, hem.dig.

Bomberos, Asociación de Rescate y Salvamento y seguridad privada⁵⁸. La afluencia sigue creciendo cada año, llega a las 67.000 personas en 2016. Por este motivo se prepara un dispositivo de seguridad reforzado en 2017: el país está en «estado de alerta» por los atentados terroristas que se han sufrido en Europa⁵⁹.

Valladolid se despierta con la resaca que deja San Juan, el botellón multitudinario con el que se da la bienvenida al verano y que cada vez se refleja más entre las preocupaciones de los organizadores, que recomiendan el consumo responsable y, por supuesto, entre mayores de edad⁶⁰. El poder establecido siempre anhela el control del exceso en la fiesta, ya que el caos se asocia a incidentes o violencia y acaba convirtiendo el ámbito festivo en un territorio peligroso (Delgado 1992: 59-61). En la actualidad, la prevención del consumo excesivo de alcohol y el reto de reducir las toneladas de basura generada son las preocupaciones que ocupan a los organizadores de esta fiesta en la playa de la ciudad de Valladolid, el escenario natural que acabó imponiéndose sobre un competidor racionalmente más preparado; pero que no consiguió generar el apoyo popular suficiente quizá debido a su localización (el Real de la Feria está alejado del centro urbano), a la actitud política (imposición por la fuerza) o, la razón más escuchada, a la percepción sensorial y estética de los asistentes (artificialidad de la hoguera sobre el asfalto en el Real en comparación con el escenario en la playa junto al discurrir del río). La fiesta de San Juan «tiene la magia y la fuerza natural que no se resiste a ser encasillada en leyes y religiones al servicio de unos pocos dirigentes (...)

58 A. Encinas: «Miles de vallisoletanos acuden a la cita de San Juan», 23.06.2016, 21:22, hem.dig. El dispositivo especial de Cruz Roja: veinte voluntarios de transporte sanitario, personal médico y enfermera, una UVI móvil, una ambulancia asistencial de soporte vital básico, un vehículo de apoyo y un puesto médico en la zona del embarcadero Las Moreras: «El botiquín de la ambulancia no siempre es el mismo, hay que saber dónde se va y prevenir, a San Juan hay que traer vendas y antiquemaduras, a la Marcha Asprona, antiampollas (...) Se trata directamente con la gente y hay que tener cuidado para que se sienta bien, por ejemplo, una vez estábamos alumbrando la herida de una chica y la amiga pensó que la estábamos grabando, hay que ser respetuosos, además de profesionales». Entrevista informal a un voluntario de Cruz Roja. Cuaderno de trabajo de campo, zona de la Chopera, noche de San Juan, 1998.

59 No se permite aparcar en la zona más cercana a la playa, se corta el tráfico en la avenida paralela, Isabel La Católica, y se utilizan los propios vehículos de la policía para cortar los accesos (los ataques se han producido estrellando camiones o furgonetas en calles y plazas llenas de gentes, de ahí la colocación estratégica de los coches de policía para evitar el paso de cualquier vehículo). A. Encinas-Agencias: «Valladolid vive una noche de San Juan masiva y en estado de alerta», 23.06.2017, 20:30h, hem.dig.

60 J. Asua: «Miles de personas toman Las Moreras en una multitudinaria noche de San Juan de Valladolid», 23.06.2018, 23:10h, hem.dig.

Por eso ha quedado ligada a todos los ámbitos que han permanecido en contacto con la Naturaleza» (Alonso Ponga 1982: 79-83).

SAN JUAN EN LOS BARRIOS. ARDE LA CIUDAD

En algunos casos son fiestas muy arraigadas, como en el céntrico e histórico barrio de San Juan. Bajo el epígrafe de semanas culturales o fiestas populares, otros barrios han elegido estas fechas ya en democracia porque prima el buen tiempo, los escolares ya no tienen colegio y la gente aún no se ha ido de vacaciones⁶¹. Si tomamos como referencia la mitad de los años ochenta, hay reseñas en la prensa de celebraciones de San Juan en su barrio homónimo y en otros siete; a ellos se van uniendo en los años noventa otros cinco, algunos con un fuerte peso demográfico (como Huerta del Rey y Parquesol)⁶².

Los programas de festejos de los años ochenta presentan cuatro o cinco días inaugurados por el pregón inicial. Entre los actos más habituales aparecen: juegos infantiles (carrera de sacos, de bicicletas, rotura de pucheros, sogatira), partidos de fútbol (femenino, de solteros y casados), maratones, campeonatos de mus, parchís, calva, tanga; proyecciones de cine, actuaciones de grupos de teatro, danzas y dulzaineros, verbenas populares y pasacalles. Como curiosidad, el pasacalles en el caso del barrio del Hospital está amenizado por la cofradía semanastera de la Sagrada Cena, con sede en su parroquia de referencia⁶³. No suele faltar el reparto de limonada y la quema de la hoguera. En algunos lugares se van combinando en los programas de festejos actos lúdicos como los ya citados con actos reivindicativos (fundamentalmente protestas que denuncian carencias de tipo urbanístico: falta de locales, de instalaciones deportivas, de parques,

61 P. Fernández: «De ayer a hoy. Fiestas por doquier», ENC, 22.06.1987, p.4, cc.1-4; E. García de Castro: «Ocho barrios inician tres días festivos en honor de San Juan», ENC, 21.06.2001, p.10, cc.3-5 y M. Rodicio: «Desde las orillas del Pisuerga hasta los barrios, la ciudad es una fiesta», ENC, 24.06.1990, p.10, cc.1-5.

62 Fiestas de barrio en: San Juan (que se extiende por Vadillos y hasta la Circular), el barrio del Hospital, Zona Sur, Girón, San Andrés (donde se celebra la Octava, no San Juan) y semanas culturales en el barrio Belén, Pajarillos y Arcas Reales, que lleva también hoguera incluida. A ellos se van uniendo en los años noventa Huerta del Rey, Parquesol, Arturo Eyries, Parque Alameda y Fuente Berrocal. E. García de Castro: «Siete hogueras arderán en los barrios en la Noche de San Juan», ENC, 20.06.2001, p.7, cc.1-5.

63 «Hoy comienzan las fiestas en la Zona Sur», ENC, 20.06.1985, p.5, c.5; «Hoy el barrio de San Juan celebra el Día del Niño», ENC, 21.06.1985, p.12, c.5; «Fiestas en Huerta del Rey», ENC, 22.06.1985, p.6, c.5 y «Fiestas patronales en el barrio del Hospital», ENC, 21.06.1985, p.12, c.5.

de viviendas sociales, etc.)⁶⁴. En algunos barrios esta reivindicación es el origen de su fiesta como colectividad.

El clima de enfrentamiento que existe en la ciudad entre las dos tendencias ideológicas predominantes –descrito anteriormente– también queda reflejada en la organización de las fiestas de San Juan en los barrios. Han aparecido nuevas asociaciones de vecinos en lugares donde ya existían otras previamente, y esta duplicidad genera situaciones anómalas, que no pasan desapercibidas en la ciudad:

Nadie diría que el movimiento asociativo de los barrios, una conquista, pudiera llegar a convertirse en una pequeña plaga (...) La duplicación de asociaciones se ha revelado como una contundente afirmación democrática y como una devastadora manera de destruir la unidad participativa de los barrios, una exterminadora forma de fomentar el asociacionismo en contra de los fines que este tiene: construir un barrio mejor, luchar de forma unida para solventar sus necesidades. Y más de un vecino se estará preguntando quién fue el lumbreras municipal que soltó tanto conejo asociativo y, sobre todo, con qué finalidad⁶⁵.

En 1996 el barrio de San Juan, que también ha visto duplicada la asociación de su zona, asiste a la publicación de una esquila firmada por la Asociación de Vecinos Vicente Escudero en la que «La Señora Doña Fiestas de San Juan» aparece como fallecida «después de no haber recibido la subvención del Ayuntamiento y tras una dolorosa enfermedad de intrusismo»⁶⁶. Unos años después en el barrio de Parquesol la situación es similar, las dos asociaciones de vecinos existentes, Ciudad de Parquesol y Entreparkes, pretenden ocupar el mismo espacio urbano para sus actividades, por lo que la primera, con más trayectoria en el barrio, decide retrasar sus festejos desde la semana de San Juan a los primeros días de julio y no organizar la hoguera habitual⁶⁷. La fiesta no representa aquí a la colectividad del barrio, sino que se ha convertido en rehén de los

64 «Los actos culturales y reivindicativos centran las fiestas en algunos barrios de la ciudad», ENC, 22.06.1987, p.5, cc.1-5.

65 R. Vega: «En esta orilla. Plaga en los barrios», ENC, 16.06.2001, p.13, cc.4-5.

66 F. Valiño: «La 'fiesta' va por barrios», *El Mundo de Valladolid*, 25.06.1996, p.9, c.6.

67 E. García de Castro: «La disputa por una calle obliga a una de las dos asociaciones de Parquesol a retrasar sus festejos», ENC, 15.06.2001, p.6, cc.1-5.

organizadores y se utiliza para realzar a un colectivo frente a su oponente, no para el disfrute de los vecinos de manera conjunta afirmando sus lazos de comunidad.

Junto a la polémica de estos años asistimos también al cambio que está viviendo la programación festiva según la ideología de quiénes forman parte de la comisión de festejos y, cómo no, de la evolución que va experimentando la sociedad vallisoletana (similar a la del resto de los núcleos urbanos del país): de las actividades participativas en las que prima el esfuerzo organizativo y la implicación de los vecinos (campeonatos, competiciones, exhibiciones, concursos, pasacalles...) se pasa a la fiesta de actuaciones variadas; pero de disfrute principalmente pasivo, como mero espectador. Se podría decir que se pasa de la «fiesta popular» a la «fiesta espectáculo», más cómoda de organizar y de consumir... y que exige menos esfuerzo en la participación. Junto a esos cambios merece la pena destacar la aparición de actividades nuevas en algunos barrios –Rondilla, Pajarillos y Delicias– que pretenden fomentar la integración de un colectivo de inmigrantes cada vez más presente en el plano social⁶⁸.

Los programas de los barrios van reflejando la evolución socioeconómica de su población residente, así como el crecimiento urbanístico y las prioridades de las dos corporaciones municipales que han ocupado el Consistorio desde la llegada de la democracia en relación al desarrollo de la ciudad. La participación en la fiesta ya no busca cumplir un ritual tradicional y expresar y reforzar los vínculos colectivos de una colectividad en relación a una figura proclamada como patrón unificador y generador de identidad; la fiesta moderna es, ante todo, una ocasión para el consumo diversificado de entretenimiento. Una vez más consignamos como el estudio de una fiesta en su espacio social propio nos ofrece multitud de elementos para analizar y entender la comunidad que la celebra y las relaciones sociales establecidas en cada momento.

CONCLUSIONES

En mi preferencia por esta fiesta, conocida por todos pero sin duda secundaria en el calendario festivo, puedo argüir que en ella coinciden varios factores que me parecen de interés: la festividad de San Juan, muy importante para muchos barrios, que lo han tomado como patrón (solo en su barrio homónimo existe un componente religioso explícito); las clausuras de curso y el final de las actividades de las distintas asociaciones (juveniles, deportivas y, sobre todo, vecinales) y, fundamentalmente, el inicio de las vacaciones escolares y los cambios vivenciales que originan los nuevos horarios y

68 Vela: «San Juan enciende el primer fin de semana festivo del verano», ENC, 22.06.2007, pp.2-3, cc.1-5.



Hogueras de San Juan en la ciudad. Año 2002

1. Playa-Chopera. 2. Recinto Ferial. 3. Barrio de San Juan. 4. B. Girón.
5. B. Huerta del Rey. 6. B. Parquesol. 7. Fuente Berrocal. 8. Arca Real.

la llegada del buen tiempo, sin duda, la resignificación más importante que presenta esta celebración que ha evolucionado en nuestra ciudad de feria agrícola a fiesta de bienvenida al verano. Se asocia a menudo con el Carnaval, ambas fiestas antiguas y, sin embargo, jóvenes dentro del universo festivo municipal. Las dos han renacido en la etapa democrática bajo el signo de lo popular, de ahí el auge que registran desde el comienzo de su «recuperada» celebración, una acogida que he descrito calificándola como participación multitudinaria en el caso de San Juan.

En la Noche de San Juan el elemento protagonista de la fiesta es el fuego. Según Caro Baroja, «la hoguera nocturna es y ha sido signo de fiesta en España, no solo fiesta religiosa, sino también fiesta civil (...) lo que las diferencia es que son particulares y propias de fechas distintas, mientras que las de San Juan son generales y propias de la víspera de este día» (1982: 140-142). La hoguera parecería que ha permanecido invariable en Valladolid; sin embargo, en su trayectoria histórica también ha sufrido un cambio importante: se pasa de pedir la colaboración directa de los vecinos con muebles, enseres o maderas como combustible a ser el Ayuntamiento el que dispone el entramado de manera organizada y prever, incluso, la duración de las llamas según el tipo de leña elegida y la altura de la pira construida. El fin es favorecer la diversión de los participantes y, al mismo tiempo, velar por su seguridad. Un símbolo que muestra la evolución que han sufrido los procesos festivos, en los que se ha pasado de una participación activa y colectiva a una fiesta mayoritariamente individual y de consumo.

Si analizamos el modelo de intercambio económico que se origina en la Noche de San Juan, según las teorías de Polanyi expuestas en Gómez Bosque (1990), en el escenario de la playa este modelo ha variado a tenor de los acontecimientos descritos. Su origen y su situación actual responde a un modelo de mercado, con la subvención institucional como grueso del presupuesto y la colaboración de distintas entidades comerciales y financieras; su objetivo principal no ha sido ni es atraer turismo ni generar negocio, como sucede en otras manifestaciones festivas (Moreno 1999: 19-21). Durante los años en que la fiesta en la playa se mantiene por la acción de la plataforma Asamblea contra el Fascismo y la Represión, entre 1999 y 2006, el modelo de intercambio es redistributivo: este grupo corre con los gastos juntando aportaciones de menor cuantía individual. En el caso de las fiestas en los barrios se ve la evolución desde el modelo redistributivo –con el que surgen las más antiguas, por ejemplo, el barrio de San Juan– al modelo de mercado, en el que la subvención municipal se convierte en elemento imprescindible para el planteamiento y la programación de la fiesta; teniendo en cuenta además que, en algunos casos, estas fiestas han aparecido mucho antes de que existieran estas ayudas institucionales.

Desde un punto de vista de participación, la Noche de San Juan es una fiesta que viven muchos vallisoletanos, eso sí, de «manera inconsciente», sin apenas percibirla: es una noche que no se va a celebrar en sí misma, se va «a dar una vuelta», «a echar un rato», «a ver la hoguera». Tanto en la fiesta oficial como en las que se celebran en los barrios se anuncia el inicio del periodo estival, el cambio de ciclo vital en la sociedad moderna, la más o menos inminente llegada de las vacaciones. Por eso, en general, no se puede hablar de una fiesta que refuerce el sentimiento grupal identitario e identificador, como lo es la celebración de la Semana Santa en la ciudad según la apreciación de Alonso Ponga (2005). Sin embargo, la Noche de San Juan se ha mantenido en el calendario festivo vallisoletano desde su implantación, se ha consolidado en su espacio natural simbólico –superando las injerencias analizadas– y sigue en auge, congregando año tras año a muchos miles de participantes, mostrando la maduración de una práctica que no se vincula exclusivamente a una cohorte de edad, sino que se extiende por la pirámide demográfica, socioeconómica y cultural en su totalidad, aunque los jóvenes sean los mayores protagonistas. Las generaciones no son sustituidas, sino que se van sumando y, por esta razón, creo que la concurrencia sigue en aumento. Gentes de toda edad y condición, familias, parejas y grupos de amigos se concentran año tras año en Las Moreras para ver arder las llamas de la hoguera que caracteriza la celebración, la conocida como noche más corta del año, la Noche de San Juan.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J.L. (1982): *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*, Valladolid, Nueva Castilla.
- ALONSO PONGA, J.L. (1999): «Ritos festivos en Castilla y León» en *Las fiestas. De la antropología a la historia y etnografía*, Salamanca, Centro de Cultura Tradicional, pp.121-149.
- ALONSO PONGA, J.L. (2005): «Más allá de los pasos» en *Memorias de la pasión en Valladolid*, Burrieza Sánchez, J. (coord.), Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 89-116.
- ARIÑO VILLARROYA, A. (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*, Barcelona, Anthropos.
- BENNASSAR, B. (1989): *Valladolid en el siglo de Oro*, Valladolid, Ámbito.
- CARO BAROJA, J. (1979): *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus.
- CARO BAROJA, J. (1982): *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, Taurus.
- DELGADO, M. (1992): *La festa a Catalunya, avui*, Barcelona, Barcanova.
- ENCINAS RODRÍGUEZ, D. (2016): *El Ayuntamiento de Valladolid en la Transición (1973-1987). Política y gestión*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- FERNÁNDEZ DEL HOYO, M. A. (1981): *Desarrollo urbano y proceso histórico del Campo Grande de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- GÓMEZ GARCÍA, P. (1990): «Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas» en *La fiesta, la ceremonia, el rito*, P. Córdoba y J.P. Étienvre (coords.), Granada, Universidad de Granada, pp. 51-62.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2000): «La fiesta en clave antropológica» en *II Jornadas de Antropología de las fiestas*, M. Oliver Narbona (coord.), Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 9-25.
- MORENO, I. (1999): «Poder, mercado e identidades colectivas: las fiestas populares en la encrucijada» en *Jornadas de Antropología de las fiestas. Identidad, mercado y poder*, M. Oliver Narbona (coord.), Alicante, M & C Publicidad, pp. 11-22.
- OLCESE ALVEAR, J. M. (2003): *El Ayuntamiento y la Fiesta. La actuación municipal en el tiempo de ocio en el Valladolid de Alfonso XII*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- ORTEGA ZAPATA, J. (1984): *Solaces de un vallisoletano setentón. El Valladolid de 1830 a 1847. Costumbres y tipos*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Caja de Ahorros Popular.

«PORTAVANO PITTURE DELLA DISGRAZIA
SOFFERTA». DIVAGAZIONE SULLE
CONTINUITÀ E SULLE TRASFORMAZIONI
DEGLI EX VOTO FIGURATIVI

«THEY CARRIED PAINTINGS OF THE MISFORTUNE
SUFFERED». DIGRESSION ON THE CONTINUITY AND
TRANSFORMATIONS OF FIGURATIVE VOTIVE OFFERINGS

«LLEVABAN PINTURAS DE LA DESGRACIA SUFRIDA».
DIGRESIÓN SOBRE LA CONTINUIDAD Y LAS
TRANSFORMACIONES DE LOS EXVOTOS FIGURATIVOS

Ignazio E. Buttitta

Università degli Studi di Palermo

RIASSUNTO

Gli *ex voto* dipinti costituiscono un oggetto culturale dalla lunga storia. Esempi di questa tipologia di *ex voto*, ampiamente in uso fino a tutto il XIX secolo, e oggi in minor misura, nel Meridione d'Italia e in altre regioni del Sud Europa, sono infatti già attestati nel mondo classico (*pinakes, tabellae pictae*). Nel passaggio tra mondo «pagano» e mondo «cristiano», nel mutare dei referenti divini e delle teologie, si osserva una continuità dei simboli rituali e delle pratiche votive e, più in generale, una significativa persistenza delle forme, delle funzioni e dei significati culturali delle immagini in ambito religioso.

PAROLE CHIAVE: *Ex voto*, immagini sacre, pratiche rituali.

ABSTRACT

The painted *ex-votos* are a cult object with a long history. Examples of this type of *ex-voto*, widely used up to the end of the 19th century in Southern Italy and in other regions of Southern Europe, are in fact already attested in the classical world (*pinakes, tabellae pictae*). In the passage between the «pagan» world and the «Christian» world,

in the changing of the divine referents and theologies, we observe a continuity of the ritual symbols and votive practices and, more generally, a significant persistence of forms, functions and meanings in the religious field.

KEY WORDS: *Ex-voto*, sacred images, ritual practices.

RESUMEN

Los *ex votos* pintados son un objeto de culto con una larga historia. De hecho, ejemplos de este tipo de exvotos, ampliamente utilizados hasta fines del siglo XIX en el sur de Italia y en otras regiones del sur de Europa, ya están atestiguadas en el mundo clásico (*pinakes, tabellae pictae*). En el pasaje entre el mundo «pagano» y el mundo «cristiano», en el cambio de los referentes divinos y las teologías, observamos una continuidad de símbolos rituales y prácticas votivas y, en general, una persistencia significativa de formas, funciones y significados. Imágenes religiosas en el ámbito religioso.

PALABRAS CLAVE: *Ex voto*, imágenes sagradas, prácticas rituales.

Alla base di ogni indagine sul simbolismo religioso restano sempre aperte e necessitano di continuo aggiornamento alcune questioni relative: alle dinamiche della formazione, trasmissione e ricezione trans-culturali dei singoli simboli e dei pattern simbolici nel tempo e nello spazio; alle relazioni tra la parte e il tutto (tra elemento e sistema); alle diverse rappresentazioni che le culture si sono date relativamente alla posizione dell'Uomo nel Mondo nel quadro di un ordine miticamente, quindi sacralmente, fondato; ai linguaggi che l'uomo ha costruito per intessere un rapporto positivo, percepito come essenziale alla nascita e continuità della vita nella sua totalità, con le potenze trascendenti, con gli dèi. Si tratta di questioni, in verità, che hanno occupato per millenni l'umano ingegno, dalle più arcaiche cosmogonie e cosmologie (si pensi agli straordinari cicli figurativi del Paleolitico superiore troppo spesso interpretati al ribasso, in prospettiva evoluzionistica come meri esempi di magismo mimetico e, in realtà, stratificati palinsesti di rappresentazioni cosmiche sostenute e permeate da una straordinaria sensibilità etica ed estetica (cfr. Leroi-Gouran 1964; Clottes 2003; Otte 2012), fino alle più recenti riflessioni della Filosofia della Scienza. Dal nostro punto di vista – fondato su esperienze di ricerca che sempre partono dal «campo», dalla diretta osservazione dei fenomeni e dall'interazione con coloro che tali fenomeni producono e animano –, lo studio dei simboli e dei sistemi simbolici richiede, da un lato un'indagine storico-comparativa che aiuta se non altro a comprendere gli aspetti morfologici tanto dei simboli materiali (elementi naturali, oggetti, immagini, ecc.) quanto di quelli imma-

teriali (performance, gesti, parole, musiche, ecc.), dall'altro un'accorta opera di contestualizzazione socio-culturale. Vale cioè, in generale, quanto Firth scriveva a proposito dei prodotti «artistici»: «tutta l'arte è inserita in un ambiente sociale; ha un contenuto culturale. Per capire questo contenuto è necessario studiare qualcosa di più dei valori e delle emozioni umane universali: questi devono essere studiati in termini culturali specifici e in dati periodi di tempo» (1980: 116-117).

Fermandosi, dunque, alle similitudini formali tra immagini simboliche derivate da contesti culturali diversi, ossia estrapolandole dal loro specifico e concreto contesto d'uso, e sottraendole al rapporto funzionale che esse detengono con tutti gli altri elementi del sistema simbolico cui appartengono (miti, credenze, riti, immaginari, ecc.), si compie un mero esercizio di virtuosismo comparativo che assai poco può dirci sul valore assunto da queste immagini all'interno della realtà storico-culturale di appartenenza, lasciando piuttosto spazio, nel caso dell'«oggetto artistico», a considerazioni inevitabilmente viziate dai paradigmi estetici dell'osservatore, a una sorta di etnocentrismo estetico che tiene in poco conto, o non le tiene affatto le condizioni originarie di produzione ed uso del manufatto (cfr. Griaule 1951: 12-13). Non è certamente possibile ascrivere una valenza meramente estetica alle espressioni figurative delle culture tradizionali. Dietro ogni immagine, anche la più semplice, stanno definite concezioni del tempo e dello spazio, specifiche visioni del mondo e della vita che fanno di ogni figurazione un simbolo (Lotman 2009).

A partire da queste osservazioni preliminari, nella consapevolezza, cioè, dei limiti di ogni ricerca sulle immagini e sui soggiacenti immaginari simbolici tesa a rintracciare continuità oltre che morfologiche anche funzionali e semantiche, proveremo in questa sede a condurre alcune considerazioni sugli *ex voto* figurativi.

I

In un passo del suo *Horcynus Orca*, Stefano D'Arrigo, romanziere, poeta e critico d'arte originario della provincia di Messina, offre un'interessante testimonianza di una pratica religiosa, quella del pellegrinaggio votivo, ampiamente diffusa in tutto il mondo cristiano e tra tutte le classi sociali (cfr. Oursel 1963; Gallini 1971; Turner, Turner 1978; Chélini, Branthomme 1982; Rossi 1986; Dupront 1987: 327 sgg.; Reader, Walter 1993; Buttitta I. E. 2015-2016; Arlotta 2016) e, allo stesso tempo, della varietà tipologica degli *ex voto* presenti, come già notava Vasari, «in tutti i luoghi dove sono divozioni e dove concorrono persone a porre voti e, come si dice, miracoli, per avere alcuna grazia ricevuta» (1938: 1229 s.):

In mezzo ai pellerinanti, fra i tanti che portavano in mostra gambe e braccia, mani e piedi, dita e nasi, orecchie e lingue, occhi e ginocchi, tutta roba di stoppa e legno e cera e latta e argento e oro, o di pitture della disgrazia sofferta, o di colori della parte graziata, formata di pastareale, qualche volta si vedevano pure di quelli che, miracolati d'un morbo che gli aveva colpito il sembiante, portavano una faccia finta a qualche palmo davanti alla vera, come una maschera di carnevale di cartapesta colorata a cera con le guance rosate vergini come di vava, ma quanto più possibile, a loro immagine e somiglianza (D'Arrigo 2015: 74).

Tra gli *ex voto* esibiti dai pellegrini diretti al santuario della Madonna nera di Tindari, a metà del Novecento, D'Arrigo annota le «pitture della disgrazia sofferta» ossia le rappresentazioni figurative dell'evento drammatico risolto dall'intervento divino: una tipologia di *ex voto* che, al pari di altre, è già ampiamente attestata nel mondo antico (cfr. Homolle 1892; Rouse 1902; ThesCRA 2004: I: 269 sgg.; Karoglou 2010; Prêtre 2013; Hughes 2017)¹. Una delle prime testimonianze dell'uso di questo tipo di ἀναθήματα si rinviene in un epigramma di Leonida di Taranto (IV-III sec. a.C.):

In una notte tempestosa e in mezzo al vorticare della grandine, / per sfuggire alla neve, al ghiaccio e al gelo, / un leone di taglia eccezionale, intirizzito in tutto il corpo, / s'introdusse in una stalla di caprai amanti dei dirupi. / Incuranti delle capre e timorosi invece per la propria vita, / essi stavano lì a supplicare Zeus che li salvasse. / Ma quella belva, la notturna belva, attese che finisse la tempesta, / poi lasciò la stalla senza torcere un capello agli uomini e al bestiame. / E questo drammatico episodio, in forma di dipinto, i pastori di montagna / hanno dedicato a Zeus presso una quercia dal bel fusto (*Ant. Pal.*, VI 221; trad. Beck 2009).

Come può osservarsi per la più larga parte degli *ex voto* figurativi cristiani medievali e moderni, l'immagine «in forma di dipinto» evocata dai versi leonidei, raffigura lo scenario e il momento del «miracolo» mettendo in scena l'evento rischioso (l'incidente ovvero il manifestarsi del malanno), il/i beneficiato/i (mentre invoca/no la divinità o la prega/no di intervenire a suo/loro vantaggio) e, quindi, direttamente o implicitamente, la stessa divina potenza; ciò a differenza degli *ex voto* plastici (in terracotta, in cera, in metallo ecc.) che perlopiù presentano la parte del corpo guarita, il bene ottenuto ovvero atti cultuali e gesti offertori alla divinità latrice del beneficio.

1 In questo senso straordinariamente interessante è quanto accadeva fino a pochi anni fa presso il santuario di Altavilla Milicia. In occasione della festa della Madonna, l'8 settembre, i numerosi pellegrini che giungevano dai paesi limitrofi e dal capoluogo (Palermo), partecipavano alla processione recando i loro *ex voto* (prevalentemente dipinti). Tale corteo era appunto detto la «condotta dei doni» (Bucaro 1983: 33).

A tal proposito va precisato che all'interno della classe degli *ex voto* figurativi che illustrano un miracoloso intervento divino, proponendosi come doni-testimonianze per/ di grazia ricevuta, possono distinguersi almeno due tipologie. Può trattarsi, infatti, ora di grazia (di guarigione, di risoluzione di un problema, ecc.) precedentemente e esplicitamente richiesta al dio, ora, come tipicamente nel caso leonideo, di intervento divino immediatamente successivo a un'improvvisa e non premeditata richiesta di aiuto di fronte a un pericolo: intervento quest'ultimo tanto più importante da ricordare sia, nello specifico, in memoria della particolare benevolenza del dio verso il devoto e della conseguente riconoscenza di quest'ultimo, sia, in generale, come attestazione della *potentia* del dio; una potenza che va, appunto, comunicata e rappresentata nella sua immediata, efficace, risolutiva e salvifica manifestazione offrendo un decisivo contributo all'affermazione e al consolidarsi nel tempo di uno specifico culto. Come osserva Rodríguez Becerra, d'altronde,

Sin milagros no hay posibilidad de crear devoción; éstos son la expresión del poder de la imagen y a ella acuden todos los necesitados en busca de soluciones, lo que sin duda redundará en curaciones, limosnas, mayor difusión de los favores celestiales, mejores edificios y así sucesivamente» (Rodríguez Becerra 2008: 102).

Da questo punto di vista l'*ex voto* si configura oltre che come «una dichiarazione di obbligazione permanente del miracolato verso il santo o il dio miracolante» (Buttitta 1983: 11 sg.) come autentica «*prédication en image*» (Arrouye 1980: 41). Aspetto colto da papa Giovanni Paolo I, allora patriarca di Venezia, che dinanzi alle tavolette votive del santuario mariano di Pietralba di Bolzano ebbe a dire: «Anche quelle piccole tavole dipinte hanno una voce e fanno una predica: predica di popolo a popolo» (Luciani 1979: 84)².

Gli *ex voto*, segnatamente quelli figurativi, sono di fatto realizzati per essere perpetuamente esposti tanto allo sguardo della divinità, quanto a quello degli altri devoti, costituendosi al contempo come preghiera «visibile» e permanente alla divinità salvatrice e come «testimonianza perenne di gratitudine» (Bucaro 1983: 14 sg.; Bronzini 1993: 6; Freedberg 1989: 213): «l'oggetto parla in continuazione come nessun mortale è in grado di fare», restando a testimoniare la devozione del devoto dopo il suo ritorno alla vita quotidiana e anche oltre la sua stessa vita (Robb 1978: 41). Da un lato, dunque, come osserva Jacobs,

2 Tra gli *ex voto* antichi che descrivono il rischio o il dramma risolti dall'intervento divino possono essere annoverate le *pinakes* rinvenute presso i santuari di Asclepio di Cos, Epidauro e Corinto che presentano ora il devoto esibire o indicare la parte del corpo guarita dal dio ora lo stesso dio taumaturgo imporre le mani sul malato (cfr. Mansuelli 1958; Dillon 1997: 74 sgg.; Melfi 1961: 17 sgg. e 286 sgg.; Interdonato 2013).

Tavolette always depict dialogues of devotion. Regardless of whether the votary is portrayed in prayer or captured at a moment of imminent danger, and no matter whether the intercessor is pictured seated on earth or observing from the heights of heaven, pious petitioner and attendant intercessor are always visually present. In each and every one of these pictured dialogues, the voice of the *miracolato* is audible (2013: 15).

Dall'altro, come ricorda Roberta Coglitore, *l'ex voto*

ha una vita anche dopo lo scioglimento del voto, vive di vita propria anche per gli altri fedeli che pregano nel santuario dove viene collocato e raccolto insieme agli altri dedicati a uno stesso santo o provenienti da una precisa regione. Da oggetto personale e privato diventa pubblico e condiviso, fattore unificante della chiesa orante che annuncia in ogni modo la gloria divina. [...] Non si tratta dunque soltanto di un'immagine di culto, seppure di una rappresentazione del privato in ambito spirituale e in un piccolo formato, né soltanto di un'immagine taumaturgica e neppure di un'immagine visionaria, perché non c'è ritratta una scena di contemplazione ma di richiesta e di preghiera, si tratta invece di un'immagine di testimonianza della grazia (2012: 105-106).

La dimensione individuale del voto, della relazione uomo-dio, si tramuta, dunque, nel momento in cui questa si materializza in immagine pittorica da esporre in pubblico, quale «memoria storica sovra personale» destinata a vivere e rivivere sottraendosi al flusso temporale e facendosi simbolo eterno della potenza (Settis 2015: XVII). Per altro verso gli *ex voto*, in quanto oggetti donati al dio e perciò ad esso consacrati, investiti dalla sua potenza anche per il solo fatto di esservi posti accanto, divengono partecipi «della maestà e della inviolabilità degli dèi» (Homolle 1892: 368), sono a tutti gli effetti «materia sacra» (cfr. Fabietti 2014).

II

Leonida, come dice Cicerone dello stoico Cleante, dipinge il quadro votivo con le parole: «tabulae [...] verbis depingere solebat» (*De finibus*, 2, 21, 69). Può dirsi, infatti, che i versi leonidei si presentino come meta-comunicativi e ekphrastici (cfr. Cometa 2012): essi costituiscono, a un tempo, narrazione dell'episodio che darà vita al manufatto votivo e descrizione anteposta nel tempo della scena rappresentata in quest'ultimo, proponendosi funzionalmente, al di là della stessa volontà dell'autore, come attestazione di potenza divina e formalmente come traduzione processuale e performativa di una rappresentazione di per sé statica. Ed è forse studiatamente che Leonida scrive «ἔργον τόδ'εὐγράφες», che può essere letto sia «opera ben dipinta» sia «opera ben scritta». Come osservato da Prioux, nell'epigramma «le rapport entre texte et peinture est explicité [...]»: en l'absence du tableau qui n'a peut-être jamais existé, l'épigramme, qui circule, coupée

de son contexte réel ou fictif, dans les livres de poésie, devient le substitut du tableau votif» (2017: 29. Cfr. Männlein-Robert 2007: 41-43 e 123-127).

Su un altro piano il rapporto tra parole e immagini trova nell'*ex voto* su tavoletta una sua concreta espressione. Sebbene le produzioni visuali possiedano rispetto alla parola orale e allo scritto una loro autonomia concettuale e funzionale, una loro specifica forma di comunicatività, nell'*ex voto* pittorico, per mezzo di una iscrizione, si stabilisce una ancor più forte relazione tra l'immagine e chi la osserva poiché la comunicazione scritta a corredo, anche quando estremamente sintetica, accresce la possibilità del figurato di interagire con lo spettatore (cfr. Bredekamp 2010: 47; Severi 2018: 143 sgg.). Così molti *ex voto* antichi presentano più o meno lunghe iscrizioni ove è indicato il nome del donatore, quello della divinità destinataria e le ragioni della gratitudine del fedele (Homolle 1892: 378), non diversamente dagli *ex voto* pittorici cristiani medievali e moderni che riportano, generalmente insieme alla laconica dicitura «per grazia ricevuta» o simili espressioni, indicazioni relative al dedicatario, all'intercessore o agli intercessori e informazioni che aiutano a comprendere la situazione in cui si è realizzato il miracolo (cfr. Borello 1981: 101). Tra immagine e testo esiste, dunque, un rapporto di reciproca definizione e significazione: «I testi rinviano alle immagini visive e [...] interagiscono con esse» (Bolzoni 2002: XVII). Il testo indica il nome di un protagonista, il tempo e il luogo, l'immagine svolge e sostanzia di senso le sintetiche indicazioni testuali e, quando queste sono più estese, le integra e le illustra.

Osserva in proposito Bronzini come in questo genere di *ex voto*,

pittura e scrittura non sono separabili, costituiscono due mezzi comunicativi complementari che agiscono in correlazione e sintonia nel meccanismo magico-religioso, come avviene negli scongiuri (e in misura attenuata nelle preghiere), dove il gesto e la parola concorrono a rinnovare il mito. Il racconto dell'*ex voto* si costituisce anch'esso morfologicamente (pur mancandogli etnologicamente il seme specifico del rito) come un microrrganismo mitico. Questo nesso, che rende parlata la pittura e agita la scrittura, è uno dei caratteri distintivi dell'*ex voto* popolare (1993: 10-11, Cfr. Severi 2004).

La narrazione, scritta o orale, sempre processuale, può dirsi infine, ambisce a cristallizzarsi in immagine fissa e materica, l'immagine, di per sé statica, a sciogliersi e ad animarsi nella narrazione (cfr. Perricone 2018). In un modo o nell'altro, scrittura e immagine, immagini e parole, raccontano secondo i loro peculiari codici espressivi, talora interrelati e indisciungibili: dai pittogrammi ai fotoromanzi, dalle tavolette omeriche ai *manga*, dagli affreschi medievali agli odierni manifesti pubblicitari, dai dagli aedi e dai retori itineranti ai *cuntastorie* e ai cantastorie. Tutti questi prodotti culturali, in un modo

o nell'altro, volutamente o meno, sottraggono storie e vite all'oblio, sovvertono i flussi temporali, presentificano il passato e lo eternano.

III

Come già nella Grecia antica *ex voto* figurativi, segnatamente dipinti, sono parte dei corredi culturali dei santuari latini. Noto quello donato da Mario – che descriveva l'evento miracoloso (πίναξ των πράξεων εκείνων) – intorno all'88 a.C. alla ninfa Marica, presso il santuario Minturno, quale ringraziamento alla ninfa per avergli consentito la fuga verso il mare attraversando il suo bosco sacro normalmente interdetto (Plutarco, *Mar.*, 37-40, 1).

Cicerone accenna a tal genere di manufatti votivi nel *De natura deorum*: «At Diagoras cum Samothracam venisset, Atheus ille qui dicitur, atque ei quidam amicus: 'tu, qui deos putas humana neglegere, nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint in portumque salvi pervenerint?'" (III, 89).

In effetti le *tabellae pictae*, come già numerose *pinakes* greche, sono particolarmente riferibili a culti di divinità protettrici dai rischi dell'andar per mare (cfr. Fenet 2019: 398 sgg.). Per i marinai, osserva De Cazanove, «l'offrande d'action de grâce la plus courante paraît avoir consisté en tableaux votifs» che, con ogni probabilità, rappresentavano «scènes de tempêtes et de naufrages [...], type de représentations, si familier pour nous qui avons en mémoire les ex-voto marins modernes des sanctuaires littoraux atlantiques ou méditerranéens» (1993: 124).

Così Orazio, con probabile riferimento a Nettuno, recita di una tavola votiva raffigurante l'offerta delle vesti indossate al momento del naufragio: «[...] me tabula sacer / votiva paries indicat uvida / suspendisse potenti / vestimenta maris deo» (Odi I, 5), confermando una pratica pure attestata da Virgilio: «forte sacer Fauno foliis oleaster amaris / hic steterat, nautis olim venerabile lignum, / servati ex undis ubi figere dona solebant / Laurenti divo et votas suspendere vestis; / sed stirpem Teucris nullo discrimine sacrum / sustulerant, puro utpossent concurrere campo» (*Eneid.*, XII, 766-771).

Così Tibullo in riferimento alla dea Iside, dea non a caso ricordata con il titolo di *pe-laghia*, il cui culto, a partire dall'epoca tolemaica, si era affermato in tutta la marineria del Mediterraneo occidentale (cfr. Giglio Cerniglia 2017):

Quid tua nunc Isis mihi, Delia, quid mihi prosunt / Illa tua totiens aera repulsa manu, / Quidve, pie dum sacra colis, pureque lavari / Te – memini – et puro secubuisse toro? / Nunc, dea, nunc succurre mihi – nam posse mederi / Picta docet templis multa tabella tuis –, / Ut

mea votivas persolvens Delia voces / Ante sacras lino tecta fores sedeat / Bisque die resoluta comas tibi dicere laudes / Insignis turba debeat in Pharia (Elegie, l. 3).

A *ex voto* figurativi per Iside allude anche Giovenale:

Nam praeter pelagi casus et fulminis ictus evasit: densae caelum abscondere tenebrae nube una subitusque antemnas inpulit ignis, cum se quisque illo percussus crederet et mox attonitus nullum conferri posse putaret naufragium velis ardentibus, omnia fiunt talia, tam graviter, si quando poetica surgit tempestas, genus ecce aliud discriminis audi et miserere iterum, quamquam sint cetera sortis eiusdem pars dira quidem, sed cognita multis et quam votiva testantur fana tabella plurima; pictores quis nescit ab Iside pasci? (Satire 4, XII, 27-28).

Dall'antichità greca e romana provengono, dunque, numerose seppur frammentarie testimonianze sull'uso di tipologie di *ex voto* che, tanto a livello morfologico quanto a quello funzionale, sono ampiamente documentate nel folklore moderno e contemporaneo. Gli stessi schemi figurativi finiscono con il ripetersi nel tempo secondo una linea di concrete imitazioni ovvero nel rinnovarsi di una tenace memoria figurativa. Gli *ex voto* si rivelano così essere, come diversi altri oggetti e prassi culturali, «componenti di lunga durata [...] che attraversano [...] esperienze diverse e che vengono via via reinterpretati e adattati alle nuove esigenze» (Bolzoni 2002: XXV. cfr. Didi-Huberman 2006).

Di tale indiscutibile evidenza, che si inquadra nel più generale problema delle continuità delle prassi e delle forme votive tra paganesimo e cristianesimo (cfr. Delumeau 1989: 188 sgg.), offre una vivida testimonianza Teodoro di Cirro:

i santuari dei martiri che si illustrarono con gloriose vittorie sono magnifici, attirano gli sguardi di tutti, spiccano per la loro grandezza, sono ornati con ogni varietà di colori ed emettono barbagli di bellezza. [...] Coloro che godono di una buona salute chiedono che essa venga loro conservata; quelli invece che lottano con qualche malattia, domandano la liberazione dalle loro sofferenze; coloro che non hanno figli li chiedono; le donne sterili li chiamano in aiuto per diventare madri e quelli che hanno usufruito di questo dono si sentono autorizzati a chiedere che venga loro conservato al completo. Quelli che partono per un viaggio lontano scongiurano i martiri di farsi loro compagni di strada e guide della via; quelli poi che hanno ottenuto il ritorno riconoscono loro di averne ottenuto la grazia. [A testimoniare la benevolenza dei santi e dei martiri verso i fedeli stanno] le loro offerte votive, che mostrano la guarigione; alcuni apportano figure di occhi, altri di piedi, altri di mani; alcuni le portano foggiate in oro, altri in legno. Il loro Signore accoglie infatti anche le cose piccole e a buon mercato; misura il dono secondo la capacità di colui che lo offre. Questi oggetti esposti mostrano la liberazione dalle malattie e sono stati appesi in voto come suo ricordo da parte di coloro che erano ritornati in perfette condizioni (2011: 247-248).

L'uso «pagano» di offrire *ex voto* agli dèi prosegue, dunque, seguendo forme, schemi figurativi e prassi rituali non dissimili, nel mondo cristiano, affermandosi solidamente e contribuendo a validare la tesi, già sostenuta da Lutero contro la «pietà popolare» cattolica, dei «santi successori degli dèi» (cfr. Trede 1889-1891; Santyves 1907; Delehay 1912 e 1927; Woodburn Hyde 1923; Laing 1931; Niola 2007).

Oltre mille anni dopo Teodoreto così scrive lo storico umanista Polidoro Virgilio sostenuto da assoluta certezza circa i rapporti tra i costumi «antichi» e quelli a lui contemporanei:

Essendo adunque venuti a noi molti ordini degli Hebrei et da Romani o da altri Gentili anche molti, è convenevole che narriamo quelli che da loro habbiamo pigliati, né si debbono tacere quelli che, da loro tolti, a miglior uso habbiamo mutati. Habbiamo adunque molte cerimonie alle loro quasi simile, come nei dì festi et nelle nozze ornate le Chiese et le case con tapeti, lauro, hedera et altre liete frondi et coronare le porte spargendole de fiori. [...]. Parimente l'offerire l'imagini da i medesimi è pigliato, [...]. Queste cose quasi i nostri voti et costumi predicevano, perciocché noi parimente offeriamo a' templi imagini di cera, et quantunque volte alcuna parte del corpo è offesa, come mano, piede o poppa, immanentemente a Dio et a' suoi Santi facciamo voti, ai quali, ricevuta la sanità, quella mano, quel piede o quella poppa di cera offeriamo. Il qual costume in tanto è cresciuto che tali imagini si facciano anche de gli animali, perciocché così per il bue, per il cavallo, per la pecora le offeriamo a' templi, ne la qual cosa forse alcuno potrebbe dire, che no la religione anzi superstitione de gli antichi seguitiamo, quando che, secondo Catone nell'Agricoltura, così usavano i Romani per il bue fare il voto, et narra egli di tal cosa il modo veramente degno da esser beffato. [...]; ma che appendemo ne' templi i miracoli dipinti, per darne a' descendenti memoria, da' Greci è pigliato, i quali, secondo Strabone nell'VIII costumavano d'appendere le tavole nel tempio di quel Dio che gli haveva sanati scrivendogli l'infermità et come n'erano sanati, et questo specialmente a Esculapio facevano in Epidaurò (1550: 140-142).

Testimonianze di non diverso tenore offre la storiografia iberica. Ricorda, ad esempio, Rodríguez Becerra:

Cuentan los cronistas de la ciudad de Andújar y la Virgen de la Cabeza, Terrones de Robres y Salcedo Olid, refiriéndose al santuario de la que era una de las devociones más extendidas por toda Castilla durante el Antiguo Régimen: «...están llenas las paredes de la iglesia con muchos lienzos de pinturas donde están sus milagros, con los nombres de las personas con quién los ha obrado, y de donde son vecinos y naturales» [Terrones, 1657: 181]; «Los lienzos de las paredes de el Templo están llenos de pinturas antiguas y modernas de prodigiosos milagros, obrados en personas moribundas, heridas penetrantes, trabucos y arcabuces reventados en aquellos montes, precipicios de ventanas y de cabalgaduras por los derrumbes de el camino, casas hundidas sin daño del aposento donde

estaba la Imagen, ni lesión de sus habitadores, muletas, mortajas y navíos que ha librado de borrascas y tempestades y sus devotos han puesto por trofeo de sus buenos sucesos» [Salcedo Olid, 1677: 239] (cit. in Rodríguez Becerra 2008: 99-100).

Tra Cinquecento e Seicento la presenza delle immagini sacre nell'Europa cattolica si fa pervasiva. Gli spazi pubblici traboccano di immagini pittoriche e plastiche che fanno riferimento alla Storia sacra:

Ben più della parola, infatti la vista poteva imprimere nell'animo le storie degli antichi patriarchi e profeti di Israele, dell'infanzia, predicazione e passione di Cristo, del giudizio universale, dei tormenti dei martiri cristiani, dei miracoli dei santi taumaturghi, e soprattutto della Madonna nelle sue molteplici rappresentazioni. [...] facciate di chiese, sedi di confraternite, formelle su campanili, portali di cattedrali e battisteri, affreschi, teleri, mosaici, altari, cappelle gentilizie, cori e pavimenti intarsiati, pergamini, stampe, *ex voto* riversavano sui fedeli immagini che narravano una storia sacra di cui tutti erano parte, tra speranze di salvezza e timori di dannazione (Firpo, Biferali 2016: 5-6).

Non meno presenti sono le immagini sacre nelle abitazioni private, «dalle più fastose alle più disadornate, le cui pareti ospitavano tele e tavolette dipinte, stampe, piccoli trittici, pitture devote» (ivi: 7. Cfr. Niccoli 2011: 22 sgg.). È d'altronde a livello popolare che la venerazione per le immagini «si intrecciava più strettamente con la fede nelle apparizioni e nei miracoli, il culto delle reliquie, i ceri accesi, i voti, i pellegrinaggi, le innumerevoli pratiche religiose che si innestavano su bisogni primari di protezione e assicurazione» (Firpo, Biferali 2016: 9. Cfr. Delumeau 1989: 194; Bronzini 1993: 8; Niccoli 2011: 43 sgg.).

Sarebbe dunque l'inesauribile bisogno di protezione e assicurazione ad avere determinato certe apparenti continuità tra *paganitas* e *cristianitas*. Non diretta filiazione, piuttosto il ripresentarsi di analoghe situazioni e istanze esistenziali dinanzi alle quali si recuperavano, talora ripetendo costantemente nel tempo talora ricorrendo alla memoria culturale (cfr. Halbwachs 1952; Assmann 1992; Fabietti, Matera 1999), simboli, oggetti e prassi di comprovata efficacia.

A prescindere da quali realmente siano state le dinamiche e le ragioni che hanno potuto dar luogo a tali continuità nell'uso di *ex voto* figurativi (oltre che di numerose altre credenze, simboli e pratiche rituali), sono numerosi gli autori che ne hanno rilevato l'esistenza e la consistenza (cfr. Didi-Huberman 2006).

Scrivendo Freedberg: «l'intera prassi di render grazie tramite rappresentazioni, o della parte del corpo risanata, o della circostanza da cui si era salvato il protagonista, rimase una consuetudine inestirpabile, e tale rimane ancor oggi, in molte parti del mondo» (1989: 211).

Non diversamente si esprime Burke:

Le immagini votive non sono una prerogativa esclusiva della religione cristiana, se ne incontrano nei santuari giapponesi, per esempio, e rivelano preoccupazioni del tutto simili per malattie e naufragi, alcune di esse vennero realizzate anche prima dell'era cristiana. In Sicilia, ad Agrigento, esiste una chiesa piena di *ex voto*, mani, gambe e occhi d'argento; non troppo distante si trova un museo di antichità classiche che racchiude oggetti simili in terracotta: queste immagini testimoniano importanti continuità fra paganesimo e cristianesimo, continuità che possono aver lasciato poche tracce nei testi ma sono di grande importanza per lo storico delle religioni (2001: 61).

In effetti la *pinax* presentificata nei versi, evocata e descritta, da Leonida, al pari delle *tabellae pictae* latine, richiama, come segnalato, gli *ex voto* dipinti su tavoletta, vetro o altro supporto, ben noti agli studiosi di folklore e ampiamente documentati nei santuari cristiano-cattolici (Ciarrocchi, Mori 1960; Buttitta 1983; Clemente 1988; Bronzini 1993; Tripputi 1995; Satta 2000; Freedberg 1989: 210 sgg.; Jacobs 2013); ciò a testimonianza della lunga continuità morfologica e funzionale di pratiche e oggetti culturali (Vidossi 1931; Capparoni 1937; Alziator 1959; De Simoni 1986; Ferraris 2016) e, segnatamente, dell'uso e della percezione delle immagini in ambito magico-religioso (Apolito 1994; Faeta 1989 e 2000; Buttitta I. E. 2002: 17 sgg.).

Dinanzi al reiterarsi di forme e codici della rappresentazione che restano sostanzialmente immutati dal punto di vista funzionale, dobbiamo prendere atto non solo della perduranza storica di immaginari e strategie immaginative, se non altro in ambito magico-religioso, ma anche di quella dei regimi scopici e delle modalità relazionali tra immagini «sacre» e credenti (cfr. Skeates 2005; Cammarata, Coglitore, Cometa 2016). Come *in antico*, almeno nel culto popolare, le immagini, bidimensionali o tridimensionali, non sono mai oggetti inerti, né il simulacro del santo, l'immagine consacrata, si limita a rinviare a qualcosa che non è presente, a richiamarlo alla memoria o evocarlo immaginificamente (cfr. Gilles 1943: 14 sgg.; Van der Leeuw 1956: 350-351; Strong 1987: 283). Nella pratica culturale viva e concreta, nello spazio-tempo performativo della credenza, le immagini «sante» e «sacre» sono assai più che semplici segni destinati a indirizzare il pensiero del fedele verso la storia esemplare della divinità che viene rappresentata e a evocare le verità o i dogmi della fede: le immagini di fatto presentificano ciò che raffigurano. E nella tavoletta dipinta troviamo rappresentati, l'uno accanto all'altro, terreno e ultraterreno, uomini e divinità. Il dio o il santo vi compaiono in figura a tradurre matericamente la manifestazione contestuale della loro presenza e potenza (cfr. Jacobs 2013: 29).

Può così dirsi che oggi come ieri, per chi permanentemente o episodicamente aderisca alle procedure del pensiero mitico, l'«immagine» (plastica, figurativa, sonora ecc.),

non diversamente dal simbolo, perché essa stessa simbolo, evoca e rende eternamente presente ciò che illustra, consentendo, quando questa metta in scena un soggetto, di instaurare con esso un dialogo in presenza. Scrive Vernant:

la figura religiosa non mira soltanto a evocare, nello spirito dello spettatore che guarda, la potenza sacra a cui rimanda e che a volte rappresenta, come nel caso della statuarità antropomorfa, e altre volte evoca sotto forma simbolica. La sua ambizione, più ampia, è un'altra. Essa intende stabilire una vera e propria comunicazione, un autentico contatto con la potenza sacra, attraverso ciò che la rappresenta in un modo o nell'altro; la sua ambizione è di rendere presente questa potenza *hic et nunc*, per metterla a disposizione degli uomini, nelle forme richieste dal rito (1996: 168. Cfr. Gadamer 1972: 173 sgg.; Freedberg 1989: 48 sgg.; Severi 2018: 122 sgg.).

Nel momento in cui è intercettata dai sensi l'immagine è vivente, o meglio lo è ciò che essa rappresenta, «il segno è diventato l'incarnazione vivente di ciò che significa» (Freedberg 1989: 49). Referente, significante e significato sono contestualmente presenti nel *corpo-epifanico* che si impone e rivela attraverso l'immagine sacra (cfr. Apolito 1994). Attraverso le immagini si dà corpo sensibile a chi non ha corpo, il dio o il defunto, rendendolo visibile e consentendo di sperimentare la sua presenza. Cosicché «Quando agisce o quando prende la parola, l'oggetto sostituisce l'essere rappresentato: ne restituisce la presenza» (Severi 2018: 123; Cfr. Wunenburger 1997: 138).

L'immagine «sacra», dunque, è viva e assertiva. Ancor più quando ad essa si accompagna un testo che le dà parola. Osserva Bredekamp per il mondo antico, ma le sue considerazioni possono essere estese ad altri contesti temporali, che le figure «contrassegnate da iscrizioni in prima persona rappresentano, nella loro sintesi, il convincimento che gli artefatti non si presentano all'uomo solo come enti corporei attivi, indipendenti e capaci di parola, ma anche in grado di spingerlo a un determinato comportamento, di influenzarlo» (2010: 48). L'immagine «sacra», manifesta, racconta, afferma una presenza e una storia, impone un messaggio, evoca e presentifica una realtà e al contempo rivela una verità (cfr. Fabietti 2014: 153). Se il credente entra in relazione con l'immagine attraverso la vista e, in taluni casi anche il tatto, l'immagine impone la sua viva presenza attraverso lo sguardo che rivolge a chi la osserva (Merleau-Ponty 1964; Bredekamp 2010: 190 sgg.; Wulf 2018: 125 sgg.). Portare l'immagine davanti agli occhi comporta l'attivazione della sua energia; è l'atto che ne innesca l'agentività latente (Gell 1998; Florenskij 2003; Mitchell 2017: 107 sgg.). Essa può «adocchiarci» e «guardarci» perché è lì, dinanzi a noi, come materia immanente (Heidegger 1950). Può così dirsi che l'immagine si attiva e quindi «esiste» nella relazione, nell'intrecciarsi degli sguardi (Cousins 2017: 45 sgg.; Belting 2008). Essa è e può agire quando osservata, manipolata, cono-

sciuta e ri-conosciuta. Ecco perché è in particolar modo in ambito rituale e culturale che può realizzarsi «l'atto iconico», ossia esprimersi e amplificarsi

la forza che consente all'immagine di balzare, mediante una fruizione visiva o tattile, da uno stato di latenza all'efficacia esteriore nell'ambito della percezione, del pensiero e del comportamento. In tal senso, l'efficacia dell'atto iconico va intesa sul piano percettivo, del pensiero e del comportamento come qualcosa che scaturisce sia dalla forza dell'immagine stessa sia dalla relazione interattiva di colui che guarda, tocca, ascolta (Bredenkamp 2010: 36).

Non si tratta affatto in questi casi di un cortocircuito percettivo conseguente a stati alterati di coscienza che induce a «scambiare la rappresentazione con ciò che essa rappresenta» (Fabietti 2014: 157), piuttosto di una specifica modalità della conoscenza e del rapporto uomo-mondo, culturalmente acquisita e orientata – «che si impara e si coltiva» (Mitchell 2017: 43) –, che sviluppa potenzialità cognitive proprie di *Homo sapiens* (Fabbro 2010; Giroto, Pievani, Vallortigara 2016). Una conaturata «disposizione», dunque, precisa Fabietti, «a cogliere una particolarità della materia [...] e a investire su di essa significati e rappresentazioni che tuttavia non hanno senso al di fuori di ciò che è stato culturalmente assimilato dal soggetto» (2014: 160. Cfr. Havelock 1978); una modalità del vedere e del pensare, impropriamente confinata nello spazio del «magico-religioso» e del «primitivo» ma invero ben presente alla contemporaneità «occidentale», che non distingue in modo netto e oppositivo realtà animate e non animate e che considera del tutto «naturale» che in certe situazioni e condizioni gli oggetti possano animarsi e interagire tra loro e con gli uomini (cfr. Lévy-Bruhl 1927; Mancini 1989; Halliwell 2002). Come scrive Mitchell: «Rimaniamo legati ai nostri atteggiamenti magici e premoderni nei confronti degli oggetti, e in particolare delle immagini» (2017: 109). Non è, infatti, «difficile dimostrare che nel mondo moderno l'idea della personalità delle immagini è tanto viva quanto lo era nelle società tradizionali» (ivi: 110).

In sostanza, pur nella profonda diversità delle esperienze e dei contesti storico-geografici, sembrano potersi rilevare, a livello fenomenologico, performativo e funzionale, tratti comuni se non veri e propri elementi di continuità nel rapporto tra uomini e immagini, e non solo immagini squisitamente culturali. Tali similitudini tra fenomeni di diversi e talora lontanissimi contesti culturali, tali presunte continuità di credenze e prassi rituali all'interno di specifici contesti territoriali, possono essere rilevate, come si vedrà, anche in relazione a diversi altri simboli mitico-rituali.

IV

«E questo drammatico episodio, in forma di dipinto, i pastori di montagna / hanno dedicato a Zeus presso una quercia dal bel fusto» scrive Leonida. Le offerte votive figurate, al pari di altre tipologie di *ex voto*, sono ostese nei *donaria* dei templi o appese sulle pareti, sulle porte, sulle immagini divine, su alberi sacri (ThesCRA 2004: I: 293 sgg.; Moreno 1965; De Cazanove 1993); quella dei pastori leonidei, appunto, ad una quercia: albero caro al supremo dio olimpico che cresce intorno ai suoi santuari e che di fatto, oltre a offrirsi come *axis mundi*, canale di comunicazione tra immanenza e trascendenza, rappresenta un'epifania vegetale della potenza e dell'energia stesse del dio. Il singolo albero o il bosco che si levano intorno ai templi, tutt'altro dal rappresentare elementi di corredo, *addenda* non necessari del paesaggio santuarioale, sono espansioni coesenziali del *sacrum*, epifanie della divina potenza e/o strumenti indispensabili al contatto con gli dèi, e per questo, appunto, sacri.

Diversi esempi di ostensioni arboree di *ex voto* o oggetti apotropaici ci offre la letteratura latina. Sicuramente votive sono le *tabellae*, che adornano una quercia dedicata a Cerere, ricordate da Ovidio: «Stabat in his ingens annoso robore quercus, / - una nemus; vittae mediam, memoresque tabellae, / sartaque cingebant, voti argumenta potentis» (*Metam.* VIII, 743-745). Le *tabellae* sono *memores*, destinate a fare memoria della benevolenza della dea, e proprio per questo ostese su una *ingens quercus*, una antica e grande quercia che si impone allo sguardo con il suo corredo di elementi votivi. Non diversamente presso il santuario di Diana (*Vesta Nemorensis*) di Ariccia «licia dependent longas uelantia saepes / et posita est meritae multa tabella deae» (*Fasti*, III, 267-268). E, insieme alle *tabellae*, altri *ex voto* figurativi fittili «recanti immagini di organi genitali femminili, di donne che allattavano bambini, ma anche di strumenti di caccia e di animali del bosco o domestici» (Fucecchi 1998: 226, nota 85. Cfr. Blagg 1985; Green 2007; Grimal 1984).

Il bosco sacro e il tempio con il loro corredo di simulacri, di suppellettili e di offerte votive sono dunque nel mondo antico elementi sovente coesistenti: «La présence d'un bosquet, la prolifération des ex-voto représentent deux éléments majeurs du décor sacré du sanctuaire. Éléments de nature diverse, mais souvent étroitement imbriqués» (De Cazanove 1993: 112. Cfr. Boetticher 1856: 59 sgg. e 156 sgg.). Tale prassi è splendidamente documentata da un passo di Apuleio che narra di Psiche, gravida del seme di Cupido e perciò perseguita dall'odio di Venere, vagante in cerca d'asilo. Respinta da Cerere, presso il cui tempio, posto «*in ardui monti vertice*» e colmo di offerte (fasci e corone di spighe, falci e altri attrezzi contadini), si era fermata per chiedere soccorso, riprende, disperata, il cammino. Ed ecco che scorge, «*inter subsitae convallis sublucidum lucum*», un altro

tempio al quale, con rinnovata speranza, si avvicina. Vede allora «dona pretiosa et laciniyas auro litteratas ramis arborum postibusque suffixas, quae cum gratia facti nomen deae cui fuerant dicata testabantur». È questo un santuario di Giunone Salvatrice, la dea che suole «praegnantibus periclitantibus ultro subvenire» (*Metamorfosi*, VI, 3-4).

Apuleio, in poche righe, illustra le caratteristiche dell'ambiente dove sorgono i due distinti santuari: il primo, dedicato a Cerere, sulla cima di un'alta montagna, il secondo, quello di Giunone, all'interno di un bosco, e rivela, attraverso la descrizione dei doni votivi che, rispettivamente, vi si trovano, le peculiari funzioni delle dee: a Cerere vengono offerti gli strumenti e i frutti del lavoro contadino, a Giunone delle bende che riportano inscritta la speciale grazia ricevuta, certo un matrimonio felice o un agognato parto. Cerere, dea delle messi, sovrintende, dunque, in special modo, ai cicli del tempo e del lavoro, alla *produzione*; Giunone al ciclo della vita e alla durata della famiglia, alla *riproduzione*; ambedue le divinità possono, se favorevoli, *proteggere* gli uomini e soccorrerli nella sventura e nelle avversità.

Quelli della protezione, produzione e riproduzione, sono, d'altronde, problemi fondamentali e comuni a tutte le società umane e da sempre al centro delle loro preoccupazioni e delle loro preghiere agli dèi. Sono gli dèi, al di là di ogni umano impegno materiale e profano, i soli in grado di promuovere e garantire la sicurezza, il nutrimento e la continuità della vita umana, animale e vegetale. A condizione però che ad essi ci si rivolga nei luoghi e nei modi opportuni: a Cerere, scrive Apuleio, Psiche si accosta, dopo tribolato itinerare, implorante, gettandosi ai suoi piedi, bagnandoli con le sue lacrime, spazzando la terra coi capelli, e a Giunone, pregandola in ginocchio e abbracciandone l'altare. Non diversamente cioè da come i fedeli cristiani si accostavano ieri e continuano oggi ad accostarsi al Cristo, alla Madonna, ai Santi che risiedono nei tanti santuari dispersi tra i monti, le valli, i boschi di tutta Europa³. Siamo, con Apuleio, nel II secolo dopo Cristo, potremmo credere, fermandoci a guardare i contesti ambientali, le tipologie di offerte e le prassi devozionali, di essere nel nostro.

Osserva d'altronde Lowe che «However, the suspension of votive offerings from trees has been attested in various eras from antiquity to the present day, and in diverse regions» (2011: 119). Più in generale simbolismi vegetali sono ricorrenti nelle celebrazioni religiose «popolari» di Santi/e, Madonne, Cristi, sotto vario titolo, in tutta l'area

3 Rileva Spineto sul rapporto di continuità fra culture greca e romana e cultura cristiana che «si tratta di una continuità la cui forza e le cui determinazioni vanno indagate caso per caso, ma che storicamente è indiscutibile. Esistono rituali 'pagani' e cristiani dei quali, per il fatto stesso che si collocano negli stessi contesti geografici e in periodi di tempo fra loro concatenati, non si può dare per presupposta una eterogeneità di base, ma dovrebbe piuttosto valere l'opposto» (2014: 70).

euro-mediterranea, segnatamente in quelle regioni che sono state caratterizzate fino a un recente passato (e che in parte lo restano tutt'oggi) da un'economia prettamente agro-pastorale. Interi alberi, fronde, frutti, spighe compaiono in numerosi casi, isolati o in associazione fra loro e con altri simboli rituali (pani, pasti comuni, falò e cortei di torce, danze, corse, agoni, ecc.) propri dei *patterns* simbolici agrari (Gaster 1950: 6-48), sia come decoro di spazi e di immagini culturali sia assemblati in più o meno complessi artefatti (che non di rado costituiscono il simbolo centrale della festa) sia come elementi direttamente connessi, spesso sul piano della leggenda di fondazione del culto, alla sacra entità cui la festa è dedicata (Buttitta I. E. 2006; 2015). Si tratta, in tutta evidenza, di simboli rituali attraverso i quali si rende esplicita la connessione umanamente avvertita tra ritmi naturali, cicli produttivi e l'intervento di potenze trascendenti la sfera dell'umano (Buttitta I. E. 2013). Nei casi in cui ad essere costitutivi del culto dell/la Santo/a, della Madonna, del Cristo sono gli alberi, alla dimensione vitalistica, ossia alla rappresentazione *per arbores* di una forza generativa che ciclicamente si rinnova coinvolgendo ogni forma di vita e più in generale ogni manifestazione cosmica, si associa la dimensione assiale, la concreta rappresentazione cioè di un centro che orienta *lo* e *nello* spazio e, al contempo, di un tramite attraverso il quale si realizza la comunicazione tra immanenza e trascendenza, tra mondo e ultra-mondo (celeste e infero). In taluni casi, inoltre, l'albero si configura come una vera e propria manifestazione permanente della sacra potenza. Questo è quanto si osserva tutt'oggi nel culto della Madonna *Myrtidiotissa* di Palianis, monastero che sorge a qualche chilometro dal villaggio di Venerato in provincia di Heraklion (cfr. Detorakē, Psilakēs, 1986: 57 sgg.; Buonsanti, Galla, 2004: 71. Qui nei giorni 23 e 24 settembre si celebra la festa di Panagia *Myrtidiotissa*. Questa si apre con un pellegrinaggio di fedeli che giungono da Venerato e dai paesi circconvicini e prosegue con la celebrazione di solenni funzioni religiose e la processione dell'icona della Vergine del mirto intorno alla chiesa. I pellegrini portano con sé degli speciali pani tondi, si dice in memoria dei defunti della famiglia: dopo la processione, questi saranno benedetti, sezionati e redistribuiti tra i presenti che parte li mangeranno sul posto e parte li recheranno in dono a amici e parenti. Oltre ai pani, numerosi tra i pellegrini, recano degli *ex voto* in lamina d'argento che testimoniano di miracolose guarigioni dalle più diverse patologie. Gli *ex voto* non sono depositati, come avviene in altri simili casi, in prossimità dell'icona all'interno del tempio ma appesi ai rami di un secolare e imponente albero di mirto che si leva al suo esterno, poco discosto dall'abside. Si ritiene, infatti, – così narrano tanto i fedeli quanto le pie monache – che all'interno del tronco sia inglobata una più antica e sacra icona della Vergine di cui quella custodita in chiesa sarebbe solo una fedele riproduzione: cosa che rende l'albero una sorta di emanazione dell'icona stessa e, di fatto, una permanente (viva, presente e tangibile) epifania di Maria.

In questa circostanza ancora una volta si accerta come «il dialogo ricercato dalle immagini sacre» sia, in primo luogo, quello con il devoto, e come il loro ruolo sia quello di «rendere manifesta al credente la sua stessa credenza» (Fabietti 2014: 196). È nel simbolismo rituale e nell'immagine culturale che si rende esplicita e si fa presente la «potenza» divina, la «trascendenza», che si fanno cose concrete e esperibili dai sensi la «credenza e il «mito», che si rivela in verità tutto ciò che precede, tutto ciò che è e che c'è, tutto ciò che sarà, che dovrà essere. Estendendo a tutti i simboli il «valore magico» della parola di cui scrive Florenskij, può dirsi che questi possiedano «potenza creativa» e «capacità [...] di condensare strati differenti di significato». Nella parola accolta nella sua forza originaria così come negli oggetti, nelle immagini, nei gesti che assumono culturalmente valore simbolico, «individuale e universale possono coappartenere [...] senza separarsi e senza confondersi» (Lingua 2003: 13). Il simbolo scrive Florenskij rappresenta «una realtà che è più di se stessa. [...] Esso è un'entità che manifesta qualcosa che esso stesso non è, che è più grande e che però si rivela attraverso questo simbolo nella sua essenza» (2003: 28).

Il simbolo, un simbolo, aspira certo a detenere un valore assoluto perché è l'assoluto che evoca e insieme presentifica e tuttavia non va mai assunto come realtà ontologica e universale, esso è assoluto in relazione a un preciso contesto di ricezione, ergo è contemporaneamente nel suo manifestarsi assoluto e relativo. Si badi bene, dunque, a non cadere nell'illusione di poter raggiungere un'interpretazione unica e univoca di un qualsivoglia simbolo, quand'anche assunto nel suo contesto, quand'anche osservato con gli occhi stessi dei suoi fruitori, poiché al di là delle sensibilità individuali (che esistono ma di cui è davvero impossibile tenere conto) resta il problema degli ambiti e dei livelli di fruizione. Se, infatti, il simbolo si propone in assoluto come «the representation of a reality on a certain level of reference by a corresponding reality on another» (Coomaraswamy 2007: 100), come «un'entità percepibile dai sensi che indirizza la comprensione dei livelli fisici di realtà verso quelli metafisici» (Snodgrass 1990: 3), cioè, già osservava Ugo di San Vittore, come «collatio videlicet [...] coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum» (*In Hierarchiam coel.*, III: PL 175 – 960D; cfr. Lyotard 2002: 219 sgg.), va tenuto in debito conto che all'interno di una stessa cultura, una stessa immagine, uno stesso oggetto, uno stesso gesto, una stessa parola possono assumere funzioni e significati diversi, possono rivelare diverse verità proprio in relazione al sotto-sistema in cui sono inseriti. Essi cioè propongono, all'interno di una comune modalità percettiva culturalmente orientata, una diversa o parziale rivelazione alle diverse categorie di fruitori pronte ad assumerli secondo la diversa preparazione che gli compete (sacerdoti e fedeli; iniziati e non-iniziati; uomini e donne; guerrieri e civili; ecc.) (cfr. Turner 1967). Come rileva Eliade, «vi è una distanza incommensurabile tra chi partecipa religiosamente al mistero sacro di una liturgia e chi ne gode da esteta la

bellezza spettacolare e la musica che l'accompagna» (1977: 10). Partendo da altro punto di vista così si esprime Durkheim:

Né il pensiero né l'attività religiosa sono ripartiti in eguale misura nella massa dei fedeli; a seconda degli uomini, degli ambienti e delle circostanze, le credenze e i riti sono interpretati in maniera diversa. Qui vi sono preti, là monaci, altrove laici; vi sono mistici e razionalisti, teologi e profeti, e via dicendo (Durkheim 1912: 7, cit. in Bourdieu 2012: 16).

V

Le precedenti considerazioni sono tanto più vere nel caso del simbolismo rituale, un simbolismo in movimento, soggetto a un costante processo di interpretazione; un simbolismo che si definisce e ridefinisce, che è definito e ridefinito, in ogni suo singolo elemento di senso nel rapporto con gli altri simboli del sistema rituale; simboli che gli coesistono in una precisa frazione spazio-temporale, simboli che lo precedono e/o lo seguono all'interno di una sequenza rituale che può essere temporalmente e spazialmente più o meno articolata.

Il senso di un'immagine, di una parola, di un suono, di un gesto rituali, dunque, non si esaurisce in sé, non possiede un valore autoreferenziale, piuttosto nell'evocare l'altro da sé che è in sé, che esso ambisce a rappresentare, richiede, nel processo di conquista della propria compiutezza semantica, una relazione multi-dislocata, una rete di relazione tra i diversi simboli che compongono l'*iter* rituale e una relazione con gli osservatori/attori/fruitori del rito, qualunque siano la natura e la funzione di questo. Solo così le parole, i gesti, i suoni, le immagini, tutti i simboli rituali che si dispongono nel rito, in un rito, fanno essere ciò che viene annunciato e/o presentificato, portano con sé la reale presenza. La loro interazione coesenziale, che declina nel gioco dei rimandi e delle ripetizioni in una efficace ridondanza, funziona in realtà come precisazione e definizione di ogni elemento costitutivo del sistema talché ogni simbolo rituale evoca il significato del tutto senza rappresentarlo, rinvia al senso complessivo dell'azione rituale pur essendone solo una sua parte in un gioco di reciproci rinvii di senso (cfr. Lingua 2003: 13; Severi 2018: 97 sgg.).

In altri termini un simbolo rituale non può essere inteso come una entità autonoma ma come parte di un sistema (di un contesto di senso di cui il/i soggetto/i è/sono parte integrante) di interrelazioni semantiche e funzionali reciprocamente *risonanti* che concorrono alla complessiva significazione (cfr. Pizzo Russo 2007: 15). E *risonanza* significa «sinergia che porta in sé gli esseri che l'hanno prodotta. La risonanza è *più di essi stessi*: è contemporaneamente la causa che ha prodotto il loro essere» (Florenskij 2003: 27). In termini florenskijani – Florenskij parla di *energia dell'essenza* –, dunque, i simboli rituali,

i singoli esseri, nel loro rapporto sistemico coesistono in una rete di rimandi di sensi e di energie:

i singoli esseri, pur restando legati nella loro essenza e non riducibili né dissolvibili l'uno nell'altro, possono tuttavia essere veramente uniti tra di loro attraverso le loro energie. Allora tale unione può essere pensata non come una somma di attività, come contatto meccanico, bensì come un compenetrarsi delle energie *synérgeia*: non più l'una e l'altra energia separate ma qualcosa di nuovo. [...] la *relazione* dei singoli esseri nella loro correlazione e rivelazione reciproca rappresenta così essa stessa una realtà che, pur non separandosi dai centri che attraverso di essa sono collegati, non è a questi riconducibile [né riducibile]. Essa è *sinergia* e coazione dei singoli esseri e necessariamente rivela attraverso se stessa sia l'uno sia l'altro essere. Non è identità né all'uno, né all'altro, in quanto rappresenta rispetto a ciascuno di essi *qualcosa di nuovo*, ma essa è ognuno di loro nella misura in cui attraverso di essa viene rivelato l'essere corrispondente (Florenskij 2003: 26 s.).

VI

Le analogie morfologiche e funzionali tra *pinax*, *tabellae pictae* e *ex voto* cristiani testimoniano certamente una certa continuità delle forme e delle prassi culturali, rivelano il reiterarsi di modalità di interazione tra fedeli e divinità a livello del culto popolare. Tali analogie, morfologiche, semantiche e funzionali, osservabili a livello del simbolismo rituale, in tutta evidenza non comportano però una analogia o sovrapposibilità dei sistemi di credenze. Le rappresentazioni delle potenze trascendenti, il loro spazio di intervento nella sfera umana, il loro concreto potere, sono indubbiamente diversi nel tempo e nello spazio e presentano piuttosto una significativa variabilità culturale. Ciò che costituisce una costante nel rapporto tra immanenza e trascendenza è piuttosto il fatto che le credenze religiose si esprimono, si rendono esplicite e concretamente osservabili, anche per gli stessi attori, nei comportamenti, poiché «la dimensione materiale è ciò che, *di fatto*, rende possibile pensare e 'concretizzare' l'esperienza della trascendenza». Oggetti, immagini, corpi, sostanze, artefatti sono «tutti elementi [...] centrali per agire e al tempo stesso per pensare 'religiosamente'» (Fabietti 2014: 7), anzi può dirsi che questi nel loro rivelarsi e interagire all'interno del campo rituale diano forma al pensiero, lo orientino verso conoscenze meta-reali che stanno fuori del campo sensoriale, creino sensibilità, inducano specifici comportamenti, influenzino significativamente i rapporti tra gli uomini e i rapporti tra questi e il mondo (Bredenkamp 2010: 5 sgg. Cfr. Keenan, Arweck, 2006; Severi 2018). Il rituale, dunque, attraverso la presentazione del simbolismo materiale, immateriale e performativo, di fatto «*fa* la religione, la rende cioè 'concreta', comprensibile e comunicabile agli occhi stessi di coloro che vi si riconoscono» (Fabietti 2014: 153).

È d'altronde nella partecipazione ai rituali festivi, nello stare, nel fare, nel vedere insieme, che si incorporano mimeticamente le regole, i valori, i significati culturali e sociali condivisi (cfr. Wulf 2018: 51 sgg.). I riti, i simboli rituali che li sostanziano, sono permeati dall'ideologia della cultura che li esprime e «integralmente legati ai valori centrali e alle preferenze collettive di una cultura o di una società»; per tale ragione possiedono valenze paradigmatiche e un ordinamento preciso che ne sostiene l'efficacia (Tambiah 1985: 22. Cfr. Naerebout 1997: 330). È pertanto a partire dalla loro osservazione, dallo studio delle variabilità e delle trasformazioni, che può ricostruirsi se non la religione nella sua realtà concreta almeno il sentimento religioso, ossia la «religione praticata», il modo in cui le credenze religiose sono, in quel luogo e in quel momento, compiutamente percepite e vissute dai fedeli. Se lo spazio-tempo del rito religioso è, infatti, il luogo elettivo di dispiegamento del simbolismo rituale, esso è anche la realtà culturale entro la quale i simboli amplificano la loro costitutiva agentività, il loro potere comunicativo, in cui conoscenze pratiche e saperi possono concretamente esplicitarsi e chiarirsi, in cui, dunque, si passa nel modo più evidente e pregnante dalla *competence* alla *performance* (Staal 1996: 237 sgg.; Chomsky 1980: 217 sgg.). In sostanza guardando ai prodotti «artistici», così come alle rappresentazioni simboliche, di ogni tipo e di ogni tempo, quali esiti di procedure intellettuali prima che manuali, appare chiaro come essi possano costituire indicatori particolarmente rappresentativi della dimensione ideologica, sovrastrutturale, di una società e possano aiutarci a ricostruire, in assenza di altri documenti o in concorso con essi, la dimensione immateriale della cultura, infine la storia umana nella sua complessità (cfr. Buttitta 1983: 14 ssg.; Burke 2001). Come ha ben scritto Salvador Rodríguez Becerra, infatti, gli *ex voto* detengono anche un importante valore storico poiché «... reflejan y simbolizan actitudes, hechos y costumbres de grupos humanos en el pasado y en el presente [...]. Representan testimonios de la vida religiosa y profana y expresión, en definitiva, de toda una cultura» (2008: 106).

BIBLIOGRAFIA⁴

- ALZIATOR, F. (1959): «Gli Ex-Voto del Santuario di Nostra Signora di Bonaria», in Id., *Picaro e Folklore e altri saggi di Storia delle Tradizioni popolari*. Firenze, Olschki, pp. 115-130.
- APOLITO, P. (1994): «Immagine-corpo nella cultura popolare meridionale», in G. Galasso, R. Romeo (a cura di), *Storia del Mezzogiorno: Aspetti e problemi del Medioevo e dell'età moderna*. Napoli, Edizioni del Sole, pp. 181-214.
- ARLOTTA, G., a cura di (2016): *De peregrinatione. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken*. Napoli, Edizioni Compostellane.
- ARNHEIM, R. (2007): *L'immagine e le parole*, a cura di L. Pizzo Russo e C. Cali. Sesto San Giovanni, Mimesis.
- ARROUYE, J. (1980): «Sémiotique de l'ex-voto». *Sémiotica*, a. XXXI, n. 1/2, pp. 35-44.
- ASSMANN, J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck; trad. it. 1997: *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino, Einaudi.
- AUGÉ, M. (1988): *Le dieu objet*. Paris, Flammarion; trad. it. 2002: *Il dio oggetto*. Roma, Meltemi.
- BELTING, H. (2001): *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München, Fink Verlag; trad. it. 2013: *Antropologia delle immagini*. Roma, Carocci.
- BELTING, H. (2008): *Florenz und Bagdad: Eine westöstliche Geschichte des Blicks*. München, C.H. Beck; trad. it. 2010: *I canoni dello sguardo: storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*. Torino, Bollati Boringhieri.
- BLAGG, T. F. C. (1985): «Cult practice and its Social Context in the Religious Sanctuaries of Latium and Southern Etruria: the Sanctuary of Diana at Nemi», in C. Malone, S. Stoddart (eds.), *Papers in Italian Archaeology IV. Parte IV. Classical and Medieval Archaeology*. «British Archaeological Reports. International Series 246», Oxford, pp. 33-50.
- BOETTICHER, K. (1856): *Der Baumkultus der Hellenen: nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken*. Berlin, Weidman.
- BOGATYREV, P. (1982): *Semiotica della cultura popolare*. Verona, Bertani.
- BOLZONI, L. (2002): *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*. Torino, Einaudi.
- BORELLO, L. (1981): «Ex voto e religione popolare», in F. Bolgiani (a cura di), *Strumenti e ricerche sulla religione delle classi popolari – 1. Problemi di impostazione e di metodo*. Torino, Tirrenia Stampatori, pp. 99-113.

4 Nel testo l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- BREDEKAMP, H. (2010): *Theorie des Bildakts*. Berlin Suhrkamp, Verlag; trad. it. 2015: *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*. Milano, Raffaello Cortina.
- BRONZINI, G. B. (1993): «Fenomenologia dell'ex voto. Il caso Puglia», in Id. (a cura di), *Ex voto e santuari in Puglia*. Leo S. Olschki, Firenze, pp. 1-21.
- BUCARO, G. (1983): *Gli ex-voto di Altavilla Milicia tra storia e antropologia religiosa*, in Buttitta 1983: 29-38.
- BUONSANTI, M., GALLA, A. (2004): *Candia Veneziana: itinerari di viaggio nella memoria storica di Creta*. Torino, Testo Et Immagine.
- BURKE, P. (2001): *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidences*. London, Reaktion Book; trad. it. 2002: *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*. Roma, Carocci.
- BUTTITA, A. (1983): *Gli ex-voto di Altavilla Milicia*. Palermo, Sellerio.
- BUTTITA, I. E. (2002): *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*. Roma, Meltemi.
- BUTTITA, I. E. (2006): *Feste dell'alloro in Sicilia*. Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta.
- BUTTITA, I. E. (2013): *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*. Acireale-Roma, Bonanno.
- BUTTITA, I. E. (2015-16): «Cosa può dirci l'antico. Spazi, forme e funzioni dei pellegrinaggi cristiani minori». *Civiltà e Religioni*, n. 2 (n. m. *Delimitazioni del sacro*). Padova, libreria universitaria.it Edizioni, pp. 91-129.
- BUTTITA, I. E. (2015): «Madre Nostra delle Selve», in D. Porporato, G. Fassino (a cura di), *Sentieri della memoria. Studi offerti a Piercarlo Grimaldi*. Bra, Slow Food Editore, pp. 311-352.
- CAMMARATA V., COGLITORE R., COMETA M. (2016): *Archaeologies of Visual Culture: Gazes, Optical Devices and Images from 17th to 20th Century Literature*. Göttingen, Vandenhoeck Et Ruprecht.
- CAPPARONI, P. (1937): *La persistenza della forma degli antichi donaria anatomici negli ex voto moderni*. Milano, S.I.F.C.A.
- CHÉLINI, J., BRANTHOMME, H., eds. (1982): *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Hachette, Paris; trad. it. 2006: *Le vie di Dio. I pellegrinaggi nel mondo moderno. Dalla fine del Medioevo ai nostri giorni*. Milano, Jaca Book.
- CHOMSKY, N. (1980): *Rules and representation*. New York, Columbia University Press.
- CIARROCCHI, A., MORI, E. (1960): *Le tavolette votive italiane*. Udine, Edizioni Doretti.
- CLEMENTE, P. (1988): La ricerca della grazia. Tutela pubblica e comprensione intellettuale degli ex-voto, in *L'immagine che parla*, Milano, Electa, pp. 12-45.
- CLOTTES, J. (2003): «De 'l'art pour l'art' au chamanisme: l'interprétation de l'art préhistorique». *La Revue pour l'histoire du CNRS* ([En ligne], n. 8 <https://journals.openedition.org/histoire-cnrs/553>)
- COGLITORE, R. (2012): *Storie dipinte. Gli ex voto di Dino Buzzati*. Palermo, Edizioni di Passaggio.
- COMETA, M. (2012): *La scrittura delle immagini. Letteratura e cultura visuale*. Milano, Raffaello Cortina.
- COMETA, M. (2017): «Prefazione all'edizione italiana», in Mitchell 2017: 9-39.

- COOMARASWAMY, A. K. (2007 [I ed. 1946]): *Figures of Speech or Figures of Thought? The Traditional View of Art*. Bloomington (Indiana), World Wisdom.
- COUSINS, M. (2017): *The Story of Looking*. Edinburgh, Canongate; trad. it. 2018: *Storia dello sguardo*. Milano, Il Saggiatore.
- D'ARRIGO, S. (2015 [I ed. 1975]): *Horcynus Orca*. Rizzoli, Milano.
- DE CAZANOVE, O. (1993): «Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés», in *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International, Naples 23-25 novembre 1989. Napoli, Publications du Centre Jean Bérard, pp. 111-126.
- DE SIMONI, E., a cura di (1986): *Ex voto tra storia e antropologia*, Atti del Convegno: Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari, Roma, 15-16 aprile 1983. Roma, De Luca.
- DELEHAYE, H. (1912): *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles, Société des Bollandistes.
- DELEHAYE, H. (1927): *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Bruxelles, Société des Bollandistes.
- DELUMEAU, J. (1989): *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris, Fayard; trad. it. 1992: *Rassicurare e proteggere*. Milano, Rizzoli.
- DETORAKÉ, T., PSILAKÉS, N. (1986): *Ta Monastéria tēs Krētēs*. Atene, Trapeza Krētēs.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2006): *Ex-voto, image, organe, temps*. Paris, Bayard; trad. it. 2007: *Ex voto*. Milano, Raffaello Cortina.
- DILLON, M. (1997): *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London, Routledge.
- DUPRONT, A. (1987): *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard; trad. it. 1993: *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*. Torino, Bollati Boringhieri.
- DURKHEIM, É. (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris, Alcan; trad. it. 1971: *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano, Ed. di Comunità.
- ELIADE, M. (1977): *Forgerons et alchimistes*. Paris, Flammarion; trad. it. 1980: *Arti del metallo e alchimia*. Torino, Boringhieri.
- ESTIENNE S. et alii, eds. (2008): *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Actes du Colloque de Rome 11-13 décembre 2003. Napoli, Centre J. Bérard.
- FABBRO, F. (2010): *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*. Roma, Astrolabio.
- FABIETTI, U. (2014): *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. Milano, Raffaello Cortina.
- FABIETTI, U., MATERA, V. (1999): *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma, Meltemi.
- FAETA, F. (1989): *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*. Milano, Franco Angeli.
- FAETA, F. (2000) Francesco Faeta, Il corpo a Dio. Percorsi di ricerca per figure votive, in Id. Il santo e l'Acquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX. Palermo, Sellerio pp. 59-118.
- FERRARIS, D. (2016): *Ex voto: Tra arte e devozione*. Padova, libreriauniversitaria.it Edizioni.
- FIRPO, M., BIFERALI, F. (2016): *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*. Roma-Bari, Laterza.

- FIRTH, R. (1980): «La struttura sociale dell'arte primitiva», in G. Carchia, R. Salizzoni (a cura di), *Estetica e antropologia: arte e comunicazione dei primitivi*. Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 111-133.
- FLORENSKIJ, P. (2003): *Il valore magico della parola*. Milano, Medusa.
- FREEDBERG, D. (1989): *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. 2009: *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni ed emozioni del pubblico (con una nuova introduzione)*. Torino, Einaudi.
- FUCECCHI, M. (1998): *Note*, in Ovidio, *I Fasti*. Milano, BUR.
- GADAMER, H.-G. (1972): *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr; trad. it. 1983: *Verità e metodo*. Milano, Bompiani.
- GALLINI, C. (1971): *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Roma-Bari, Laterza.
- GASTER, T. H. (1950): *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. New York, Schuman.
- GELL, A. (1998): *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- GIGLIO CERNIGLIA, R. (2017): *Il culto di Iside nel Mediterraneo tra Lilibeo e Alessandria d'Egitto*, Atti del Convegno: Marsala, 13-14 maggio 2011, 2 voll. Roma, Fabrizio Serra.
- GILLES, R. (1943): *Le symbolisme dans l'art religieux*, Mercure de France, Paris; trad. it. 1993, *Il Simbolismo dell'Arte religiosa*. Roma, Arkeios.
- GIROTTI, V., Pievani, T., Vallortigara, G. (2016): *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*. Torino, Codice edizioni.
- GREEN, C. M. C. (2007): *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GRIAULE, M. (1951): «Les symboles des arts africains», in C. Ratton (ed.), *L'Art nègre, (Présence Africaine, n. 10/11, Paris,), Éditions du Seuil*, pp. 12-24.
- GRIMAL, P. (1984): *Les Jardins romains*, Paris, Fayard; trad. it. 2000: *I giardini di Roma antica*. Garzanti, Milano.
- HALBWACHS, M. (1952): *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, PUF.
- HALLOWELL, A. I. (2002): «Ojibwa ontology, behavior, and world view», in G. Harvey, ed., *Readings in Indigenous Religions*. London-New York, Continuum, pp. 18-49.
- HAVELOCK, C. M. (1978): «Art as Communication in Ancient Greece», in E. A. Havelock, J. P. Hershbell (eds.), *Communication Arts in the Ancient World*. New York, Hastings House, pp. 95-118; trad. it. 1992: «L'arte come sistema di comunicazione nella Grecia antica», in E. A. Havelock, J. P. Hershbell (a cura di), *Arte e comunicazione nel mondo antico*. Roma-Bari, Laterza, pp. 133-166.
- HEIDEGGER, M. (1950 [I ed. 1935/1936]): *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt am Main, Klostermann; trad. it. 2000: *L'origine dell'opera d'arte*. Milano, Marinotti.
- HOMOLLE, T. (1892): «Donarium», in Ch. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tomo II, parte I. Paris, Librairie Hachette, pp. 363-382.
- HUGHES, J. (2017): *Votive Body Parts in Greek and Roman Religion*. New York, Cambridge University Press.
- INTERDONATO, E. (2013): *L'Asklepieion di Kos: archeologia del culto*. Roma, L'Erma di Bretschneider.

- JACOBS, F. H. (2013): *Votive Panels and Popular Piety in Early Modern Italy*. New York, Cambridge University Press.
- KAROGLU, K. (2010): *Attic Pinakes: Votive Images in Clay*. Oxford, Archaeopress.
- KEENAN, W. J. F., Arweck, E. (2006): «Introduction: Material Varieties of Religious Expression», in Keenan, W. J. F., Arweck, E. (eds.), *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*. USA, Ashgate.
- LAING, G. J. (1931): *Survivals of Roman religion*. New York, Longmans, Green and Co.
- LEONIDA DI TARANTO: *In terra e in mare. Epigrammi scelti*; trad. it. M. Beck, 2009, Milano, Medusa.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964): *Les religions de la préhistoire. Paléolithique*, Paris, PUF.
- LÉVY-BRUHL, L. (1927): *L'âme primitive*. Paris, Alcan; trad. it. 1948: *L'anima primitiva*. Torino, Boringhieri.
- LINGUA, G. (2003): «Introduzione», in P. Florenskij, *Il valore magico della parola*. Milano, Medusa, pp. 7-16.
- LOTMAN, J. M. (2009): *La natura artistica delle stampe popolari russe*. Milano, BookTime.
- LOWE, D. (2011): «Tree-Worship, Sacred Groves and Roman Antiquities in the Aeneid». *Proceedings of the Virgil Society*, XXVII (1), pp. 91-128.
- LUCIANI, A. [Papa Giovanni Paolo I] (1979): *Il magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi*. Padova, Edizioni Messaggero.
- LYOTARD, J. F. (2002): *Discours, figure*. Paris, Éd. Klincksieck; trad. it. 2008: *Discorso e figura*. Milano, Mimesis.
- MANCINI, S. (1989): *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva: lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*. Bari, Dedalo.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I. (2007): *Stimme, Schrift und Bild : Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg.
- MANSUELLI, G. A. (1958): «Asklepios», in *Enciclopedia dell'arte antica: classica e Orientale*, vol. I. Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, pp. 719-724.
- MARIN, L. (1993): *De pouvoirs de l'image. Gloses*. Paris, Édition du Seuil.
- MELFI, M. (1961): *I santuari di Asclepio in Grecia*, vol. I. Roma, L'Erma di Bretschneider.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964): *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard; trad. it. 1969: *Il visibile e l'invisibile*. Milano, Bompiani.
- MITCHELL, W. J. T. (1994): *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago, University of Chicago Press.
- MITCHELL, W. J. T. (2017): *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*. Milano, Raffaello Cortina.
- MORENO, P. (1965): «Pinakes», in *Enciclopedia dell'Arte antica: classica e orientale*, vol. VI. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 171-174.
- NAEREBOUT, F. G. (1997): *Attractive Performances: Ancient Greek Dance: Three Preliminary Studies*. Amsterdam, J. C. Gieben.

- NICCOLI, O. (2011): *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*. Roma-Bari, Laterza.
- NIOLA, M. (2007): *I Santi patroni*: Bologna, il Mulino.
- OTTE, M. (2012): *À l'aube spirituelle de l'humanité: Une nouvelle approche de la préhistoire*. Paris, Odile Jacob.
- OURSEL, R. (1963): *Pèlerins du Moyen Âge*. Paris, Fayard; trad. it. 1997: *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*. Milano, Jaca Book.
- PERRICONE, R. (2018): *Oralità dell'immagine. Etnografia visiva nelle comunità rurali siciliane*. Palermo, Sellerio.
- PIZZO RUSSO, L. (2007): «Rudolf Arnheim e la logica dell'immagine», in R. Arnheim, *L'immagine e le parole*. Sesto San Giovanni, Mimesis, pp. 7-21.
- POLIDORO VERGILIO (1550): *De l'origine e de gl'inventori de le leggi, Costumi, Scientie, Arti et di tutto quello che a l'humano uso conviensi*. Venezia, Gabriel Giolito de Ferrari.
- PRÊTRE, C., éd. (2013): *Le donateur, l'offrande et la déesse: Systèmes votifs des sanctuaires de déesses dans le monde grec*. Liège, Presses universitaires de Liège.
- PRIoux, É. (2017): «Le paysage des offrandes votives chez Léonidas de Tarente». *Cahiers Mondes anciens* [En ligne], n. 9.
- READER, I., WALTER, T., eds. (1993): *Pilgrimage in Popular Culture*. Basingstoke, Macmillan.
- ROBB, K. (1978): «Poetic sources of the Greek alphabet: Rhythm and abecedarium from Phoenician to Greek», in E. A. Havelock, J. P. Hershbell (eds.), *Communication Arts in the Ancient World*. New York, Hastings House, pp. 23-36; trad. it 1992: «Le origini poetiche dell'alfabeto greco: ritmo e abecedario dalla Fenicia alla Grecia», in E. Havelock, J. P. Hershbell (eds.), *Arte e comunicazione nel mondo antico*. Roma-Bari, Laterza, pp. 33-50.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2008): «Los exvotos como expresión de las relaciones humanas con lo sobrenatural: Nuevas perspectivas desde Andalucía», in *México y España. Un océano de exvotos: gracias concebidas, gracias recibidas*. Zaragoza, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 95-119.
- ROSSI, A. (1986): *Le feste dei poveri*. Palermo, Sellerio.
- ROUSE, W. H. D. (1902): *Greek Votive Offerings: An Essay in the History of Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SALCEDO OLID, M. (1677): *Panegirico historial de D. S. de la Cabeza de Sierra Morena...* Julian de Paredes, Madrid.
- SANTYVES, P. (1907): *Les saints, successeurs des dieux: essais de mythologie chrétienne*. Paris, Nourry.
- SATTA, M. M. (2000): *I miracoli per grazia ricevuta: religiosità popolare in Sardegna*. Sassari, EDES.
- SETTIS, S. (2015): «Presentazione», in J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei*. Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1940, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. London, Warburg Institute), pp. VII-XXIX.

- SEVERI, C. (2004): *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torino, Einaudi.
- SEVERI, C. (2018): *L'oggetto-persona. Rito memoria imagine*. Torino, Einaudi.
- SKEATES, R. (2005): *Visual Culture and Archaeology: Art and Social Life in Prehistoric South-East Italy*. London, Duckworth.
- SNODGRASS, A. (1990): *Architecture, time and eternity: studies in the stellar and temporal symbolism of traditional buildings*. New Delhi, Aditya Prakashana; trad. it. 2004: *Architettura, Tempo, Eternità. Il simbolismo degli astri e del tempo nell'architettura della Tradizione*. Milano, Bruno Mondadori.
- SPINETO, N. (2014) : «Pellegrinaggi nel mondo romano? Il caso del santuario di Diana Aricina», in A. Musco, G. Parrino (a cura di), *Santi, santuari, pellegrinaggi*, Atti del seminario internazionale di studi: San Giuseppe Jato-San Cipirrello, 31 agosto-4 settembre 2011. Palermo, Officina di Studi Medievali, pp. 61-70.
- STAAL, F. (1996): *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*. Dheli, Motilal Banarsidass Publ.
- STRONG, G. S. (1987): «Images, Veneration of Images», in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. XVI. New York, MacMillan Publishing Company, pp. 97-104; trad. it. 1994: «Immagini, venerazione delle», in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 2. Milano, Jaca Book, pp. 277-284.
- TAMBAIAH, S. J. (1985): *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 1995: *Rituali e cultura*. Bologna, il Mulino.
- TEODORETO DI CIRRO (2011 [ed. or. 1550]): *La cura delle malattie elleniche*. Roma, Città Nuova Editrice.
- TERRONES DE ROBRES, A. (1657): *Vida, Martirio, Translación, y Milagros de san Eufrasio Obispo, y Patrón de Andújar. Origen, Antigüedad, y excelencias desta ciudad ...* Granada, Imprenta Real por Francisco Sánchez.
- THESRA 2004 = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, 2 voll. Los Angeles Getty, Museum.
- TREDE, T. (1889-1891): *Das heidentum in der römischen kirke. Bilder aus dem religiösen und sittlichen leben Südtaliens*, 2 voll. Gotha, F. A. Perthes.
- TRIPPUTI, A. M. (1995): *Bibliografia degli ex voto*. Bari, Paolo Malagrino.
- TURNER, V. (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London, Cornell University Press; trad. it. 1976: *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*. Brescia, Morcelliana.
- TURNER, V., TURNER, E. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York, Columbia University Press; trad. it. 1997: *Il pellegrinaggio*. Lecce, Argo.
- VAN DER LEEUW, G. (1956): *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); trad. it. 1975: *Fenomenologia della religione*. Torino, Boringhieri.
- VASARI, G. (1938 [I ed. 1647]): *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori et architetti*, vol. I. Milano, Sonzogno.
- VERNANT, J.-P. (1996): *Entre mythe et politique*. Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1998: *Tra mito e politica*. Milano, Raffaello Cortina.

«PORTAVANO PITTURE DELLA DISGRAZIA SOFFERTA». DIVAGAZIONE SULLE CONTINUITÀ E SULLE TRASFORMAZIONI DEGLI EX VOTO FIGURATIVI

VIDOSSÌ, G. (1931): «Ex voto italiani». *Folklore italiano*, a. VI, fasc. III-IV, pp. 281-290.

WOODBURN HYDE, W. (1923): *Greek religion and its survivals*. Boston, Marshall Jones company.

WULF, C. (2018): *Homo imaginationis. Le radici estetiche dell'antropologia storico-culturale*, Milano-Udine, Mimesis.

WUNENBURGER, J.-J. (1997): *Philosophie des images*. Paris, PUF; trad. it. 1999: *Filosofia delle immagini*. Torino, Einaudi.

UN PONTE DALLA MATERIA VERSO L'ETERNO

A BRIDGE FROM MATTER TO ETERNITY

UN PUENTE DESDE LA MATERIA HACÍA LA ETERNIDAD

Luigi M. Lombardi Satriani

Università degli studi di Roma «La Sapienza»

RIASSUNTO

Dopo un breve excursus sulla storia dell'espressione «cultura materiale» si affronta una serie di questioni teorico-metodologiche, per soffermarsi successivamente su alcuni nodi problematici specifici. Si parte da alcune definizioni di cultura materiale ritenute particolarmente pregnanti, per esaminare come tale concetto viene travisato o sottovalutato da studiosi pur presenti in sedi prestigiose. Seguono infine illuminanti riferimenti alla tradizione demologica. A tale tradizione altresì è ispirata la seconda parte, dedicata esplicitamente agli ex-voto, alla loro funzione, al loro costituire un ponte tra l'offerente e la divinità, cioè tra il caduco e l'eterno. In questa prospettiva vengono analizzati una serie di ex-voto dipinti custoditi nel santuario della Madonna di Portosalvo a Parghelia, dal Settecento ai nostri giorni, con la descrizione analitica degli eventi drammatici che presentano e che evocano l'intervento salvifico della Vergine.

PAROLE CHIAVE: cultura materiale, oggetto folklorico, dibattito internazionale, tradizione demologica, antropologia religiosa, ex-voto, fragilità esistenziale, aspirazione all'eterno.

ABSTRACT

After a brief digression about the story of the expression «material culture», some theoretical-methodological issues are dealt then the author dwell upon some specific problematical cruxes. At the beginning: there are some material culture definitions, the most pregnant considered and then is analysed how that concept is distorted or underestimated by scholars even if belonging to prestigious institutions. At last some

enlightening references to folkloric studies tradition. The second section is dedicated to votive offerings (ex-voto), their functions their being a bridge between offerer and divinity, that is between perishable and eternal. In this perspective are analysed a series of painted ex-votos, kept up at Santuario of Madonna di Portosalvo in Parghelia, from eighteenth century today, with analytic description of dramatic events that evoke Virgin Mary salvific intervention.

KEY WORDS: material culture, folkloric objects, international debate, folkloric tradition, anthropology of religion, ex-votos, existential fragility, aspiration to eternal.

RESUMEN

Después de un breve recorrido por la historia de la expresión «cultura material», abordamos una serie de preguntas teórico-metodológicas, para profundizar más adelante en algunos problemas específicos. Partimos de algunas definiciones de cultura material consideradas particularmente significativas, y examinamos como este concepto es tergiversado o subestimado por los académicos que están presentes en instituciones con prestigio. Finalmente, incluimos referencias esclarecedoras a la tradición demológica. La segunda parte también está inspirada en esta tradición, aunque dedicada explícitamente a los exvotos y su función para la creación de un puente entre el oferente y la divinidad, es decir, entre lo transitorio y lo eterno. Desde esta perspectiva, analizamos, según la descripción analítica de los acontecimientos dramáticos que presentan y evocan para la intervención salvadora de la Virgen, una serie de exvotos pintados desde el siglo XVIII hasta la actualidad en el santuario de la Madonna di Portosalvo en Parghelia.

Palabras clave: cultura material, objeto folklórico, debate internacional, tradición demológica, antropología religiosa, exvotos, fragilidad existencial, aspiración a lo eterno.

José Luis Alonso Ponga, a cui rendiamo omaggio con questo volume, è figura ampiamente apprezzata nella comunità scientifica internazionale, per la molteplicità dei suoi interessi, la ricchezza dei suoi contributi scientifici, per l'efficacia delle sue iniziative. Date la ricchezza e la complessità della sua personalità scientifica, isolerò due piani, ai quali intendo arrecare un approfondimento critico: quello della cultura materiale (Ponga è stato ideatore, fondatore e organizzatore di importanti musei nella sua terra) e quello antropologico-religioso (Ponga ha realizzato mostre della *Semana Santa* a Valladolid, nella cui Università insegna da diversi anni e realizzando incontri internazionali di sicuro prestigio, ai quali sono stato onorato di partecipare direttamente). Il mio omaggio si

svolge con considerazioni di ordine generale, come è prassi nei volumi in omaggio agli studiosi, nei quali si propongono contributi autonomi, rispetto a tematiche già oggetto di attenzione critica degli studiosi stessi.

A

L'oggetto folklorico –muto testimone della violenza inflitta alla cultura popolare, ma segno anche di una cultura persistente– in Italia è stato riconosciuto «bene culturale» solo in tempi relativamente recenti; mentre in altri Paesi, la problematica della cultura materiale era stata elaborata da decenni: si pensi al decreto di Lenin del 1919 che istituì in Russia l'*Akademija istorii material'noj kul'tury* e alla fondazione in Polonia dell'*Instytut Historii Kultury Materialnej* con il dibattito seguito a essa. Com'è noto, l'attenzione storiografica alla cultura materiale ha portato a risultati di altissimo rilievo –si pensi, per limitarsi a un solo riferimento, all'opera, ormai classica, di Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e-XVIII^e siècle* e, in generale, alla metodologia storiografica delle «Annales»– e, quel che è più rilevante, ha aperto nuove prospettive. Anche in sede archeologica, l'adozione di tale nuova ottica ha comportato un felice superamento di una concezione angusta dell'archeologia, una problematizzazione del lavoro archeologico come lavoro storiografico a antropologico; limitandoci a due soli esempi, si ricordi, secondo quanto è stato sottolineato, che «la ricerca archeologica promossa dall'*Instytut Historii Kultury Materialnej* ha portato alla luce centinaia di monumenti e di insediamenti, ha arricchito i Musei di documenti della vita materiale, ha moltiplicato le pubblicazioni dei risultati di scavi e di rilevazioni. Basta sfogliare queste pubblicazioni per convincersi del fatto che in Polonia l'archeologia non rientra più nella storia dell'arte: i documenti oggetto di studio sono le case di legno di città circondate da bastioni di terra e legno, le capanne interrate degli insediamenti rurali, le stoviglie da tavola e da cucina, gli utensili della vita rurale e dell'artigianato, senza trascurare le tracce del consumo e neppure gli uomini presenti con le loro ossa e le loro tombe» (Bucaille-Pesetz 1978: 291). In Italia interessanti sollecitazioni e relative discussioni scaturirono da un volume del noto archeologo Andrea Carandini (Carandini 1979) e così via.

Perché la prospettiva scientifica della «cultura materiale» solleciti risultati fecondi è indispensabile, a mio avviso, al posto di una ricezione meccanica, una ristrutturazione problematica che ne delimiti rigorosamente l'ambito, ne fissi la metodologia, la colleghi alle diverse tradizioni scientifiche, presenti nel nostro Paese. Sottrarsi a tale complessa operazione di contestualizzazione critica indurrebbe in una condizione subalterna, di acritica ripetizione di nuove prospettive scientifiche, ritenute valide più in quanto «nuove» che per sperimentata capacità euristica.

La delimitazione dell'ambito del concetto di cultura materiale sembra particolarmente necessaria, data la sua tendenza all'onnicomprensività).

Jerzy Kulczycki, ritenuto «uno dei migliori teorici della storia della cultura materiale», ha indicato come suo oggetto specifico:

1. I mezzi di produzione ricavati dalla natura –i materiali e le energie naturali– dal punto di vista della loro scelta e messa in opera, come pure le condizioni naturali di vita e le modificazioni inflitte dall'uomo all'ambiente naturale.

2. le forze di produzione, ossia gli strumenti di lavoro o i mezzi umani della produzione, come pure l'uomo stesso, la sua esperienza e l'organizzazione tecnica dell'uomo al lavoro.

3. i prodotti materiali ottenuti partendo da questi mezzi e da queste forze, ossia gli strumenti della produzione, in quanto oggetti fabbricati e i prodotti destinati al consumo (1955, rip. in Bucaille-Pesez 1978).

Con l'ardore del neofita lo studioso di cultura materiale vuole abbracciare potenzialmente tutto, non soltanto i mezzi di produzione e i prodotti, ma anche le forze di produzione, e tra queste –a parte l'osservazione che gli strumenti di lavoro non sono forze di produzione– non solo i mezzi umani della produzione, ma anche «l'uomo stesso, la sua esperienza».

È persino ovvio notare che se tutto è cultura materiale, niente è cultura materiale.

Nel clima di chiusura disciplinare, che caratterizza per buona parte questa tradizione di studi, si mostra di ignorare che l'antropologia culturale, fissando l'oggetto del suo studio –la cultura, appunto–, che ne ha individuato una tripartizione: cultura ideale o ideazionale, cultura comportamentale, cultura materiale¹. Ovviamente, anche la cultura materiale è stata oggetto, in sede antropologica, di un impegno definitorio; senza soffermarsi sulle numerose definizioni proposte, ricorderò che «la cultura materiale (o tecnica) è quella parte –pratica– del patrimonio mentale collettivo stabilizzato di un gruppo umano che risponde ai bisogni mediati, strumentali, di manipolazione dell'ambiente materiale, compreso il corpo umano, allo scopo di soddisfare bisogni immediati materiali: autoconservazione ed espansione, protezione esterna ed interna, benessere fisico. Nel suo insieme costituisce, in senso lato, la tecnologia, in cui è da includere la

1 Com'è noto, sono state proposte centinaia di definizioni del concetto di cultura, antropologicamente intesa e molte di esse sono state oggetto di un'approfondita analisi; ad esempio in Kluckhohn 1972 vi sono quasi trecento definizioni di cultura e ne vengono analizzate centosessantaquattro. V. anche di Kluckhohn 1951: 86-101 e Kluckhohn-Kelly 1945: 78-105; Kroeber 1949; infine, Rossi 1970.

magia come tecnologia irrazionale, la quale si estende anche alla cultura sociale (tecniche o pratiche sociali irrazionali), ma che sostanzialmente mira ad agire su forze materiali. In una parola: è la produzione dei mezzi, di adattamento collettivo non naturale alla vita materiale» (Catemario 1977: 125). La sottovalutazione dei risultati acquisiti da altre discipline o da altri apparati teorico-metodologici, non è caso isolato, appare anzi come ricorrente nella trattazione del concetto o dell'espressione «cultura materiale» e non solo in essa. Nella stimolante –ma anche discussa e, malgrado la sua autopercezione, alquanto provinciale nel suo esotismo– *Enciclopedia Einaudi*, che in Italia gode di un indiscusso prestigio, Richard Bucaille e Jean-Marie Pesez, estensori del lemma «cultura materiale», che si snoda per 35 pagine circa, si spingono ad affermare:

Si può tuttavia convenire obiettivamente che, per quel che riguarda la cultura materiale, il metodo marxista si è dimostrato al tempo stesso necessario e insufficiente; necessario perché, almeno per la storia di taluni insiemi socio-culturali, ha fornito schemi di spiegazione interessanti attraverso i fenomeni economici; insufficiente perché tratta forse troppo alla svelta i fenomeni tecnici come effetti unicamente derivati dalla causa prima che sarebbe l'economia e anche [...] perché considera le cosiddette sovrastrutture (arte, diritto, religione, morale, parentela, etc) come l'effetto remoto è anche scarsamente degno di interesse (Marx attribuiva queste ultime alla «fantasia popolare», 1978: 294-295).

L'esistenza di una precisa tradizione scientifica relativa all'arte, al diritto, alla religione e così via, mutate dal marxismo, mostra, senza che occorra dilungarsi in ampie considerazioni, quanto sia superficiale e propagandistica l'idea del marxismo da parte dei due studiosi, sicuri che le «cosiddette sovrastrutture» siano per esso «scarsamente degne di interesse». Analoga superficialità i due autori mostrano a proposito delle scienze sociali. Così, sempre nel quadro di apoditticità consueto a questi due studiosi, viene affermato: «Si sa che al giorno d'oggi il significato della parola «sociologia» si è ristretto e che questa scienza si occupa ormai solo dello studio –applicato– delle società e delle civiltà occidentali», mentre l'antropologia è assunta in maniera estremamente riduttiva. Apprendiamo così che essa,

nonostante sembri aver contribuito notevolmente alla sostituzione di una storia della cultura alla storia di gesta, ha continuato tuttavia, per proprio conto ad attribuire ai fenomeni materiali propriamente detti solo un'importanza secondaria. [...] Sembra dunque che l'inclinazione dell'antropologia allo studio –certo rigoroso, ma forse un po' troppo esclusivo– delle forme socioculturali meno materiali rappresenti quasi una costante di questa disciplina, che pare distoglierla a lungo dall'indagine sulla cultura materiale vera e propria. Questa tendenza si ritrova anche al giorno d'oggi, poiché gli aspetti materiali vengono solo a sostegno, in modo contingente, delle brillanti sintesi basate principalmen-

te sugli aspetti più sovrastrutturali, come, ad esempio, la parentela, argomento prediletto dell'antropologia.

Gli autori, pur ricordando alcune «eccezioni insigni, ad esempio per quel che riguarda la tecnologia, con l'inglese Fortes e il francese Leroi-Gourhan», ritengono che «questi rari casi non bastano a riequilibrare la tendenza prevalente», per cui la conclusione è che «nell'insieme l'antropologia [...] non si è mai interessata molto alla cultura materiale» (Bucaille-Pesez 1978: 274-277).

Il diverso spessore dell'attenzione etnografica agli oggetti, pur essendo in qualche modo presente agli autori, non li sollecita a dedicare al rapporto cultura materiale-etnografia più di qualche rapido cenno.

Mi sono soffermato su tale lemma perché mi sembra emblematico di un etnocentrismo scientifico che assume altri ambiti disciplinari esclusivamente secondo la propria ottica, delimitandoli e deformandoli a proprio piacimento. L'antropologia, per questi autori, non può essere altro che l'antropologia –peraltro prestigiosa– francese e britannica; la vastissima letteratura antropologia sulle popolazioni «primitive», la tensione conoscitiva verso la cultura materiale come parte della cultura indagata, ampiamente presente nell'antropologia statunitense; la tradizione etnografica; il filone di studi demologici viene del tutto trascurato, in un imperialismo disciplinare coerente nella sua sordità a sollecitazioni *altre*.

Il limite di tanta parte di questa nuova proposta risiede, a mio avviso, nel non aver stabilito alcuna mediazione con la tradizione intellettuale specifica di diversi paesi.

Numerosi studiosi, pur concependo la cultura materiale come cultura delle masse, non si preoccupano di confrontarsi dialetticamente con la scienza demologica che, avendo a suo oggetto di studio la cultura delle classi subalterne, si è occupata anche, come è noto, della cultura materiale di tali classi.

Un'osservazione a parte va fatta per la dilatazione del concetto di cultura delle masse, avvenuta nell'ambito della «cultura materiale», per cui ci si è interrogati se si debba far rientrare in tale ambito «lo studio delle produzioni di lusso in base alla considerazione che sono prodotte dal lavoro delle masse».

È quanto sembra pensare la scienza cinese che integra nello studio della cultura popolare le tombe aristocratiche o imperiali con le loro ricche suppellettili: esse apparterebbero alla cultura materiale in quanto costruite e fabbricate dal popolo, anche se la loro concezione corrisponde evidentemente ai criteri e ai bisogni delle classi dominanti (Bucaille-Pesez 1978: 303).

La cultura folklorica si dilaterebbe così a dismisura, inglobando tutti gli oggetti –sia quelli usati dalle classi dominate, sia quelli usati dalle classi dominanti– in quanto comunque prodotti da appartenenti agli strati popolari.

Riferendo il discorso all'Italia –per circoscrivere, ma senza alcun tono nazionalistico o alcuna tentazione di rivendicazionismo autarchico–, andrà ricordato come in Italia sin dalla fine dell'Ottocento si sia avviata in maniera sistematica e puntuale la raccolta degli oggetti folklorici. L'attenzione a tali oggetti nasce, quindi, in un clima intellettuale profondamente segnato dal positivismo. L'oggetto è, incontrovertibilmente, un dato e i demologi positivisti rilevano questo come tutti gli altri documenti della cultura popolare. Ma, come è noto, la cultura positivista elabora, a partire dalla pur necessaria osservazione concreta, una metafisica del dato, che ne perde le implicazioni con la realtà di cui esso fa parte, divenendo, così, non meno mistificatrice delle altre metafisiche cui pur intende reagire.

La rilevazione demologica di marca positivista si sviluppa in Italia, nella lunga fase di transizione della società italiana da uno stadio rurale a uno parzialmente –e con profonde contraddizioni– industrializzato. La prospettiva della scomparsa del folklore per l'azione livellatrice della società industriale sollecita al lavoro demologico, alla raccolta cioè dei segni di una civiltà che si ritiene ormai prossima alla morte. Ma, in maniera ancor più evidente per quanto riguarda gli oggetti, l'attenzione demologica finisce per svilupparsi in direzione museografica, nella quale lo statuto degli oggetti, accuratamente destoricati, giacciono come tratti inerti nella loro opacità documentaria.

Richiamerò alcune linee essenziali della museografia folklorica italiana, pur consapevole dei limiti di essa e consapevole anche che non può in alcun modo ridursi la cultura materiale folklorica alla museografia. Ritengo però che una prospettiva scientifica, quale quella della «cultura materiale», debba innovare in un ambiente determinato utilizzando i tratti che trova, non quelli che avrebbe voluto trovare, né può, dati gli innegabili limiti di un certo sviluppo degli studi sugli oggetti folklorici, ignorarli. È con la propria storia che occorre fare i conti, non nel vuoto della *tabula rasa*.

Sarà utile, allora, richiamare alla nostra memoria alcuni tratti di questa specifica tradizione di studi alla quale avevo già fatto riferimento in un lavoro, svolto in collaborazione con Annabella Rossi, sulla ricerca etnografica di Raffaele Corso (Lombardi Satriani-Rossi 1973).

Luigi Pigorini nel 1881 propone un'iniziativa per le collezioni di oggetti etnografici italiani a livello nazionale nel «Bollettino del Ministero della Pubblica Istruzione»² e analoga proposta viene avanzata nel 1905, da Giacomo Boni, ancora nello stesso «Bulettno»³. Ancora, nel 1888, il professore Giulio Fano promuove un'iniziativa, fatta propria dalla Società Fotografica italiana, volta a richiamare l'attenzione dei fotografi sull'utilità della documentazione del mondo popolare, ma tale insieme di proposte e iniziative non ottiene risultati.

Il primo raccoglitore scientifico, a livello nazionale italiano, di oggetti popolari fu l'etnografo Lamberto Loria, che aveva soggiornato a lungo in Africa per ragioni di studio. Avendo avuto occasione di recarsi nel 1905 a Circello del Sannio, ebbe, come egli stesso rievoca in vari scritti (Loria 1907, 1912), «l'idea di abbandonare gli studi di etnografia esotica che *lo* avevano fino ad allora obbligato a viaggi lontani e pericolosi, e di occuparsi invece del nostro popolo». Loria parla del suo progetto di dedicarsi alla raccolta degli oggetti etnografici italiani, in Eritrea, a un compagno di viaggio e amico, Aldo-brandino Mochi, che aveva iniziato una piccola raccolta che avrebbe volentieri donata al futuro museo di etnografia italiana.

I due studiosi, tornati in Italia, attuarono il loro progetto con l'iniziale sostegno economico dello stesso Loria, che, quando Mochi si allontanò da questa attività per dedicarsi interamente all'insegnamento e «alla sua carriera di antropologo», trovò un finanziatore nel conte Giovannangelo Bastogi. Tale lavoro rese possibile l'apertura del Museo di etnografia italiana, il 20 settembre 1906. Ma il nucleo iniziale era talmente esiguo –si trattava di circa 2000 oggetti– che Loria ritenne necessario proseguire il lavoro di raccolta in maniera tale da documentare adeguatamente i diversi aspetti culturali della vita popolare italiana, ma tale progetto era difficile attuazione per i dissesti economici del suo finanziatore. In questo periodo il Comitato per le celebrazioni del Cinquantenario dell'Unità d'Italia propose di trasformare il Museo in esposizione per cui l'onorevole Ferdinando Martini, presidente del Comitato, propose a Loria di occuparsi della mostra di etnografia italiana che si sarebbe dovuta tenere a Roma nel 1911. Loria, così, attraverso una serie di viaggi nelle regioni italiane, formò una fitta rete di collaboratori regionali, che a loro volta furono aiutati nella loro opera di raccolta da altri ricercatori e amici, per cui tutta l'Italia fu oggetto di rilevazione etnografica, più o meno sistematica.

2 Vol. VIII, 1881, p. 499.

3 19 gennaio 1905.

Non si trattava di una raccolta indiscriminata; pur essendo la prima rilevazione a livello nazionale erano presenti una rigorosa delimitazione e un'attenta metodologia. In alcune avvertenze Loria ribadiva, fra l'altro:

Si raccomanda di nulla disdegnare, di raccogliere ogni cosa, e in particolar modo le più umili, le più comuni, che appunto sono quelle che ordinariamente sono le più caratteristiche. Non si raccolga in modo tumultuoso ed inorganico, ma si proceda metodicamente per nulla dimenticare di quanto può interessare in un determinato ordine di cose, senza però introdurre in questo criterio un'eccessiva pedanteria, che distoglierebbe il fotografo dall'approfittare delle molte occasioni che si presentano d'ordinario quando uno meno se l'aspetta.

Si intende che quando si parla di industrie, di mestieri, di commerci, di utensili, di mobili ecc., ecc., si ritiene escluso tutto quanto di uniforme l'attività moderna ha introdotto e imposto in tutte le regioni; si vuol dare speciale importanza a quanto ha un carattere particolarmente locale, a quanto rimonta a tempi passati.

Così si otterrà non solo di illustrare quanto di caratteristico ha il paese, ma di raccomandare anche alla memoria ciò che è particolarmente condannato a scomparire, fra più o meno tempo, per dilagare dell'azione livellatrice dell'industria attuale (Loria 1906).

Nel 1906 Loria pubblica con Aldobrandino Mochi l'opuscolo *Sulla raccolta di materiali per la etnografia italiana*, allo scopo di «far conoscere l'utilità e il programma» del Museo di etnografia italiana di Firenze, «le categorie di oggetti e di documenti che esso raccoglie». In tale opuscolo sono inserite anche alcune *Avvertenze Generali per la raccolte dei documenti etnografici enumerati* nelle quali è detto:

1. Gli esemplari originali degli oggetti etnografici sono sempre preferibili, naturalmente, alle riproduzioni per mezzo di modelli, fotografie, disegni o pitture. A queste riproduzioni si deve ricorrere solo quando si tratti di case e altri immobili oppure di oggetti di difficile trasporto o conservazione.

2. Per quel che riguarda la riproduzione di documenti demopsicologici per mezzo della fotografia, si seguano le ottime istruzioni date a tal proposito dalla Società Fotografia italiana, delle quali ecco i punti essenziali: Si debbono illustrare con la fotografia le persone e le cose, i costumi, gli atteggiamenti, le espressioni, ecc., le abitazioni ritratte all'interno ed all'esterno, le botteghe, i mobili, gli utensili e tutto quanto può avere qualche interesse per lumeggiare particolari forme di abitudini e modi di attività. Quando non si tratti di cose inanimate o di natura morta, raccomandiamo le istantanee, ottenute, per quanto possibile, di sorpresa, perché nelle persone fotografate non abbiano a notarsi movimenti od atteggiamenti intenzionali. Ad ogni fotografia si dovranno aggiungere quelle indicazioni di luogo, di tempo e di misura che sono indispensabili a dare all'oggetto illustrato il suo vero carattere».

3. I modelli vengano eseguiti, per quanto è possibile, con gli stessi materiali di cui sono fatti gli originali o almeno con materie che ne rendono fedelmente i caratteri apparenti. È indispensabile indicare le dimensioni reali delle cose di cui si dà il modello.

4. Si ricorra al disegno solo quando manchino i mezzi per ottenere delle buone fotografie e non sia il caso di eseguire dei modelli, oppure quando si debbano mettere in evidenza dei particolari che la fotografia non riprodurrebbe, o si giudichi opportuno di presentare figure schematiche, sezioni, spaccati e piante.

5. La pittura servirà ottimamente in casi speciali, per esempio nella riproduzione di abiti, stoffe, ricami, decorazioni e ornati a vari colori.

6. Se si raccolgono fotografie, oleografie, stampe, cartoline illustrate, quadretti e figure in genere, statuette, modelli e altre riproduzioni qual si siano di costumi e utensili popolari, tali quali in molte località si trovano messe in commercio ed offerte come ricordi e curiosità ai viaggiatori (riproduzioni che talvolta sono pure utilissimi documenti illustrativi di alcuni aspetti caratteristici della vita regionale), si noti se tali riproduzioni sono o no fedeli, in quali particolari si discostano, nel caso, dalla verità e quali sono le dimensioni reali degli oggetti da essi rappresentati.

7. La trascrizione di poesie, racconti, novelle, proverbi, motti, ecc. si faccia integralmente e fedelmente conservando la forma ed il dialetto originale. Nel rappresentare i suoni dialettali che mancano nella lingua sarà meglio conformarsi ai metodi più generalmente seguiti, per esempio a quelli adottati nell' «Archivio per le tradizioni popolari» diretto da G. Pitre. Ad ogni modo si spieghi chiaramente il sistema che si adotta.

Sarebbe ben fatto trascrivere le novelle e i lunghi racconti per mezzo della stenografia, che sola può conservare il genuino andamento e rappresentarci il caratteristico modo di periodare dei novellieri popolari.

8. Sarebbe desiderabile di avere riprodotti in cilindri fonografici i canti e la musica popolare. Di far ciò raccomandiamo caldamente a chi ne abbia i mezzi, pur sapendo quanto la cosa sia difficile.

9. La raccolta degli esemplari di manufatti e degli altri documenti etnografici si faccia con la massima cura. Si notino cioè l'epoca e la località esatte, nelle quali vien constatato in uso l'oggetto raccolto, o viene osservata l'usanza a cui il documento si riferisce; si corredino sempre gli oggetti e gli altri documenti di tutte quelle descrizioni e notizie che possono servire ad illustrarli compiutamente, e delle trascrizione dei nomi e delle più tipiche espressioni dialettali e locali che ad essi si collegano.

10. Chi raccoglie procuri di contribuire nel miglior modo possibile allo studio della distribuzione geografica dei fenomeni demopsicologici, indicando tutte le varie località

in cui gli risulta sicuramente che si adopera un dato tipico oggetto o che vige una certa speciale usanza.

11. Sarà molto utile che chi invia oggetti, documenti, fotografie o notizie di una data regione, completi l'invio con una descrizione sommaria dei caratteri etnografici più salienti della regione medesima (Loria 1906).

Nel 1907 Loria dedica una monografia a Caltagirone; essa doveva costituire «una serie di studi etnografici che il Museo, da *lui* diretto, si *proponeva* di pubblicare ogni volta che se ne *sarebbe presentata* l'occasione», in realtà, la collana si arrestò a quel primo numero, che si presenta denso di interesse. Il volume si apre con uno scritto di Pasquale Villari, nel quale il meridionalista, dopo aver ricordato una collezione di gioielli delle diverse province italiane raccolta dall'archeologo e orafo Castellani di Roma, prosegue:

Se questa raccolta si potesse estendere a tutti gli oggetti che si riferiscono alla vita popolare, pubblica e provata, nelle nostre varie province, ai costumi, alle abitazioni, dei ricchi e dei poveri, e vi si aggiungessero le tradizioni, le leggende, i canti popolari, quale enorme e prezioso materiale di studio non avremmo, quale aiuto non sarebbe per la conoscenza della storia, della psicologia del nostro popolo? Noi verremmo a meglio comprendere quella parte più intima della vita nazionale, che la storia vuole troppo spesso trascurare. È questa in sostanza la domanda a cui risponde il concetto che ha ispirato la fondazione del nuovo Museo. Per conoscere veramente la storia, lo spirito di un popolo, diceva l'americano Emerson, noi dobbiamo saperci un momento trasferire, trasformare in esso, saper vivere la sua vita. E quale aiuto non sarebbe il poterci trovare in mezzo a tutte le manifestazioni sensibili e visibili di questa vita? Ma perché tutto ciò possa realmente avvenire occorre non solo che gli oggetti siano raccolti con intelligenza, ma che vengano ordinati ed illustrati con criterio scientifico. E questo è appunto lo scopo che si propone la pubblicazione degli Scritti che ora s'inizia. Essa aprirà una nuova via alla conoscenza reale dello spirito nazionale, nelle sue infinite varietà (Villari 1907).

Pur nel tributo allo «spirito nazionale», non manca in Villari un'esplicita attenzione alle peculiarità culturali delle diverse aree.

Il volume condensa osservazioni e notizie acquisite da Loria in un suo soggiorno di circa un mese nella città siciliana. L'etnografo intendeva ritornare sull'argomento con ampiezza di documentazione e attenzione analitica e comparativa, dopo un altro soggiorno in Sicilia. Egli, in una nota, scrive:

In una mia prossima gita a Caltagirone intendo di allargare alquanto le ricerche e di rendere completa la raccolta dei manufatti: mi propongo di preparare allora una vera e propria monografia sopra questo paese, non limitandomi ad una semplice esposizione di fatti, come è questa, ma facendo opportuni raffronti e considerazioni (Loria 1907).

Nonostante tali cautele e l'esiguo tempo dedicatovi (ma per le notizie un apporto decisivo fu dato a Loria dal professor Rosario Reale, secondo quanto dichiara lo stesso autore), il volume non è «una semplice esposizione di fatti», ma denso di documentazione demologica. Vengono fornite una serie di indicazioni sulla città e sui suoi abitanti, sull'economia e sugli strati sociali; si passa quindi all'industria della ceramica e agli oggetti raccolti per il Museo; con utili notizie sui ceramisti. L'etnografo, quindi, passa a trattare i diversi settori della cultura: la «moralità e vita familiare», le «feste pubbliche e fiere», le «superstizioni e leggende», riportando numerosi dati demo-antropologici, anche se a volte imprecisi e spesso carenti sul piano critico e ipotecati da pregiudizi ideologici.

La rivisitazione di un'opera siffatta non è quindi, inutile, almeno per chi rifiuti di appiattare la storia delle vicende intellettuali di trascorse stagioni costringendola in sbrigativi giudizi e sia disposto a rivolgersi al passato con quella pietà storiografica che ne restituisca il derelitto tepore. Ma la risposta dell'antico scritto di Loria sulla città siciliana deve pur inserire tale scritto nell'opera complessiva lorianiana e porlo in rapporti dialettico con parte della tematica attuale, che non sembri che alle «agguerrite» –anche se così spesso carenti sul piano della consapevolezza storiografica– proposizioni contemporanee si voglia reagire con la riproposta di testi ormai desueti, quando altro, più complesso e comprensivo di diversi filoni e di variegata istanze, deve essere il nostro cammino.

Sarà, ora, il caso di ritornare a Loria e all'ampia rete di raccoglitori da lui intessuta in tutta Italia: egli stesso ne ricorda i nomi in *Due parole di programma* che pubblica in «Lares», allora «Bulettno sociale della società di etnografia italiana».

È esemplare la raccolta di Corso in Calabria; è proprio sugli oggetti della raccolta Corso e sulla base delle indicazioni da lui fornite, infatti, che Loria elabora, con i suoi collaboratori di Firenze, tra cui lo stesso Corso, una scheda-tipo per la catalogazione degli oggetti nello schedario generale. Si veda, al riguardo, quanto dice Loria in una relazione letta e discussa all'ottavo congresso geografico di Palermo nel 1910 (Loria 1910).

Esaminando le schede preparate da Corso, possiamo notare quanta attenzione sia da lui dedicata alla funzione simbolica degli oggetti, al loro significato magico o rituale. Ad esempio, egli scheda il *pruppu*, cioè la conchiglia marina, chiarendo che

il popolino scorge nella conchiglia un occhio e crede alla virtù di esso, che dice specifica per la guarigione delle *congintiviti* e *tracomì*. A tale scopo il *pruppu*, legato in forma di anello, che l'ammalato porta al dito, lo avvicina alla parte ammalata, strofina [...] leggermente le palpebre e la cornea. Tale credenza è diffusa, anzi si suole incastonare il *pruppu* in un anello di argento, come nell'esemplare che presento, e che, a mio pare-

re, opera per l'azione suggestiva, anziché per virtù catalitica (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 147 scheda L).

Ancora, descrive il «Maccaturi cu 'n fonettu»:

Fra il cetò dei pescatori di Nicotera il fazzoletto coll'epigrafe, che chiamano sonetto perché spesso nelle espressioni ricorrono rime o assonanze, è di largo e di elegante uso. Le giovanette, chiuso il periodo delle trattative e resi di pubblica ragione il fidanzamento, regalano gli sposi di un fazzoletto ricamato. Il ricamo e l'epigrafe devono significare promessa, pegno, fede. Alla fede si riferiscono poi i simboli che coprono i tre angoli, e cioè *due cuori incatenati con chiave mascolina, due uccelli che beccano ramoscelli fioriti, il vaso dei fiori*. La epigrafe si chiude col nome della fidanzata che offre il fazzoletto, e con quello dello sposo che l'accetta e lo conserva con cura gelosa.

È indispensabile che il fazzoletto sia di lino filato e tessuto nel paese e il ricamo, quando non è eseguito dalla fidanzata, è affidato ad una buona maestra di ricamo (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 128-129, quaderno n. 10, nn. 3078, 3105, 3106).

Anche frammenti della realtà naturale, investiti del simbolismo delle classi subalterne, diventano oggetti della cultura folklorica. Così è, ad esempio, della *petra prena*. È ancora Corso a schedarla: Si noma *petra prena* (= *pregnante*) una piccola petruzza, che si trova incastonata naturalmente in un'altra pietra, e che battuta presso l'orecchia dovesse suonare come un campanello.

Altri, dicono, che sia una pietra del color caffè, che per naturale clivaggio tenda a separarsi dalla porzione maggiore di essa alla quale trovasi fortemente aderente.

Le donne pregnanti credono forte all'influenza misteriosa di questa pietra, che abbia la virtù, portandola in dosso, di far condurre a maturità il feto e proteggerlo da ogni influenza malefica. Per la qual causa la chiudono in pacchetto, che appendono alla bretella della propria veste (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 147-148, scheda LII).

Così è la *petra du latti*:

Dall'opera *Regno delle due Sicilie Illustrato* [...] ricaviamo «un'altra pietra della specie delle agate, in forma rotonda, che, portano in dosso le donne lattanti, perché credono che in essa sia virtù di far durare ed aumentare il latte, e perciò la chiamano la pietra di latte».

Tale uso è da noi constatato ancora in molti paesi della Calabria, anche tra i più civili (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 147, scheda LI).

Così è, infine, per il *cavasgiuzzu i mari* (ippocampo o cavallo marino):

[...] Esso, pel popolo e specialmente pei marinai, ha potenza d'impedire la diffusione della erisipola; ravvolto poi nei capelli impedisce ed ostacola l'emicrania ed i dolori reumatici (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 149, scheda LVI).

Anche la Campania fu oggetto di rilevazione demologica da parte di amici e collaboratori di Loria, che dichiarava:

A Napoli Salvatore Di Giacomo fece una meravigliosa raccolta di stampe popolari e di manufatti; il prof. Abele De Blasio, noto a quanti si occupano della camorra, raccolse nella Campania e in Napoli e, tra le altre cose, mise insieme quanto occorre per riprodurre il *basso* di Napoli e le armi della camorra. Il prof. Romolo Caggese raccolse egli pure a Napoli.

Il duca e la duchessa Di Somma mi furono di valido aiuto durante la mia permanenza a Circello del Sannio e vollero essi pure raccogliere nel Sannio» (Loria 1912).

L'attenzione per gli oggetti folklorici non rappresenta un caso isolato; si ricordi, ad esempio, che Giuseppe Pitrè, fondatore, come è noto, degli studi demopsicologici nel nostro paese, raccoglie, assieme a tutti gli altri aspetti del mondo popolare, anche oggetti. È di Pitrè, infatti, il *Catalogo e Descrizione di Costumi e di Utensili Siciliani mandati all'esposizione industriale italiana di Milano*, (1881) e il *Catalogo illustrato della Mostra etnografica siciliana*, compilato in occasione della Esposizione Nazionale di Palermo nel 1891-1892.

Lo stesso Pitrè accompagna Loria nel suo giro palermitano di acquisti per il Museo (a via dei Bambinai, come ci dice Loria, furono acquistati lavori in cera). Ed è ancora Pitrè che aiuta il canonico prof. Francesco Polese nella fase palermitana della sua «raccolta riferentesi alla religiosità popolare», nel quadro della rilevazione promossa e coordinata da Loria. Inoltre, nella sua *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, sono descritti anche gli oggetti; ad esempio, nel terzo volume degli *Usi e costumi, credenze e pregiudizi*, un capitolo è dedicato alla descrizione di alcune attività agricole e degli strumenti di lavoro dei contadini, anche se, come è stato sottolineato recentemente, è significativo che il folklorista non si serva di notizie di prima mano, ma le desuma fra l'altro da uno studio sull'agricoltura siciliana di G. Bianca (1878)⁴. Nel volume conclusivo, il venticinquesimo, della *Biblioteca*, Pitrè si sofferma, fra l'altro, sui costumi delle donne e su quelli degli uomini; sulla casa; sulle stoviglie; sugli oggetti di uso domestico lavorati a punta di coltello: sul fuso, la conocchia, l'arcolaio e il telaio; sui tessuti; sugli ex-voto; sugli amuleti; sui carri trionfali; sul carretto; sulle insegne di botteghe, di case, di chiese; sulle barche e gli attrezzi da pesca; sui giuocattoli (Pitrè 1913).

4 L'osservazione sulla fonte utilizzata da Pitrè è in Buttitta 1980: 29-39.

In Calabria Raffaele Lombardi Satriani, impegnato per oltre sessanta anni nella rilevazione dei documenti folklorici della sua regione –che si traduce essenzialmente nella *Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi*⁵–, non trascura la raccolta degli oggetti che inizia ad acquistare o a far riprodurre, sino a che, alla fine degli anni Venti, propone l'istituzione a Vibo Valentia di un museo etnografico. Si avviò così una prima fase organizzativa che purtroppo non ebbe seguito per le insormontabili difficoltà incontrate. Di istituzione di musei etnografici in Calabria non si parlò più, sino a che negli anni Cinquanta, ma, certo, in una temperie culturale profondamente diversa, per iniziativa di alcuni studiosi e raccoglitori di Palmi, primi tra i quali Nicola De Rosa, e Antonino Basile, non venne fondato in questa cittadina calabrese un museo del folklore dedicato a Raffaele Corso.

In anni successivi abbiamo assistito a un proliferare di iniziative museografiche e demologiche: dalla Casa Museo di Palazzolo Acreide –istituita e curata con totale dedizione da Antonino Uccello, acquisita poi dalla Regione Sicilia– al Museo internazionale delle marionette di Palermo; da quello di San Marino di Bentivoglio a quelli presenti in Liguria, in Piemonte, in Puglia, in Sardegna e innumerevoli altri.

Né sono mancati momenti di confronto tra diverse prospettive scientifiche relative alla museografia folklorica: dal Convegno di Palermo del 1967 a quello di Bologna del 1974, sino ai due Congressi internazionali di studi antropologici siciliani, organizzati dall'istituto di scienze antropologiche e geografiche dell'Università di Palermo, il primo nel 1978, il secondo nel 1980.

La stessa concezione dell'impianto museografico, dell'allestimento e della funzione che un museo di folklore può oggi svolgere ha subito una notevolissima evoluzione, in connessione con il maturare di più agguerrite posizioni scientifiche. Si tratta di una diffusa consapevolezza del ruolo di aggregazione culturale che un museo dedicato alla cultura popolare o ad alcuni suoi aspetti può svolgere introducendo a una conoscenza non generica del mondo subalterno.

5 *Canti popolari calabresi*, vol. I, Laureana di Borrello, Il progresso, 1928; vol. II, Napoli, Simone, 1931; vol. III, Napoli, De Simone, 1932; vol. IV, Napoli, De Simone, 1933; vol. V, Napoli, De Simone, 1934; vol. VI, Napoli, De Simone, 1940; *Credenze popolari calabresi*, Napoli, De Simone, 1951; *Racconti popolari calabresi*, vol. I, Napoli, De Simone, 1953; vol. II, Vibo Valentia Marina, La modernissima, 1955; vol. III, Vibo Valentia Marina, La modernissima, 1957; vol. IV, Cosenza, Brenner, 1963. L'autore indicò il disegno dell'opera, anche se per linee generalissime, in una relazione, *Il piano della biblioteca delle tradizioni popolari calabresi e le mie considerazioni sui canti popolari*, presentata al Congresso di studi etnografici italiani, tenutosi a Napoli nel 1952 (ora in *Atti del Congresso di studi etnografici italiani*, Napoli, Pironti, 1953, pp. 88-95).

In sede demologica è presente, quindi, la consapevolezza dell'importanza degli oggetti folklorici, anche se nella maggior parte dei casi essa si risolve prevalentemente in direzione museografica (nella progettazione e nell'allestimento di musei, nel migliore dei casi; altre volte nel sollevare tale esigenza e nel sottolineare la «necessità di Museo etnologici regionali e provinciali»)⁶.

Numerose opere demologiche, pur non rivolte esplicitamente agli oggetti, presentano una documentazione su tecniche di lavoro o altri aspetti che illuminano la cultura materiale; basti pensare ai riferimenti alle tecniche agrarie presenti nella notissima opera di Salomone Marino, *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia* (1897).

Ma anche quando l'impegno demologico è rivolto alla raccolta di materiale diverso, questo può rinviare all'universo degli oggetti, per cui, prescindendo dalla consapevolezza degli autori, tali studi rappresentano un contributo da utilizzare per una più piena comprensione del dato oggettuale folklorico e della rete dei suoi significati e delle sue funzioni. I materiali paremiologici, narrativi, e così via, possono essere, così, utilizzati superando la visione parcellizzata che ha assunto la cultura popolare secondo rigide demarcazioni che rischiano di occultarne la pur sempre relativa organicità⁷. Né si potranno ignorare tutti i dati relativi all'universo materiale delle classi subalterne presenti nelle opere storiografiche o di altre discipline, come potranno essere utilizzati i riferimenti presenti nelle opere dei viaggiatori, in quelle narrative, nella produzione artistica, e così via.

Enorme è, quindi, il lavoro per chi voglia rivolgere una rigorosa tensione conoscitiva al mondo degli oggetti folklorici, testimonianza significativa –purché letta adeguatamente– di una vicenda umana incorporata in essi.

In tale prospettiva non avrebbe alcun senso contrapporre monoliticamente e polemicamente la tradizione demologica alla tematica della cultura materiale quale da noi viene portata avanti da filoni storiografici e archeologici. Con tutto quello che c'è da fare negli studi demo-antropologici, attardarsi in risse scientifiche o in puntigliose delimitazioni di campo potrebbe rilevare soltanto la ristrettezza degli orizzonti accademici e angustamente disciplinari.

S'intende soltanto ribadire che strumenti concettuali quali quello della cultura materiale possono essere utilizzati ancor meglio se, lungi dal pretendere di fondare un nuo-

6 V., ad esempio, l'intervento di O. Trebbi 1929 e anche Ciulla 1980: 44-46.

7 V., ad esempio, A. Finzi 1980: 47-55.

vo settore, una nuova disciplina, vanno a saldarsi o comunque si confrontano dialetticamente con la tradizione di studi specifici quale, nel bene e nel male, nelle innovazioni e negli attardamenti, si è andata sviluppando nel nostro paese.

Da parte demologica, invece di un arroccamento che ripeta meccanicamente i propri metodi e le proprie prospettive, è indispensabile una tensione critica rivolta anche a nuove tematiche, impostazioni, metodologie, senza, ripeto, patriottismi disciplinari, ma anche senza tentazioni di suicidio.

Altrimenti l'oggetto folklorico, conteso, nuova secchia, tra opposte bande, sbiadirà sempre più, precipitando nell'opacità del dato inerte. Dopo il visconte, avremmo così l'oggetto dimezzato, sino a che, anche per l'intervento dello studioso rampante, avremo l'oggetto inesistente.

B

Nella seconda metà del Settecento H. Swinburne rilevava la singolarità di Parghelia, citato soltanto esso, tra i numerosi casali di Tropea, che era «abitato da artigiani e marinai, i quali producono coperte di cotone, che poi trasportano essi stessi con le proprie barche a Marsiglia e a Genova» (Swinburne 1783-1790).

L'anno successivo D. de Dolomieu rileva come Parghelia sia:

rimarchevole per l'industria dei suoi abitanti, il carattere dei quali contrasta con quello degli altri Calabresi. Sono eglino tutti dediti al commercio straniero. Eglino partono in primavera, e si spargono per la Lombardia, per la Francia, per la Spagna, per la Germania. Vi trafficano non il prodotto delle loro terre che somministrano pochi generi d'esportazione, ma mercanzie d'un trasporto facile, essenze, coperte di cotone lavorate a meraviglia, etc., ch'eglino comprano in altre parti della Calabria, e al ritorno portano alcuni oggetti di lusso che diffondono poi nella provincia. Il villaggio è deserto d'està. Le donne e i vecchi fanno la raccolta, e l'autunno gli uomini ritornano a depositarvi i proventi della loro industria e a seminare le terre. Quasi tutti parlan francese: le loro maniere sono men dure e i loro costumi meno selvaggi di quelli dei loro vicini. Godono piccoli agi ignoti ai loro compatrioti. È da osservarsi che le donne, sebbene non viaggino, partecipano delle maniere acquisite dagli uomini nel frequentare i paesi stranieri. Gli uomini son grandi; le donne belle e bianchissime e alcune cogli occhi azzurri. È ben singolare che questo esempio non si comunichi a Tropea, la quale non è distante che poco più d'un miglio, e che tutta l'industria della Calabria si restringa in questo paesetto⁸ (de Dolomieu 1784).

8 Ambedue i viaggiatori sono citati da F. Campenni 2013: 319-374.

Non è soltanto al di fuori d'Italia che questi «fieri e baldi Calabresi» (per riprendere l'espressione con la quale il cardinale Fabrizio Ruffo incitò i calabresi a prendere le armi per la restaurazione del trono dei Borboni), intrattengono fruttuoso commercio, lo realizzano anche nell'ambito dello stesso Regno di Napoli tra Parghelia e Napoli e altri porti italiani.

Anche qui a titolo esemplificativo Antonio Jerocades, l'abate pargheliota, amico di Genovesi e degli altri illuministi napoletani, assiduo frequentatore della corte borbonica e introduttore delle logge massoniche in Calabria e autore di notevolissimi scritti che avranno notevole attenzione critica nei secoli successivi, scrivendo al fratello Vincenzo, rimasto in paese, gli consiglia come investire le proprie risorse e contemporaneamente richiede lettere e altro suggerendo di servirsi dei frequenti viaggi che da Parghelia venivano fatti a Napoli e viceversa via mare. Gli scritti di Francesco Campenni a riguardo sono significativi per puntualità e acume storiografici.

Conoscendo il sistema viario del tempo –anche se è merito dei Borboni avere per primi avviati grandi opere stradali nella «selvaggia» Calabria– non ci stupiremo che il traffico marittimo fosse più agevole di quello stradale. Anche le lettere che Giuseppe Meligrana scrive nel 1820, con accurate descrizioni dalle diverse località da lui visitate nel suo viaggio d'Italia, e ancora da Napoli dove studiava, ai fratelli rimasti in paese, sono dense di testimonianze sul come si preferisse lo scambio via mare a quello via terra, infinitamente più difficoltoso ed esposto a insidie e pericoli. Si veda al riguardo il bel volume *Tutti di nostra Casa* che Luciano Meligrana, attento custode di memorie familiari e di storia patria, ha dedicato recentemente a tali scambi (L. Meligrana 2007).

I richiami sin qui fatti intendono documentare la familiarità che gli abitanti di Parghelia hanno con il mare che considerano spazio per così dire «naturale» della loro fatica, del loro diuturno impegno nel procacciarsi da vivere. Data la complessità della problematica trattata, ricorrerò a diversi registri linguistici, da quello saggistico a quello lirico-letterario, a quello esplicativo, e così via.

Spazio della fatica ma perciò stesso spazio del pericolo, i marinai sanno come il mare possa diventare improvvisamente ostile, nemico e con la sua immane potenza travolgere la fragile imbarcazione nella quale sono situati gli uomini sino ad allora intenti a operare in relativa serenità. Tale terribilità può essere difficilmente compresa da quanti, pur legittimamente, affollano d'estate le nostre spiagge per ritempersi dalle fatiche dell'anno appena trascorso, ma degradando di fatto il mare stesso ad una vasta piscina. Il mare è ben altro: fatica, pericolo, minaccia di morte imminente. Penso a riguardo alla stupenda sequenza de *La terra trema* di Luchino Visconti, che ritrae le donne dei marinai in pericolo nel mare in tempesta, ammassate sulla scogliera, attanagliate dalla

loro attesa angosciata. Anche Parghelia ha pagato, in tempi più recenti, il suo tributo di sangue con i propri marinai morti nella tragedia del Moby Prince.

La catastrofe può così incombere sul destino delle imbarcazioni e degli uomini. A chi si può allora fare ricorso se non a Colei alla quale si è sin da piccoli abituati a rivolgersi in qualsiasi vicissitudine e in qualsiasi pericolo possa incombere sulla propria giornata con il rischio di travolgerla definitivamente?

La Madonna Santissima di Porto Salvo diventa così il possibile rifugio, Colei alla quale impetrare salvezza promettendole, ancora una volta, gratitudine e devozione. È la Madre pietosa invocata dai suoi figli non fa mancare loro il proprio intervento miracoloso così disperatamente invocato. E il miracolo avviene: il mare si placa, l'imbarcazione e gli uomini che con essa stavano per essere scaraventati nei frutti, sono ormai saldi e potranno rientrare nel porto lasciato alle spalle finalmente salvi. Si affretteranno allora a testimoniare tale salvezza offrendo alla soccorritrice un ex voto nel quale riproducono nel centro la situazione di pericolo, in alto a destra la figura da loro invocata che è stata arrca di salvezza.

Ad esaminare attentamente gli ex voto offerti a Maria SS di Porto Salvo e custoditi Santuario di Parghelia ci si accorge che anche essi seguono lo stesso modulo che ho prima essenzializzato.

Del resto, esso è identico a quello esaminato che ho riscontrato negli ex voto marinari offerti alla Madonna di Montevergine, nei pressi di Napoli; nel Santuario della Madonna dell'Incoronata a Foggia; della Madonna della Quercia a Viterbo; nel Santuario della Madonna della Milicia, nei pressi di Palermo e via via nelle chiese di Roma e in tanti altre chiese, Basiliche, cappelle e innumerevoli altri luoghi di culto e spazi devozionali da me visitati nel mio pluridecennale impegno di ricerca.

Nel caso dei dipinti parghelioti c'è da notare che lo stereotipo narrativo viene, per così dire, personalizzato attraverso l'indicazione precisa delle coordinate spazio-temporali dove stava per avvenire il temuto naufragio dissolto dall'intervento miracoloso della Madonna alla quale, appunto, si rende omaggio con la raffigurazione riprodotta in alto a destra del dipinto e le iniziali usuali P.G.R. «Per Grazia Ricevuta».

Così abbiamo, in successione temporale: l'ex voto alla Madonna di Portosalvo (olio su tela come la maggior parte dei seguenti) del capitano Domenico Grillo, scampato nel 1849 alla tempesta al largo dell'Irlanda; un altro al Crocifisso, alla Madonna di Porto Salvo e a S. Francesco di Paola con le Anime del Purgatorio per scampato naufragio; un altro offerto da Vincenzo Macri, scampato alla morte di fronte ai banchi di Liverpool nel dicembre 1870; altro di Gioacchino Scordamaglia, che fu colto col resto dell'equipaggio

da un uragano nell'Atlantico, vicino al Capo Horn, nel 1873 salvandosi il bastimento, diretto in Inghilterra, con l'invocazione della Vergine di Porto Salvo; quello dedicato dal capitano Bagnato scampato alle onde furiose sotto la luna piena con la sua feluca di commercio, insieme ai suoi marinai, nel dicembre 1877; o altro che raffigura un vascello battente bandiera francese su cui viaggiano marinai di Parghelia, sorpreso da tempesta nel golfo di Guascogna e salvatosi per voto alla Madonna di Portosalvo nel 1880; o quello del seguente anno, dedicato da Giuseppe Raffa marinaio sul bastimento chiamato *Sumatra* minacciato di naufragio al largo di Madeira nelle acque dell'oceano Atlantico e salvatosi assieme all'equipaggio per intervento della Vergine di Porto Salvo; quello di padron Tommaso Bagnato incagliatosi una notte di luglio 1884 sotto le rocce di Briatico con la sua martingana e con otto marinai, che ottennero tutti di salvarsi a terra all'incarico Maria Santissima di Porto Salvo; un modellino in legno di nave donato dal marinaio Francesco Bagnato, che si salva dal naufragio nel 1892 invocando la stessa protettrice e ottenendo di tornare a salvamento in patria; un altro tessuto in seta con decori floreali e dedicato alla Vergine di Porto Salvo dal marinaio Giuseppe Sambiase insieme alla moglie Caterina Caruso nel 1820 da Genova, per essere scampato alla morte in mare quando, durante il primo conflitto mondiale, i sottomarini insidiavano la navigazione lungo tutte le rotte; infine i due ex voto fotografici: rispettivamente quello dei marinai di Parghelia in servizio sulla motonave transatlantico *Vulcania* che, sulla rotta Genova-Napoli-New York, scampava nel marzo 1951 a 72 ore di ciclone oceanico, «per grazia ottenuta» assieme a tutto l'equipaggio; e quello dei marinai Francesco Marmorato, Gaetano Naso, Domenico Licastro, Domenico Iannelli, Salvatore Colace, Francesco Mazzitelli, Giuseppe Bagnato, grati alla Vergine di Porto Salvo per essere tra i superstiti dell'equipaggio del transatlantico *Andrea Doria*, affondato lungo la sua rotta per New York il 26 luglio 1956 a causa dello speronamento del mercantile svedese *Stockholm*.

Alla Madonna di Porto Salvo sono stati offerti, nel tempo, preziosissimi doni: si va dagli oggetti e paramenti liturgici commissionati per chiesa tra Sette e Ottocento da ricche famiglie di negozianti trapiantate in Sicilia e in altre località di commercio, alle splendide corone di oro della Madonna e del Bambino, offerte nel 1919 dalla famiglia Meligrana, all'oro contadino (collanine, braccialetti, anelli, orecchini, ciondoli) donato da appartenenti al mondo rurale, custoditi con particolare cura come beni essenziali («portare l'oro» alla fidanzata da parte dello sposo è momento solenne da comunicare ai parenti e a tutti gli altri quale testimonianza del suo impegno verso la futura sposa e tappa significativa di avvicinamento alle nozze). Proprio perché oggetti così cari la loro offerta alla Madonna quali ex voto si carica del valore di sacrificio per la privazione che pur viene fatta di slancio in segno di riconoscenza per l'intervento salvifico della madre celeste.

Gli ex voto, complessivamente considerati, costituiscono un linguaggio rivolto a partire dalla propria fralezza a Chi tutto può oltrepassando il tempo e costituendosi per l'umo come rocca imperitura.

Oggetto e sistema di oggetti – notava Mariano Meligrana – «circo-scrivono tempo e spazio e rendono così possibile la conoscenza, l'orientamento nel mondo; oggetto e sistema di oggetti che trattengono il passato e costituiscono un 'rassicurante argine verso l'avvenire', identificano e rendono riconoscibile un luogo, come nella favola in cui alla foresta come metafora di morte, in quanto assenza o assoluta fungibilità di segni, si contrappone, metafora di salvezza e di vita, un percorso riconoscibile, tracciato con oggetti-segni di non labile e consistente presenza, come nel viaggio degli emigrati, in cui il 'rischio dello spaesamento del familiare' [...] viene attenuato e controllato attraverso gli oggetti dell'antico ordine culturale che gli emigrati portano con sé proprio per non restare apolidi (Meligrana 1982: 150-151).

La cultura popolare sottolinea, direttamente o mediatamente, questa implicazione tra soggetto e oggetto nei vari momenti in cui si stabilisce, si protrae o si interrompe.

La concezione folklorica tradizionale assume l'oggetto come riflesso e proiezione del soggetto, che trasferisce in esso, inavvertitamente, parte di sé, che in qualche modo, senza 'normalmente' intaccare il quadro dell'unità e dell'egemonia del soggetto, si accumula e si autonomizza⁹. Nella foresta della vita gli oggetti possono costituire «un primo ancoraggio di memorie culturali riorientatrici e quasi la tessera d'ingresso alla domesticità storica del mondo»¹⁰.

Mediatori del passato con il presente, gli oggetti sono anche materializzazione della nostra speranza di sopravvivenza all'insidia del giorno che consumandoci ci consuma e ci trasportano nel nuovo giorno nel quale si possa dispiegare la nostra bramosia di vita. Proprio in quanto carichi di allusività, densi di significati che inseriscono anche al piano simbolico, gli oggetti possono costituire mezzi perché si articoli il linguaggio rivolto alla Divinità, ponte tra il caduco e l'Eterno, tra la precarietà umana e l'onnipotenza divina.

Riprendendo alcune considerazioni già svolte in altre sedi (*Et clamor meus ad te veniat*, in L.M. Lombardi Satriani – M. Meligrana 1983), noterò che gli ex-voto si situano in

9 M. Meligrana, *Morte, crisi degli oggetti e trasmissione ereditaria*, in L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli, 1982, pp. 149-205, pp. 150-151.

10 *Ivi*.

questo orizzonte, quali tessere di un mosaico al quale la comunità dei supplici ha affidato la sua esigenza di testimoniare la speranza o la certezza dell'irruzione del miracoloso nella storia. È un'antica esigenza.

Allorché il voto consisteva nella promessa di dedicare alla divinità un oggetto, questo [...] veniva collocato in un luogo sacro. [...] Nei poemi omerici i rari accenni a offerte fatte a divinità (es. il peplo ad Atena) sono riflessi di civiltà post-micenea; e la parola *anathema* è adoperata solamente nel significato di canto e danza 'doni del banchetto' (Od., I, 152; nella letteratura greca per la prima volta in Erodoto).

Le più antiche epigrafi monumentali relative a doni votivi risalgono al sec. VI. In un'iscrizione della fine del sec. II a.C. appartenente al tempio di Atena Poliade sull'acropoli di Lindo (Rodi) si è conservato il più caratteristico catalogo di doni votivi dedicati a una divinità. Si tratta di oggetti (fiale, bicchieri, lebeti, crateri, scudi, elmi, farette, corazze, armi persiane, corone, braccialetti, statue d'oro, argento, bronzo, avorio, legno, marmo) elencati in ordine cronologico, dal periodo favoloso di Lindo, dei Telchini, di Cadmo, di Minosse sino all'età di Alessandro Magno e di Pirro; tra i dedicanti sono eroi omerici, città (Gela e Agrigento) principi siciliani (Falaride e Dinomene), re stranieri (Amasi d'Egitto). [...]

Presso i Romani l'uso del dono votivo continuò come presso i Greci, ma la diversità di usi e di concetti portò alla diversità degli oggetti offerti: facendo astrazione dall'offerta di edifici o di immagini della divinità stessa, le cose più facilmente presentate a questa furono figurazioni a rilievo, oggetti e strumenti sacri (vasi), riproduzioni di parti del corpo guarite (doni del santuario di Esculapio nell'isola Tiberina), amuleti od oggetti magici, ecc.»¹¹.

È stato sottolineato, inoltre, come l'uso degli oggetti votivi sia «documentato anche nell'Oriente Antico, ad esempio in Egitto dove erano diffuse statue votive a forma cubica, donate a diverse divinità, quali le statue offerte al tempio di Osiride ad Abydos. Statue votive erano diffuse anche in Mesopotamia: personaggi in piedi, con le mani unite sul petto, figure inginocchiate, modellini di santuari, animali, eccetera.

In Grecia la varietà tipologica degli ex-voto è estrema; gli oggetti votivi di valore venivano in genere conservati in edifici speciali chiamati 'thesauroi', alcuni dei quali erano particolarmente importanti come quelli di Delfo e di Olimpia. Ma dei santuari meno importanti, i fedeli portavano normalmente oggetti di minore valore, che, dopo esser stati esposti al pubblico per un certo periodo, venivano tolti dal tempio e sepolti nella terra. Particolarmente ricchi di ex-voto sono i santuari greci dedicati a divinità guaritrici, so-

11 A. Rossi, *Ex voto calabresi*, Roma, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, cit. da L.M. Lombardi Satriani, *Et clamor meus ad te veniat*, in Id. e M. Meligrana, *Un villaggio nella memoria*, Roma-Reggio Calabria, Casa del Libro, 1983, pp. 306-311, p. 307.

prattutto quelli di Esculapio al quale venivano offerti anche oggetti votivi raffiguranti le diverse parti anatomiche» (A. Rossi 1986) .

In Italia, a partire dall'epoca arcaica, i santuari sono meta di pellegrinaggi che offrono una serie di oggetti, gli ex-voto appunto. Le cose, al di là della loro inerenza al piano realistico, vengono utilizzate, come già si è notato, per un linguaggio simbolico che tenti di sillabare un discorso all'assoluto.

Tutto poteva essere offerto agli dei: un edificio, un'immagine, la frutta, gli animali, i propri capelli, un oggetto o uno strumento sacro, il proprio vestito, una parte riprodotta del proprio corpo perché fosse guarita. Questa ultima offerta viene designata col nome di ex-voto anatomico. Una delle più remote notizie a proposito riguarda gli ani d'oro offerti, per essere liberati da un male, al Dio d'Israele dai Filistei che avevano catturato l'Arca Santa. Costoro per l'atto sacrilego erano stati invasi da un morbo che faceva imputridire le loro parti deretane [...]. Un simile male pare abbia colpito gli Sciti saccheggiatori del tempio di Atergate ad Ascalona (Erodoto I, 105).

A Roma numerosi appaiono gli ex-voto anatomici tra la stirpe sacra. I più alti nel tempo sono quelli di Lavinio nel Santuario dei tredici altari che sono greci e risalgono al V secolo a.C. Enorme è la quantità di cotesti voti fittili trovati a Lavinio: teste femminili e maschili riproducenti la divinità o il fedele che ringrazia della grazia accordatagli: seni, braccia, organi della riproduzione, busti interi costituiscono il deposito dei miracoli. Nella Chiesa Cristiana l'uso degli ex-voto entra fin dai primi secoli. Se ne apponevano alle tombe dei martiri [...]. Le antiche chiese cristiane avevano la 'pergula' per attaccarvi gli oggetti ex-voto»¹². (Pignataro 1967: 308).

Non è un caso, forse, se l'antica cappella di Santa Maria di Portosalvo a Parghelia, che custodiva ex voto marinari oggi in parte dispersi, aveva un pergolato antistante i gradini e il portale di accesso. Così, in numerosissimi santuari europei sono presenti ampie raccolte di ex-voto; ricorderò, a titolo esemplificativo, per la Francia, quelle di Sainte-d'Aurey nella Bretagna, di Notre-Dame de Victoires, Notre-Dame de Cléry, Notre-Dame de la Garde, Saint Remy de Provence; per la Spagna, la notissima raccolta di Monserrat; per la Svizzera, gli ex-voto alla Vergine Maria nel Monastero dei solitari di Eisielden; per l'Italia, le raccolte di ex-voto a sant'Antonio di Padova, di Bagni di Deruta vicino Perugia, di Santa Maria del Monte presso Cesena, della Madonna di Montenero in Toscana, del Carmine e della Madonna dell'Arco nell'area napoletana, della Madonna del Rosario a Pompei, della Madonna di Loreto, di Nostra Signora di Bonaria a Cagliari. Una vastissima raccolta di ex-voto si trova presso il Museo Nazionale Bavarese di Monaco.

12 G. Pignataro, *Ex voto di santuari di Calabria*, estratto da «Historica», n. 4-5, 1967, cit. *ivi*, p. 308.

Questi innumerevoli ex-voto trasmettono una mole di notizie (storiche, socio-economiche, storico-artistiche, antropologiche) tale da richiedere molteplici piani di lettura. Decisivo è il rapporto che gli ex voto dipinti sottintendono con lo spazio e con il tempo.

Le scene rappresentate da tali ex-voto presentificano una specifica vicenda di pericolo miracolosamente superato grazie all'intervento divino. Il luogo del massimo pericolo, nel quale si era addensato in quel momento la pericolosità del mondo, dove si era sgretolata la roccia della domesticità (con esplicito ricorso al linguaggio demartiniano), dove la morte –la sua nullificante possibilità– aveva fatto irruzione sulla scena, viene consegnato, a futura memoria, all'Onnipotente. Il luogo dove si è rivelata la massima precarietà viene «affidato» alla massima Potenza. A tale affidamento è sottesa una logica rigorosa.

Quel luogo è divenuto lo spazio della ierofania. La Potenza si è rivelata, salvando dal pericolo e con ciò stesso sacralizzando lo spazio, quello spazio. Nella interscambiabilità dei luoghi –ogni luogo può essere denso di pericolo, perché l'universo è per l'uomo scenario dove l'insidia può rivelarsi–, quella vicenda ha singolarizzato quel determinato punto dello spazio. Il pericolo specifico (incidente, malattia, nubifragio, e così via) si è risolto in occasione per la sperimentazione della potenza da parte di Chi, direttamente e mediatamente, tutto può.

L'esistenza degli appartenenti alle classi subalterne scorre segnata dalla consapevolezza della propria debolezza, della propria inadeguatezza, sociale ed esistenziale, rispetto alle difficoltà, sociali ed esistenziali, del vivere. Deboli, dunque, in quanto uomini; e deboli, ancora, in quanto subalterni. Ma, sebbene deboli, non indifesi; alle proprie spalle, possibilità–limite. Chi tutti può proteggere perché tutto può e sempre può.

Se l'etica protestante affidava al successo il criterio della verifica della benevolenza divina correlativa al merito individuale, l'etica di questo cattolicesimo popolare affida al pericolo l'occasione per la verifica della protezione divina che riscatta sul piano provvidenziale la fralezza della condizione umana. Dio non è lontano e indifferente al nostro dolore e alla nostra paura, non è sordo alla nostra invocazione (*et clamor meus ad te veniat*); gli ex-voto ci ripetono una speranza che, attraverso gli accadimenti storici e la loro interpretazione in chiave miracolistica, è divenuta certezza.

Oltre che con lo spazio, gli ex-voto instaurano un rapporto peculiare con il tempo. Tra l'offerente e la Divinità sono situate le barriere del tempo; non si può essere contatto diretto tra chi è irretito nella costrizione temporale e chi è al di fuori del tempo, perché incommensurabilmente diverso, Eterno. Il dialogo non potrebbe, quindi, attuarsi.

L'Eterno è entrato, però, attraverso il Cristo, nella storia, si è volontariamente assoggettato ai suoi limiti (*et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*). Il dialogo è, quindi, possibile.

Ma a contatto con Chi, comunque, partecipa dell'eterno ed è Eterno, che senso possono mantenere le partizioni temporali entro le quali si scandisce la nostra esistenza? Gli ex-voto realizzano l'unificazione temporale: vengono eseguiti e offerti nel presente, ricapitolano il passato, condensano l'avvenire. Con diversa consapevolezza la riflessione agostiniana ha assunto la presentificazione come memoria del passato e attesa del futuro e ha posto il tempo come *distensio animi*.

La dilacerazione esistenziale e sociale, che si traduce anche nella percezione del tempo futuro come minaccioso, viene risanata attraverso un'unificazione temporale, secondo la quale il passato (nel quale si è verificato il «male» e la sua sconfitta) viene recuperato nel presente (momento in cui si offre l'ex-voto) perché la persona sia protetta nel futuro. Il proprio tempo –che è sempre, e non può non essere, insieme di passato, presente, futuro– è unificato in un presente che sarebbe pauroso, se non venisse affidato alla rassicurante protezione divina.

Gli ex-voto si pongono, quindi, come tecnica di esorcizzazione del tempo minaccioso e, ancora più in generale, dell'ignoto minaccioso; essi svolgono una notevole funzione di protezione e di reintegrazione psicologica. L'ex-voto rappresenta, in questa prospettiva, una tecnica di propiziazione, il cui bisogno è tanto più intenso, quanto più pressante è l'insicurezza sociale ed esistenziale che si esprime nella vita quotidiana. Insicurezza sociale ed esistenziale che può condurre a un angoscioso senso di impotenza, di nullità; ma l'impotenza e la nullità non sono più tali se rapportati all'Onnipotente, al Tutto che è Dio.

La sconfitta si è tramutata, così, in vittoria; i segni del fallimento sono diventati le qualità (moralì) del successo, quello vero, perché garantito da Chi è più potente di tutti, dal valore assoluto. La dipendenza esistenziale, attraverso l'umiltà, è divenuta fondazione nell'Ordine metastorico che garantisce gli ordini storici; la possibilità della morte è annullata dalla Fonte di vita; la negazione è stata assunta, negata e, quindi, recuperata come affermazione a un livello più alto.

Questo e molto di più ci comunicano gli ex-voto se ci accostiamo a essi con reale volontà di intenderli e di intendere, attraverso la loro datità, gli uomini che li hanno prodotti e gli uomini che li hanno offerti affidando così loro il proprio dolore e la propria speranza.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1980): «La cultura materiale in Sicilia» in *Quaderni del Circolo Semiologico siciliano*, nn. 12-13: raccolta degli Atti del I Congresso internazionale di studi antropologici siciliani di Palermo nel 1978. Palermo.
- BIANCA, G. (1878): *Monografia agraria del territorio d'Avola in Sicilia*. Firenze.
- BUCAILLE, R. – PESEZ, J. M. (1978): *Cultura materiale* in *Enciclopedia*, vol. IV. Torino, Einaudi, pp. 271-305.
- BUTTITA, A. (1980): «Cultura materiale e ideologia in Sicilia», in AA.VV., pp. 29-39.
- CAMPENNI, F. (2013): «Commercio e identità: un'esemplare comunità di mercanti tra Calabria, Mediterraneo e Atlantico», in De Sensi Sestito, G. (a cura di), *La Calabria nel Mediterraneo. Flussi di persone, idee e risorse*, Atti del Convegno di Studi (Rende, 3-5 giugno 2013). Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 319-374.
- CARANDINI, A. (1979): *Archeologia e cultura materiale*. Bari, De Donato.
- CATEMARIO, A. (1977): *Linee di antropologia culturale*, 2 voll., vol. I. Napoli, Guida.
- CIULLA, S. (1980): «Cultura materiale e ricerca folklorica in Sicilia durante il periodo fascista», in AA.VV., pp. 44-46.
- DOLOMIEU, D. de (1784): *Memoria del commendatore Deodato de Dolomieu sopra i tremuoti della Calabria nell'anno 1783*. Roma, Salvioni.
- FINZI, A. (1980): «I proverbi come strumento d'analisi nello studio delle culture materiali: i proverbi agrari delle Madonie», in AA.VV., pp. 47-55.
- KLUCKHOHN, C. (1972): *Il concetto di cultura*. Bologna, Il Mulino.
- KLUCKHOHN, C. (1951): «The concept of culture», in Lerner, D.-Lasswell (a cura di), H.D., *The Policy sciences*. Stanford, California, pp. 86-101.
- KLUCKHOHN, C. – Kelly, W.H. (1945): «The concept of culture» in Linton, R. (a cura di) *The sciences of Man in the World Crisis*. New York, pp. 78-105.
- KROEBER, A.L. (1949): «The concept of culture in Science», *Journal of General Education*, III, pp. 182-488.
- KULCZYCKI, J. (1955): «Zalozemia Teoretyczne Historii Kultury Materialnej», *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, III, n. 3, pp. 519-562; riportato in Bucaille-Pesez 1978.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M.-A. ROSSI (1973): *Calabria 1908-1910: la ricerca etnografica di Raffaele Corso*. Roma, De Luca.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M.-MELIGRANA, M. (1982): *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano, Rizzoli.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M.-MELIGRANA, M. (1983): *Un villaggio nella memoria*. Roma-Reggio Calabria, Casa del Libro.
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1928-1963): *Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi*. Napoli, De Simone.
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1928): *Canti popolari calabresi*, vol. I, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).

- LOMBARDI SATRIANI, R. (1931): *Canti popolari calabresi*, vol. II, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1932): *Canti popolari calabresi*, vol. III, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1933): *Canti popolari calabresi*, vol. IV, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1934): *Canti popolari calabresi*, vol. V, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1940): *Canti popolari calabresi*, vol. VI, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1951): *Credenze popolari calabresi*, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1953): *Racconti popolari calabresi*, vol. I, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1955): *Racconti popolari calabresi*, vol. II, Vibo Valentia Marina, La modernissima, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1957): *Racconti popolari calabresi*, vol. III, Vibo Valentia Marina, La modernissima, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1963): *Racconti popolari calabresi*, vol. IV, Cosenza, Brenner, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1953), «Il piano della Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi e le mie considerazioni sui canti popolari», relazione al Congresso di studi etnografici italiani a Napoli nel 1952, in *Atti del Congresso di studi etnografici italiani*. Napoli, Pironti, pp. 88-95.
- LORIA, L. (1912): «Due parole di programma», *Lares. Bollettino sociale della società di etnografia italiana*, vol. I, fasc. I, pp. 9-24.
- LORIA, L. (1910): «Del modo di promuovere gli studi di etnografia italiana», *Rassegna contemporanea*, anno III, n. 7, Roma.
- LORIA, L. (1907): *Come è sorto il Museo di etnografia italiana in Firenze*, comunicazione al VI Congresso geografico italiano, Firenze.
- LORIA, L. (1907): *Caltagirone. Cenni etnografici*. Firenze, Tipografia galileiana.
- LORIA, L.- MOCHI, A. (1906): *Museo di etnografia italiana in Firenze. Sulla raccolta di materiali per la etnografia italiana*. Milano, Tip. Maruccelli.
- MELIGRANA, L. (2007): *Tutti di nostra Casa. Famiglia e società fra provincia e capitale in un carteggio privato (Parghelia-Napoli 1817-1822)*, Cosenza, Pellegrini.
- MELIGRANA, M. (1982): «Morte, crisi degli oggetti e trasmissione ereditaria», in Lombardi Satriani-Meligrana, pp. 149-205.
- PIGNATARO, G. (1967): «Ex voto di santuari di Calabria», *Historica. Rivista bimestrale di cultura*, fasc. 4-5.

- PITRÈ, G. (1913): *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*. Palermo, Reber.
- PITRÈ, G. (1871-1913): *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, 25 voll.. Palermo; ristampa anastatica Sala bolognese, Arnoldo Forni editore 1981.
- PITRÈ, G. (1881): *Catalogo e Descrizione di Costumi e di Utensili Siciliani mandati all'esposizione industriale italiana di Milano*. Palermo, Tip. Montaina.
- PITRÈ, G. (1892): *Catalogo illustrato della Mostra etnografica siciliana*, compilato in occasione della Esposizione Nazionale di Palermo nel 1891-1892. Palermo, Stabilimento tipografico Virzi.
- ROSSI, A. (1986): «Ex voto calabresi», in *Ex voto tra storia e antropologia*. Atti del Convegno promosso dal Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari e dall'Associazione italiana di studi storico-antropologici, Roma, 15-16 aprile 1983. Roma, De Luca 1986.
- ROSSI, P. (1970): *Il concetto di cultura*. Torino, Einaudi.
- SALOMONE MARINO, S. (1897): *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia*, Palermo.
- SWINBURNE, H. (1783-1790): *Travels in the Two Sicilies*, 2 voll.. Londra, trad. it. per la parte relativa alla Calabria:
- MASSACRA, G. (2011): *A cavallo in Calabria fra antiche rovine*. Rubbettino, Soveria Mannelli.
- TREBBI, O. (1929): «Necessità dei musei etnologici regionali e provinciali», in Ente Fascista di Cultura –Centro di Alti Studi– Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari (a cura di), *Atti del I Congresso nazionale delle Tradizioni Popolari*. Firenze.
- VILLARI, P. (1907): «Il Museo di etnografia italiana», in Loria (1907).

SANCTUARIES AND ANIMALS IN SOUTHERN ITALY. INSIGHTS INTO «RURAL DEVOTIONS»

SANTUARIOS Y ANIMALES EN EL SUR DE ITALIA. PERCEPCIONES SOBRE LAS «DEVOCIONES RURALES»

Laura Carnevale

University of Bari Aldo Moro, Italy

«Places do not have locations, but histories»¹.

ABSTRACT

This contribution aims, first of all, at investigating historical and religious patterns of a sanctuary located within a peripheral spatial framework in Southern Italy and marked by devotional features related to animals: the sanctuary of St. Matthew the Apostle in the rural area of the Gargano (northern Apulia). Furthermore, some of these patterns will be compared and contrasted with those related to another small «rural» sacred place, located in the central zone of the Italian Region of Abruzzi: the sanctuary of St. Dominic of Cocullo.

KEY WORDS: sanctuaries, animals, rural culture, dental relics.

RESUMEN

Esta contribución tiene como objetivo, en primer lugar, investigar los patrones históricos y religiosos de un santuario ubicado dentro de un marco espacial periférico en el sur de Italia y marcado por características devocionales relacionadas con los animales: el santuario de San Mateo Apóstol en la zona rural del Gargano (norte de Apulia). Además, algunos de estos patrones serán comparados y contrastados con los relacionados con otro pequeño lugar sagrado «rural», ubicado en la zona central de la Región italiana de Abruzzi: el santuario de Santo Domingo de Cocullo.

PALABRAS CLAVE: santuarios, animales, cultura rural, reliquias odontológicas.

1 Ingold (2000: 219).



Fig. 1. The sanctuary of St. Matthew and the Valley of Stignano (archive of the sanctuary).

1.

The sanctuary of St. Matthew the Apostle (Fig. 1), currently a Franciscan convent, overlooks the Valley of Stignano, within a highly suggestive landscape at the feet of the Mount Celano, in the marginal area of the small municipality of San Marco in Lamis (province of Foggia).

The resilient and multifaceted history of this sanctuary is intertwined with several religious institutions, as well as with the countless shepherds, animals, pilgrims, and peasants that contributed to imbue the place with its sacred meaning. All of them played a significant role, not only in constructing the identity of the place, but also in shaping the whole natural and built environment around it.

Initially, this place was neither named after St. Matthew, nor a Franciscan convent. It was a Benedictine abbey dedicated to St. John the Baptist (named *San Giovanni de Lama*), whose origins are still unclear². As far as we know, the first mention of its exis-

2 Drawing from previous investigations (see Scaramuzzi 1933; Forte 1978; Aa.Vv. 1981; Soccio 1982), a cross-disciplinary research into this sacred place has been conducted by the scholars involved in the National Italian Project «FIRB» (2012–2017) *Sacred Spaces and Identity Paths. Foundation Texts, Iconography, Religion and Traditions in Italian Christian Sanctuaries in Late Antiquity and Middle Ages*, which included four Universities, bridging the North with the South of the Italian Peninsula: Bari Aldo Moro, Sapienza-Rome, Padua, and «Kore»-Enna. Some results of this specific research have been published, e.g., in Villani (2014); Carnevale, ed. (2017); Olivieri (2017).

tence is to be found in a Byzantine legal document, a *sigillion* issued in 1007 by Alessio Xiphias, at that time catepan (*scil.* governor) of Italy, translated into Latin and transmitted in a later text, a *privilegium* issued in 1095 by the Normand Count Enrico da Monte Sant'Angelo³. The *sigillion* was intended both at confirming the possessions of St. John's abbey and at providing it with more territorial assets. This could only mean that, at the beginning of the 11th century, the abbey was already a powerful and active feudal institution and, therefore, it should have been founded well beforehand. St. John the Baptist, along with St. Michael the Archangel, was acknowledged as the patron of the Longobards⁴, and such a piece of evidence, in addition to the important role exerted by this population in shaping the history of the sanctuary of St. Michael the Archangel at Gargano (Otranto 2010; Trotta 2012: 95-122) (located only 30 km East from St. Matthew), led many scholars to surmise a Longobard foundation also of St. John's abbey, perhaps around the 8th century. Thus, before becoming a powerful Benedictine institution, the place could have been a simple *hospitium*, a sort of stop-off point and temporary accommodation for the pilgrims headed precisely to St. Michael's sanctuary⁵. This is the reason why the pilgrimage routes, connecting in a «sacred chain» for more than 1.500 years the main sanctuaries at Gargano (St. Michael at Monte Sant'Angelo, St. Matthew at San Marco in Lamis and, presently, also St. Pius at San Giovanni Rotondo) –not to mention a large number of hermitages, chapels, etc.– have been labeled by many scholars *Via Sacra Langobardorum*, in spite of the fact that such a name is not recorded in the existing documentary sources (Infante 2009: 33-40; Corsi, ed. 2012; Infante 2020). More correctly, this road network should be considered a branch of the *Via Francesca*, or southern *Via Francigena*⁶. Anyway, as long as no archaeological evidence related to the Longobards has been found in the area of St. Matthew's sanctuary, a connection among them and the origin of this sacred place, although fascinating, still appears to be more legendary than historical.

3 Petrucci (1960); Corsi (1976). On these specific Byzantin and Normand legal texts, see Becker (2013: 86).

4 This happened from 658 onwards, as soon as the Longobards converted from Arianism to Catholicism.

5 For more detailed information, see Carnevale (2019).

6 On October 18th, 2019, the southern *Via Francigena*, leading from Rome to the extreme piece of European Land protruding in the Mediterranean Sea, gained the official recognition by the European Association «Vie Francigene»: see Infante (2009); Stopani (1992); and the website <https://www.viefrancigene.org/it/>.

Turning back to the history: other documents from the Byzantine and Norman Ages (11th and 12th centuries) (Corsi 1979) endorse and enlarge the territorial assets of St. John's abbey, demonstrating its growing power and its political influence, exerted not only on the Gargano, but also on the lowlands at the feet of the promontory (*Tavoliere delle Puglie*) and beyond. In the land under their control, the Benedictine monks fostered the cultivation of cereals, olive trees, vineyards, as well as the raising of cattle. They even started a light commerce with the Eastern Mediterranean countries, counting on the stream of pilgrims, merchants and soldiers who, unceasingly flowing from the shores of the Baltic Sea and the Atlantic Ocean, reached the road network and the chain of sacred places in Gargano directed to St. Michael's sanctuary, and ultimately to the Holy Land (Corsi 1980: 135). Documents show, however, the lack of any positive integration between the local population and the Benedictines, confirmed by the fact that the inhabitants used to make recurrent intrusions into the territories of the abbey. This was due to their poverty and their critical living conditions, but, in a broader sociological perspective, it demonstrated the extent to which the everyday life of these peasants and shepherds was disconnected from the religious and institutional life of the abbey. Correspondingly, the pilgrims did not engage in any substantial social interaction with the inhabitants of the surroundings, being principally focused on the target of their pilgrimage route and on their relationship with the monks – a relationship which carried significant economic implications, alongside the spiritual connotation. Hence, the most important feature of St. John's abbey seems to have been its institutional power, and the control it exerted over its rural environment in a typically feudal way.

The «dark age» of *San Giovanni de Lama* began in the 13th century with the Swabian Emperor Frederick II (Corsi 1980: 139–140). In 1311 the abbey was assigned to the Cistercian Order, being lastly given *in commendam* (i.e. being governed by external abbots) in 1327 (Corsi 1980: 150). From that moment on, this sacred place experienced a story of abandonment and decay until the year 1578, when Pope Gregory the 13th ascribed it to the Franciscans (*Ordo Fratrum Minorum*). Such an assignment should be counted among the actions fostered by the Roman Church after the Council of Trent, aimed at better integrating the rural areas within Catholicism. The Franciscans started a global process of restoration, which gradually transformed not only the architecture of the building, but above all its identity and its bonds with the landscape and the people, from both a physical and a social perspective (landscape and mindscape). Soon after their arrival (although it is difficult to establish the precise moment when this happened), a precious wooden statue of St. Matthew the Apostle –possibly a former statue of Christ– was positioned in the church of the monastery (Castelli 2012). In the same period a relic, acknowledged as St. Matthew's «molar tooth», was transferred to the convent, probably from Salerno (a town under the patronage of the Apostle) (Galdi 1996). At least two

textual sources describe these events, endorsing their historicity. The first one is a Franciscan chronicle written in 1587 by Franciscus Gonzaga, *ofm* (Malagrino y Villani 1997): he mentions the existence of the statue and hints at a miracle working relic. Moreover, he explicitly states that the convent, at his time, was named not only after St. John the Baptist, but also after St. Matthew, especially among the faithful. The second text is the report of a Canonical Visit written almost a hundred years later (1683) by Egidio Mattielli, *ofm* (Nardella 1976: 82-83): he confirms the presence of the statue on the altar of the church and tells more about St. Matthew's relic. In particular, he emphasizes that both the tooth and the oil of the lamp lighted at the altar were regarded as a shield against the bites of dogs and as a mighty healing device in the case of illnesses involving animals and humans – especially hydrophobia⁷. He recounts that the local community was very fond of this relic and the peasants and the shepherds attended St. Matthew's sanctuary regularly, in search of cures and protection for their cattle. As thanksgiving they presented various types of votive offerings to the convent: votive pictures, liturgical vessels, money, and even their own animals as living offerings. According to Egidio Mattielli, in the 17th century the devotion to St. Matthew was spreading throughout Apulia and the reputation of this «marginal» sacred place was growing considerably, mainly within the rural population.

It comes as no surprise that in this period the single-nave church of the convent underwent a significant architectural transformation: it was re-oriented by means of an inversion of the position of its façade. Consequently, the entrance, originally positioned at the East side of the church, was re-located at the Western side, facing the Valley of Stignano directly, over the route coming from the mouth of the valley itself, and was, therefore, more accessible both to the local population and to the travelers (Villani 2012: 360). The Franciscans Friars thus negotiated a «porous» relationship among their religious institution, the sacred place they owned, and the rural community. They acknowledged the needs of the people living there, as well as of their vital bonds with the animals (whether wild or domesticated, whether offensive or offended), recognizing the critical factors, which could always interrupt these bonds and irrupt in their existence. The authoritarian and «closed» Benedictine abbey had been converted into a place with a new identity and a new significance, which started to be considered a material and symbolic «comfort zone» by those attending it, whose social background was shifting

7 Hydrophobia is an infectious disease caused by a virus (genus *Lyssavirus*) occurring in dogs and in wild animals, especially during warm periods, and leading to a delirious and aggressive state, with symptoms like the foaming of the mouth and the fear of water. If contracted by men, due to a bite of an affected dog, it can even lead to death. The peculiar symptomatology of hydrophobia always facilitated its connection to a condition of savage madness or diabolical possession: see Wasik y Murphy (2012).

significantly. They were no longer soldiers, traders and people coming from far and wide; on the contrary, most of them were peasants struggling for their everyday-life on the local fields, and shepherds breeding their animals in the area or walking on transhumance paths with their cattle.

Since the Roman Age, in fact, Northern Apulia has been a target of the transhumance practice, the seasonal transfer of livestock, along large grassy trails, between the summer pastures and the winter ones (Ingold 2010). This nomadic way of farming the animals has always been widespread –and still is– all over Europe, from Spain to Finland (Santillo Frizell 2010: 11–38). From a general perspective, it can be considered an expression of the deep confidence held between humans and bovines, which is anthropologically rooted in the role of the latter as the main agricultural helpers of humans since the time of sedentarization (7th millennium B.C.E., Ancient Near East)⁸. In the Gargano, especially in the *Tavoliere delle Puglie*, «horizontal transhumance» was a common practice: bulls, oxen, cows and sheep were relocated here from the area of modern Regions of Abruzzo and Molise⁹, where the bovines had had a special religious significance since the pre-Roman times¹⁰.

Transhumance paths intersected pilgrimage paths. Furthermore, the shepherds guarding and guiding the animals during such a fatiguing journey proved to be the most fervent devotees, being often –both they and their animals– in extreme need of the protection of «specialized» saints (Bronzini 1991). Not by coincidence, most of these saints have their Feast Days in autumn and/or in spring (the periods when, respectively, the transhumance begins and ends), and precisely in these times the local communities celebrate their festivals, often involving animals in a more or less active way. St. Matthew's Feast Day, specifically, is on September 21st. On that day, St. Matthew's sanctuary

8 Huge literature on this topic: see, e.g. (Spitilli 2011:11–13).

9 A beautiful description of this practice is to be found in a poem of Gabriele D'Annunzio, *I pastori* (from *Alcyone. Sogni di Terre Lontane*, 1903): «Settembre, Andiamo. È tempo di migrare. /Ora in terra d'Abruzzi i miei pastori /Lascian gli stazzi e vanno verso il mare: /scendono all'Adriatico selvaggio /che verde è come i pascoli dei monti. / [...] /E vanno pel tratturo antico al piano /Quasi per un erbal fiume silente, /su le vestigia degli antichi padri. /O voce di colui che primamente / [...] / Ah perché non son io co' miei pastori?». The transhumance is still practiced nowadays and, since December 11th, 2019, it has been also inscribed into the UNESCO Intangible Cultural World Heritage List.

10 The people called *Sabini* and their offspring, the *Samnites*, settled in this area and developed a sacrificial practice called *ver sacrum*, mainly concerning the deduction of colonies, and involving a consecration to Mars of the firstborns among the cattle. See La Regina (1991: 48–53); Santillo Frinzell (2010: 87–90).

converts itself into a melting pot for individuals who, enduring similar troubles, unfold comparable solutions by means of shared devotional practices, like the veneration of the molar tooth and the anointment with the oil of the lamp. The powerful «sacred presence» of the relic leads the faithful to look for a «cure» for themselves and their animals, especially for those affected by symptoms (allegedly?) related to hydrophobia. In this way they are enabled to fix their distressed identities, produce new subjective meanings for their life, and experience new forms of social cohesion (Brown 1981; Di Santo 2015; Cremonesi 2019). Actually, even now the popular celebrations at St. Matthew's sanctuary are focused on rites involving humans and animals, with a noteworthy innovation: the anointment with the sacred oil is extended to the cars, due to the fact that the cars replaced the horses, in modern times, as a means of transportation (Fig. 2; Fig. 3).



Fig. 2. Anointment and benediction of animals (Ph. U. Panipucci, ofm).

Indeed, it is precisely from the time of the arrival of the Franciscans that this sacred place can truly be described as a «sanctuary», even if such a label has never been formally approved from a Catholic official perspective. In fact, St. Matthew's sanctuary still keeps the ancient name of St. John's abbey. This is not surprising at all, just as it is not surprising that even now the Friars, the devotees and the pilgrims do not long for obtaining an official canonization of the sanctuary. They do not need any superimposed authority to imbue the place with the sacred meaning they perceive, which is deeply



Fig. 3. Anointment of a car (Ph. U. Panipucci, ofm).

embedded in their habits, in their rituals, in their votive offerings, in their individual cognitive representations and in their relational disposition when they gather there¹¹.

This special relationship between humans and animals, facilitated by Saint Matthew, has nothing to do with the traditional character of this Saint. Even if much scholarly energy has been devoted to investigate, from a hagiographical perspective¹², the shift in the dedication from St. John to St. Matthew and the specific features developed by St. Matthew in this rural area of Apulia, no relevant explanation has been proposed. The history of this sanctuary, however, proves to be a significant example of how an alteration involving religious agents, especially at an institutional level, in a specific spatial context, leads to transformations involving both the built and the natural environment, not to mention the individual and collective perception of it (Giddens 1994: 110). More-

11 From a juridical perspective, the canonization of a sanctuary has always been a challenging subject in Catholicism: only in 1980 did the *Codex Iuris Canonici* (canon 1230) propose a definition of the sanctuary, stating that «a sanctuary is a church or another sacred place where many of the faithful, for a special reason of piety, go on pilgrimage with the approval of the Ordinary of the place» (*sanctuarii nomine intelleguntur ecclesia vel alius locus sacer ad quos, ob peculiarem pietatis causam, fideles frequentes, approbante Ordinario loci, peregrinantur*).

12 See Talamo Atenolfi (1958); Scardigno (2014–2015).

over, the location in an «old» spatial context of «new» objects collectively recognized as specifically meaningful (the statue, the relic, the votive gifts, etc.) contributes to speed up –and, at the same time, endorse– this process of transformation, stimulating new individual responses and original ritual expressions.

2.

It happens quite frequently, indeed, that a Saint changes his/her original patronage and/or develops a specific thaumaturgic competence according to the place and the requests of the faithful, in response to the social, cultural and economic needs related to the space and time in which the devotion itself is embedded. I share the opinion that a comparative way of addressing this topic –though preserving a careful historical attitude– can be of some help in achieving a deeper understanding of it. With regard to the «rural» devotion linked with St. Matthew's sanctuary, it is stimulating to take into account the social history of other Christian sacred places in Southern Italy, often located in rural contexts and dedicated to Saints capable of protecting their devotees from the bites of animals, whether or not by means of a tooth-relic¹³. Here I will expand a bit on one specific case: that of the small village of Cocullo, located at 850 mt. on the sea level in the Region of Abruzzi, area of Majella, province of L'Aquila. The patron of Cocullo, Saint Dominic of Foligno or of Sora (the two villages where he allegedly was born and died), is identified with a hermit who lived in that area during Benedictine times (11th century) and founded various hermitages, the most important of which is a cave called *Grotta di San Domenico Abate*, located in the nearby village of Villalago and considered a sanctuary by the people who attend it (di Nola 1976: 119-133; Tripputi 1998). Even if some hagiographical accounts and hagiographical legends are preserved, mainly concerning the power exerted by Dominic of Sora in shielding the local populations from the bites of wild animals and rabid dogs (di Nola 1976: 61-91), the historical

13 There are many of such Saints, whose aspects and characters have been variously investigated from an ethno-anthropological, hagiographical and historical perspective. Be here sufficient to mention Saint Vitus (celebrated, for instance, at Polignano a Mare, 40 km South from Bari) or Saint Roch (celebrated at Torrepaduli, in the hearth of Salento, the land of «tarantà»): see Rivera (1998:248-264); Ianneci (2000); Resta (2010); Scardigno (2014-2015); De Martino (2015: 260). Comparable devotions are also to be found in the Northern Italy: one of them is that of Saint Donnino of Fidenza, in the Region of Emilia Romagna: see di Nola (1976: 134-147); Scardigno (2014-2015). Highly interesting, although not directly comparable to our case studies, are the extreme experiences endured in the congregation of the «Snake Handlers», founded in Cleveland in 1909 by George Hensley and currently widespread among some protestant groups of rural villages in the American South-East (Tennessee, Georgia, North and South Carolina, Florida): see La Barre (1962); Kimbrough (2002).

consistence of this Saint is very thin; furthermore, as we have seen, it is originally not very much related to the distinctive features of the local devotion.

The celebrations in honor of Saint Dominic are held in Cocullo on May, 1st (even if his official Feast Day is on January 22nd) and involve a particular kind of «snake parade», where the protagonists are a large number of un-poisonous, harmless snakes, which cover Dominic's statue during the procession along the streets of the village (Fig. 4; Fig. 5).



Fig. 4. The procession of St. Dominic (Ph P. Malagrino).

The snakes are caught by the local snake-charmers and snake-breeders (called *serpari*) during the month of April, when the reptiles begin to come out of hibernation; subsequently, they are kept in private houses in glassy jars or in cooking pots and duly fed until the Feast Day. The procession currently begins and ends in the small church of St. Mary of Graces (*Santa Maria delle Grazie*), where the statue of St. Dominic is preserved during the whole year, and where a relic too is kept, acknowledged as the molar tooth of the Saint and worshipped by the devotees (in the past years both the statue and the relic were preserved in the so-called «sanctuary of St. Dominic», indeed a church dedicated to St. Egidius). During the procession, the statue is followed by pre-teen girls in traditional laced costumes, who have the task of carrying baskets of a sweet bread colorfully decorated: the «ciambelle» of St. Dominic (Tripputi 1998).

Saint Dominic is perceived both as a mighty guardian saint, protecting against the bites of all the harmful snakes, and as a healer from tooth pain and hydrophobia. Not only that, but all the people who faithfully attend the procession are believed to become

resistant to the poison of reptiles. A certain influence on this idea is surely exerted by two Gospel passages (respectively, Luke 10:19¹⁴ and Mark 16:18¹⁵), as well as by the story of St. Paul and the snake on the isle of Malta, recounted in Acts of the Apostles 28:1-6¹⁶. Apart from Christian traditions, this rural devotion appears to be rooted in pre-Roman times, when the cult of the goddess *Angitia* was widespread among the population of *Marsi*, who inhabited this area. *Angitia* was associated with thaumaturgic powers linked to the snakes. And even if, from a sheer historical perspective, we are not allowed to simply state that the cult of St. Dominic «replaced» that of *Angitia*, it is important to notice the striking similarities among the Pagan and the Christian phenomena. What is more, these similarities are strongly perceived by the local residents, whose narratives about their own religious identity and traditions prove to be a peculiar



Fig. 5. The statue of St. Dominic (Ph Malagrino).

14 «I have given you authority to trample on snakes and scorpions and to overcome all the power of the enemy; nothing will harm you».

15 «They will pick up snakes with their hands; and when they drink deadly poison, it will not hurt them at all; they will place their hands on sick people, and they will get well».

16 In many biblical passages, especially in the Old Testament, the tooth and the (poisonous) bite of wild animals serve as a negative metaphor for the punishment of God or the attack of the enemies: see, e.g., Ps. 3:8; Ps. 57:5; Prov. 30:4.

blend of the hagiographical legends regarding Saint Dominic and the ancient history of the *Marsi* people. Some snake-charmers are even persuaded to directly descend from pre-Roman ancestors¹⁷.

Thus, the devotion to St. Dominic of Cocullo, although apparently showing patterns comparable to the devotion to St. Matthew at Gargano, proves to have a divergent history, not to mention its unparalleled ritual expressions. This devotion, in fact, at least in the individual and collective perception of the local population, seems to have experienced no ruptures during its history. On the contrary, its expressions are apparently devoid of time, while strongly focused on place. This seems to me to be a clear illustration of a famous assertion of Jonathan Z. Smith, when he explained the role of the place as a «fundamental component of ritual: place directs attention»¹⁸. Indeed, what emerges from the patterns we have investigated is the fact that the cult to St. Dominic, as we have seen in the case of St. Matthew, is deeply rooted in its rural context, where the animals have an essential role in the everyday life of people. This reflection confirms the hypothesis that the environment and the spatial framework plays a noteworthy role in the production of meaning of a sacred place. Moreover, similar needs of the individuals gave birth to parallel religious devices and responses (e.g. the tooth relic; the thaumaturgic specialization of the two Saints) – although differently expressed and articulated according to different times, societal challenges and historical contexts.

BIBLIOGRAPHY

- AA.VV. (1981): «*San Matteo: storia, società e tradizioni nel Gargano*. Atti del convegno sulla presenza francescana nel santuario di San Matteo (13-14 ottobre 1978), San Marco in Lamis, Quaderni del Sud.
- ATENOLFI TALAMO, G. (1954): *I testi medioevali degli atti di S. Matteo l'evangelista*, Roma, Bestetti.
- BECKER, J. (2013): «Charters and Chancery under Roger I and Roger II», en *Norman Tradition and Trans-cultural Heritage. Exchange of Cultures in the 'Norman' Peripheries of Medieval Europe*, S. Burkhardt y T. Foerster (eds.), London-New York, Routledge pp. 79-96.
- BRONZINI, G. B. (1991): «Transumanza e religione popolare», en *La cultura della transumanza*, E. Narciso (ed.), Napoli, Guida, pp. 111-131.

17 See, e.g., Smith (1928), and also di Nola (1976: 106-124); Tripputi (1998).

18 And he also added the well-known statement that «sacrality is, above all, a category of emplacement» (Smith 1987: 104).

- BROWN, P. (1981): *The Cult of Saints*, Chicago, University of Chicago Press.
- CLARKE SMITH, L. (1928): «A Survival of an Ancient Cult in the Abruzzi». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n° 4, pp. 106-119.
- CARNEVALE, L., ed. (2017): *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*. Atti del VI Convegno Internazionale FIRB (Bari, 23-25 maggio 2017), Bari, Edipuglia.
- CARNEVALE, L. (2019): «*Il santuario di San Matteo sul Gargano: pastori e pellegrini, percorsi e devozioni*», en *Spazi e percorsi sacri tra Tarda Antichità e Altomedioevo. Archeologia, Storia e Nuove Tecnologie*. Atti del IV Convegno FIRB (Università di Enna «Kore», 6-7 novembre 2015), D. Patti y L. Carnevale (eds.), Bari, Adda, pp. 343-365.
- CASTELLI, E. (2012), «Uso e riuso della statua di san Matteo nell'omonimo santuario a San Marco in Lamis: una questione aperta», en *Santuari d'Italia. Puglia*, G. Otranto y I. Aulisa (eds.), Roma, De Luca, pp. 107-113.
- CORSI, P. (1976): «Il monastero di S. Giovanni in Lamis in epoca bizantina». *Nicolaus*, n° 4/2, pp. 365-385.
- CORSI, P. (1979): «Il monastero di S. Giovanni in Lamis in epoca normanno-sveva», en Aa. Vv., *San Matteo: storia, società e tradizioni nel Gargano*. Atti del convegno sulla presenza francescana nel santuario di San Matteo (13-14 ottobre 1978), San Marco in Lamis, Quaderni del Sud, pp. 61-79.
- CORSI, P. (1980): «Il monastero di S. Giovanni in Lamis». *Archivio Storico Pugliese*, n.° 33, pp. 127-162.
- CORSI, P., ed. (2012): *La «Via Sacra Langobardorum»*. Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 27-29 aprile 2007), Foggia, Edizioni del Rosone.
- CREMONESI, C. (2019), «Tra la terra e il cielo: la cura, il tempo e le storie nelle tavolette votive del Santuario di San Matteo in San Marco in Lamis», en *Spazi e percorsi sacri fra Tarda Antichità e Altomedioevo. Archeologia, Storia e Nuove Tecnologie*. Atti del IV Convegno FIRB (Università di Enna «Kore», 6-7 novembre 2015), Daniela Patti y Laura Carnevale (eds.), Bari, Adda, pp. 315-341.
- DE MARTINO, E. (2015): *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore (I ed. 1961).
- DI NOLA, A.M. (1976): *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DI SANTO, A. (2015): *San Matteo Apostolo. Culto e pellegrinaggi al Santuario sul Gargano*, San Marco in Lamis, Santuario di San Matteo.
- FELICIANI, G. (2004): «La disciplina canonica dei santuari», en *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani d'Italia*, Gaetano Dammacco y Giorgio Otranto (eds.), Bari, Edipuglia, pp. 31-44.
- FORTE, D. (1978): *Il santuario di S. Matteo in Capitanata*, San Marco in Lamis, Santuario di San Matteo.
- GALDI, A. (1996): «Il Santo e la città: il culto di S. Matteo a Salerno tra X e XVI secolo». *Rassegna storica salernitana* n. 25, pp. 21-92.

- GIDDENS, A. (1994): *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press.
- IANNECI, D. (2000): *Il libro di San Vito, Storia leggenda e culto di un santo medioevale*, Salerno, Ofanto.
- INFANTE, R. (2009): *I cammini dell'angelo nella Daunia tardoantica e medioevale*, Bari, Edipuglia.
- INFANTE, R. (2020): «Vie storiche di pellegrinaggio e moderni cammini. La Via Micaelica della Daunia». *De Strata Francigena*. In print.
- INGOLD, T. (2000): *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Psychology Press.
- INGOLD, T. (2010): «Footprints through the weather-word: walking, breathing, knowing». *Journal of Royal Anthropological Institute*, n° 16/1, pp. 121-139.
- KIMBROUGH, D.L. (2002): *Taking Up Serpents: Snake Handlers of Eastern Kentucky*, Macon (GA). Mercer University Press.
- LA BARRE, W. (1962): *They Shall Take Up Serpents: Psychology of the Southern Snake-handling Cult*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LA REGINA, A. (2011): «La lancia e il toro», in *La cultura della transumanza*, E. Narciso (ed.), Napoli, Guida, pp. 47-61.
- MALAGRINÒ, P. y VILLANI, M. (eds.) 1997: *Franciscus Gonzaga, De origine Seraphicae religionis*, en *Bollettino della Biblioteca. Santuario di S. Matteo*, 1.
- MOSER, C. y FELDMAN, C. (ed.) 2014, *Locating the Sacred. Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion*, Oxford, Oxbow.
- NARDELLA, T. (1976): «La Capitanata in una relazione per visita canonica di fine Seicento». *Rassegna di Studi Dauni* n° 3/1-2, pp. 71-98.
- OLIVIERI, L. M. M. (2017): «Note sull'indagine archivistica sulle origini del monastero di San Giovanni», en *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*. Atti del Convegno Internazionale FIRB (Bari, 23-25 maggio 2017), L. Carnevale (ed.), Bari, Edipuglia, pp. 111-114.
- OTRANTO, G. (2010): «I Longobardi e il santuario del Gargano», en *I Longobardi del Sud*, G. Roma (ed.), Roma, Bretschneider, pp. 333-341.
- PATTI, D. y CARNEVALE, L. (eds.) (2019): *Spazi e percorsi sacri fra Tarda antichità e Altomedioevo. Archeologia, storia e nuove tecnologie*. Atti del IV Convegno FIRB (Università di Enna «Kore», 6-7 novembre 2015), Bari, Adda.
- PETRUCCI, Ar. (1960): «Note di diplomazia normanna. II. Enrico, conte di Montesantangelo e i suoi documenti». *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, n° 72, pp. 135-180.
- RESTA, M. (2010): «Un'ipotesi storico-agiografica per il 'ballo di san Vito': la Passio Sancti Viti e le 'danze' degli indemoniati». *Vetera Christianorum*, n° 53, pp. 173-184.
- RIVERA, A. (1998): *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose della cultura popolare*, Bari, Dedalo.
- SANTILLO FRIZELL, B. (2010): *Lana, carne, latte. Paesaggi pastorali tra mito e rea*, Firenze, Polistampa.
- SCARAMUZZI, D. (1933): *Il Santuario di S. Matteo. Cenni storici*, San Marco in Lamis, Tip. Giovanni Caputo.

- SCARDIGNO, C. (2014-2015): *San Matteo. Agiografia e storia. Uno studio sul santuario garganico*, Bari (Master Degree Thesis).
- SMITH, J. Z. (1987), *To Take Place: Toward a Theory in Ritual*, Chicago, Chicago University Press.
- SOCCIO, P. (1982): *San Giovanni in Lamis - San Marco in Lamis. Origine e fine di una badia, nascita di una città*, Bari, Adda.
- SPITILLI, G. (2011), *Tra uomini e santi. Rituali con bovini nell'Italia centrale*, Roma, Squilibri.
- STOPANI, R. (1992): *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze, Le Lettere.
- TRIPPUTI, A.M. (1998), «La festa di S. Domenico a Cocullo». *Miscellanea di Studi Pugliesi*, n° 2, pp. 155-170.
- TROTTA, M. (2012): *Il Santuario di San Michele sul Gargano dal tardoantico all'altomedioevo*, Bari, Adda.
- VILLANI, M. (2012): «Appunti sull'evoluzione dell'edificio conventuale di S. Matteo a S. Marco in Lamis», en *La «Via Sacra Langobardorum»*. Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 27-29 aprile 2007), P. Corsi (ed.), Foggia, Edizioni del Rosone, pp. 359-371.
- VILLANI, M. (2014): «San Matteo sul Gargano e i transumanti», en *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*. Atti del I Convegno Internazionale FIRB (Padova, 17-18 dicembre 2012), L. Carnevale y C. Cremonesi (eds.), Padova, Libreriauniversitaria.it, pp. 287-299.
- WASIK, B. y MURPHY, M. (2012): *Rabid. A Cultural History of the World's Most Diabolical Virus*, New York, Viking Press.

LOS DISCIPLINANTES DE SAN VICENTE DE LA SONSIERRA: LA SUPERVIVENCIA DE UN RITUAL

THE DISCIPLINARIANS OF SAN VICENTE DE LA SONSIERRA: THE SURVIVAL OF A RITUAL

Julio Grande Ibarra

Sepinum

RESUMEN

La localidad de San Vicente de la Sonsierra conserva la única procesión de disciplinantes que se conserva en España y una de las pocas que aún sobreviven en Europa. Las causas que han provocado esta supervivencia no están claras y, probablemente se hayan debido a la coincidencia de una serie de circunstancias entre las que tenemos que destacar la aparición de la Cofradía de la Santa Penitencia como escisión de la Cofradía de la Vera Cruz y el fuerte papel que este ritual juega en la identidad local.

PALABRAS CLAVE: Semana Santa, Vera Cruz, dicipliante, La Rioja.

ABSTRACT

The town of San Vicente de la Sonsierra preserves the only surviving procession of disciplinarians in Spain and one of the few that still survive in Europe. The causes that have caused this survival are not clear and, probably, have been due to the coincidence of a series of circumstances, among which we must highlight the appearance of the Brotherhood of Holy Penance as a split of the Brotherhood of Tre Cross and the strong role that this ritual plays in the local identity.

KEY WORDS: Holy Week, True Cross, disciplinarian, La Rioja.

INTRODUCCIÓN

La localidad de San Vicente de la Sonsierra es la única localidad española que conserva la tradición de las procesiones de disciplinantes. Unas procesiones que se celebran

tres veces al año (Semana Santa, Cruz de Mayo y Cruz de Septiembre) y que podemos suponer que, desde su inicio, se han desarrollado sin solución de continuidad hasta nuestros días, salvo algunos momentos muy concretos en la década de los años 30 del pasado siglo.

Su carácter de excepcionalidad en el amplio catálogo de semanas santas existentes en nuestro país, le han generado desde hace ya muchos años, un amplio rango de popularidad, convirtiéndolas en una referencia obligada de los medios de comunicación y de la promoción turística, con un inevitable efecto llamada que, en un momento concreto, llegó a generar una profunda crisis en el funcionamiento de la Cofradía de la Santa Vera Cruz. Unas procesiones que definen uno de los rasgos de identidad más marcados de la villa y que, a pesar de su fuerte contenido religioso, cuentan con una aceptación general muy significativa.

Entender las causas que han provocado esta continuidad no es tarea sencilla, aunque el estudio de la historia de la cofradía nos puede dar algunas pistas del contexto en que se produce esta situación. Sin duda, la aparición de la Cofradía de la Santa Penitencia como escisión temporal de la de la Vera Cruz y su dedicación parece ser exclusiva a este fin, parece que jugaron un papel fundamental en esta supervivencia.

LAS PROCESIONES DE DISCIPLINANTES

La flagelación ha sido un método de castigo, tortura o penitencia desde antiguo; aunque aquí abordaremos exclusivamente el tema de las procesiones de flagelantes. Parece existir un cierto consenso en considerar como las primeras fueron las celebradas en Perugia en 1260 incentivadas por las predicaciones de Raniero Falsani, movimiento que fue conocido como *disciplianti* o *flegellanti* (Galtier 2017). La aparición de estas procesiones coincide con un momento de cansancio en Italia por las guerras y enfrentamientos que provocan una necesidad en la población de manifestarse de alguna manera frente a esta situación (Vandermeersch 2004: 99).

1349 es otra fecha remarcable en la historia de la disciplina, momento en el que de nuevo se vuelven a concentrar un elevado número de procesiones con asistencia masiva de penitentes. Este nuevo proceso se desarrolla principalmente en Austria-Hungría, Países Bajos, Francia y Alemania. En esa ocasión, el mayor número de procesiones de penitentes se agruparon entre los meses de julio y septiembre. Este movimiento alcanzó unas cifras verdaderamente llamativas y generaron un importante impacto en la población y en los cronistas de la época (lo que quizá influyera en que los números tendieran a incrementarse).



Los disciplinantes durante la procesión de la Cruz de Septiembre. Foto: Rafael López Monné.

Tournai, uno de los lugares que concentró buena parte de este movimiento, llegaría a albergar en algunos meses más de 5.000 disciplinantes que acudieron de diferentes localidades. (Vandermeersch 2004: 103). Se conserva además un grabado que representa una procesión de disciplinantes de esta localidad que nos permite conocer algunos detalles sobre la misma.

En 1399 aparece en Italia otro gran movimiento relacionado con la disciplina, los Bianchi. Grupos numerosos de devotos peregrinaban durante nueve días entonando letanías y laudes, ayunando y flagelándose (Galtier 2017). De fechas similares es la aparición de los Battuti. Son abundantes las referencias a las predicaciones de Vicente Ferrer y su posición ante la penitencia de la flagelación.

Parece que fueron los genoveses los que introdujeron la costumbre en España y Francia a finales del siglo xv. También los franciscanos primero y los jesuitas después contribuyeron de manera importante a esta difusión en los siglos xv y xvi (Vandermeersch 2004:141).

Al menos hasta ahora, la bibliografía no nos aporta datos de que los grandes movimientos de los que hemos hablado antes tuvieran repercusión en la península. El primer impulso de actos de disciplina públicos de las que tenemos noticias en nuestro país vienen de la mano de Vicente Ferrer a principios del siglo xv. Vicente Ferrer predicaba la

necesidad de penitencia, aceptando la flagelación como una práctica más de la misma. En la Semana Santa de 1416, sus sermones en Tolosa movilizarían a cientos de penitentes. Aunque existen dudas de que Ferrer fuera un ardiente partidario de la flagelación (como en algunas ocasiones parece sugerirse), sí la aceptaba y, de hecho, los flagelantes lo acompañaron de manera habitual.

El auge de las cofradías penitenciales y de las procesiones de disciplinantes en España, a la vista de las investigaciones disponibles actualmente, tenemos que situarlo a finales del siglo xv y, sobre todo, a lo largo del siglo xvi, aunque esto no quiere decir que no existieran antes en diferentes ámbitos. Parece que la aparición de los disciplinantes está muy relacionada con la expansión de las Cofradías de la Vera Cruz y su generalización por todo el territorio debió ser muy rápida, alcanzado en poco tiempo una gran popularidad. Algunos testimonios así parecen confirmarlo. Hay que recordar la aventura de D. Quijote con los Disciplinantes:

[...] venían unos hombres vestidos de blanco, a modo de disciplinantes... se hacían procesiones, rogativas y disciplinas, pidiendo a Dios que abriera la mano... Don Quijote, que vio los extraños trajes de los disciplinantes, sin pasarle por la memoria las muchas veces que los había de haber visto...

El texto parece indicarnos que las procesiones eran habituales es este momento. Son también frecuentes las referencias a este ritual en otros autores de nuestra literatura, en general con un tono crítico hacia ellas. También tenemos algunas referencias entre nuestros pintores más afamados como es el caso de la conocida obra de Goya *La procesión de los disciplinantes*, hacia 1812, y algunas otras de fecha más actual como la obra de Jiménez de Aranda *Penitentes en la Basílica de Asís* (1874) o los trabajos de Gutiérrez de Solana (1920).

La disciplina fue desapareciendo poco a poco a lo largo del siglo xviii. Son varias las causas que provocan esta pérdida. Por un lado, una cierta decadencia de las cofradías y el hecho de que éstas se centren en desarrollar objetivos y acciones diferentes a los de su fundación con una pérdida de devoción hacia esa práctica (Labarga 2000). También por los excesos que ya desde fechas anteriores se venían produciendo. Hay que señalar las duras críticas que aparecen en la primera mitad del siglo xvii, a pesar de ser este el momento que, probablemente, presentará un mayor número de cofradías y disciplinantes. Las críticas se empiezan a suceder desde diferentes ámbitos; el ejemplo de Quevedo es claro en este sentido, pero desde luego no el único caso.

De esta situación no es ajena La Rioja. Un documento citado por Labarga (2000: 254), del que no menciona la fecha pero que debe corresponder ya al siglo xviii hace referencia a la prohibición, a petición del deán de la catedral de Calahorra, de que los

disciplinantes practiquen la penitencia dentro de la iglesia por la «poca atención y silencio que guardan... se sigue un alboroto y ruido tan descompasado y grande que distrae la devoción de los fieles... se cometen muchas irreverencias» y el documento añade «que estas demostraciones de penitencia más generalmente son hijas de la arrogancia, de la vanidad y de la costumbre, que de un ánimo verdaderamente contrito y humillado, dispensándose por ellas del ayuno en los días más santos...», amenazando con excomunión a los que continuaran realizando esta práctica en la iglesia.

La prohibición de 1777 mediante Real Cédula emitida por Carlos III el 20 de febrero de ese año contribuirá también de forma definitiva a la desaparición de esta tradición. En todo caso, conviene recordar que no es ésta una medida aislada; se enmarca en la línea del ataque de los ilustrados, y también en muchas ocasiones de la jerarquía eclesiástica, contra las cofradías y la degeneración de sus prácticas.

En este documento se plantea cómo las procesiones de «Penitentes de Sangre, o disciplinantes, y Empalados en las procesiones de Semana Santa, en las de la Cruz de Mayo y en algunas otras rogativas» en lugar de ser un acto «de edificación» se han convertido en un acto de «desprecio para los prudentes, de diversión, y gritaría para los Muchachos, y de asombro, confusión, y miedo para los Niños, y Muger...» y que sus fines no se encaminan «al buen ejemplo, y a la expiación de sus pecados».

Las procesiones de disciplinantes desaparecerán en todo el territorio nacional de manera masiva durante esta centuria y/o principios de la siguiente. Sin embargo, al principio del siglo XIX todavía se practicaba en algunos lugares. En



Portada de la Real Cédula de Carlos III de 1777 prohibiendo las procesiones de disciplinantes.

Sevilla todavía se podían ver disciplinantes en 1806, donde Blanco White refiere «como repugnante exhibición de gente bañada en su propia sangre» (<http://www.requena.es/es/node/7222>).

En La Rioja sucede lo mismo. Labarga (2000), en su gran trabajo sobre las cofradías de la Vera Cruz de la región, señala muchos ejemplos de cómo la disciplina va desapareciendo en éstas a partir de la revisión de la documentación conservada. En un lapso de tiempo de 15 años tras la publicación de Real Cédula, la disciplina había desaparecido de la práctica totalidad de las cofradías riojanas que todavía la conservaban. San Vicente de la Sonsierra es el único lugar donde esta tradición logra sobrevivir.

ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DE LA COFRADÍA DE LA VERA CRUZ Y DE LA DISCIPLINA EN SAN VICENTE DE LA SONSIERRA

Existen diferentes propuestas que vinculan las procesiones de disciplinantes de San Vicente con algunos acontecimientos o situaciones legendarias, razones que, por otro lado, han gozado y todavía aún gozan de una amplia aceptación. Es posible que el carácter de excepcionalidad actual de estas procesiones haya facilitado la aparición de estas explicaciones que relacionan su origen con acontecimientos o momentos igualmente singulares o con un cierto componente mítico.

La primera de estas teorías relaciona la aparición de las procesiones de disciplinantes con la ermita de Santa María de la Piscina. La tradición vincula la fundación de este templo con la participación de Ramiro Sánchez, casado con la hija del Cid, en la Primera Cruzada y en la toma de Jerusalén, ciudad a la que accedería por la puerta de la Piscina Probática en el año 1098. En el año 1110 dicta testamento mandando que «se fundase una basílica dedicada a la virgen María y la real casa-divisa de caballeros nobles descendientes de su prosapia» (Sáez 1977: 31). La iglesia se levantaría en 1136. El Padre Anguiano dice que el nombre de Nuestra Señora de la Piscina tiene su origen

[...] por haberla traído de Jerusalén con varias reliquias, que colocó en esta Iglesia el Infante D. Ramiro Sanchez... Tocóle a este Infante D. Ramiro acometer a la Ciudad Santa con su gente, por aquella parte de la Probática Piscina, en memoria de eso y haber hallado allá la Santa Imagen de Nuestra Señora la dio ese apellido y con muchas reliquias la trajo al sitio donde hoy es venerada (Anguiano 1704, citado por Sáez 1977: 32).

Hergueta (1906) incluye entre las reliquias traídas de Tierra Santa, un fragmento del *Lignum Crucis*. A la existencia de esta reliquia se ha vinculado el nacimiento de una temprana vocación a la Cruz en la localidad a los orígenes de la Cofradía de la Vera Cruz.

No vamos a entrar aquí en la veracidad o no de la historia. Existen dudas de la presencia de Ramiro en las cruzadas, pero *sí* se conserva el testamento y que se puede hacer un seguimiento histórico y arqueológico de la ermita que, restaurada de su ruina entre los años 1974 y 1975, hoy se encuentra en buen estado. Es una pena que no se hayan conservado hasta nuestros días las pinturas que decoraban en ábside de la misma y que quizá podrían haber aportado información sobre algunos aspectos respecto al tema que nos ocupa.

En el imaginario popular ha arraigado también la idea que la Cofradía de la Vera Cruz es la primera que se funda en nuestro país y que, desde aquí, se extiende por el resto del territorio. Y que esta es una de las razones de que la tradición de los disciplinantes se conserve viva en San Vicente. Existen todavía algunas otras aportaciones sobre el origen, como que «las nuestras son herencia, según los leídos, de la Roma gentil, de los nudipealia» (de Llorca 1930), lo que reafirma la búsqueda de un origen ancestral, clásico y *de prestigio*.

En la difusión de algunas de estas ideas tuvo una importante influencia el que fuera párroco de la localidad D. Salvador Navarro. A ellas se refiere en dos publicaciones, muy conocidas a nivel local y, aún hoy, trabajos ampliamente citados por algunos estudiosos y los medios de comunicación. Hay que reconocer el esfuerzo que ese momento se lleva a cabo por la consolidación de la tradición y la cofradía, labores iniciadas unos *años atrás* y finalizadas por Navarro a mediados del pasado siglo con un éxito que es justo reconocer.

No tenemos ninguna constancia de que la Cofradía y los Disciplinantes tengan ninguna relación con la fundación de Santa María de la Piscina ni, por supuesto, que la Cofradía de la



Portada del librito publicado por Salvador Navarro (1945) al inicio de la recuperación contemporánea del ritual de los disciplinantes.

Vera Cruz de San Vicente de la Sonsierra sea la primera de nuestro país, cuestión que, a la vista de la documentación disponible en la actualidad es errónea. Destacamos solamente que estos orígenes míticos nos ofrecen algunos cuadros a tener en cuenta como son: la implicación de un personaje noble, que se le atribuye un parentesco nada menos que con el Cid, el descubrimiento de las reliquias por una revelación, el ennoblecimiento de la cofradía en base a una justificación de su antigüedad, la vinculación de dos de los principales símbolos identitarios de la localidad (flagelación y ermita de la Piscina) y una justificación de la supervivencia de la tradición.

Por los datos de que disponemos actualmente, la fundación de la Cofradía de la Vera-Cruz de San Vicente de la Sonsierra hay que enmarcarla dentro del movimiento de aparición de este tipo de cofradías penitenciales que se produce en nuestro país, y en La Rioja, desde finales del siglo xv y durante buena parte del xvi. La Regla de la fundación de la cofradía que conocemos está fechada en 1551 a partir de una copia fechada en 1564¹, una Regla muy similar en sus contenidos a otras de las que se conservan en la región y con un fuerte componente penitencial (Labarga 2000).

En la misma se establecen las condiciones para ser cofrade para lo que se requiere que los candidatos «sean católicos y fieles e no personas que lo que se hubiera de tratar lo tengan en menosprecio». Se admite la pertenencia de mujeres, aunque con algunas limitaciones como no poder participar en las procesiones como disciplinantes, o participar en las juntas y no tener «voto ni parecer». La Cofradía establece desde el principio la disciplina como un ritual de la misma al que están obligados todos los miembros de la misma salvo «algunas personas que por ser delicadas o por tener algún otro impedimento no se quieren disciplinar, los tales pueden ir en la procesión con un hacha de cera en la mano el más honesto que pudiera, los cuales hagan su promesa con juramento como los que se disciplinan y tengan voto como los otros oficios». En la Regla queda definida la estructura de la institución; estos son el abad, el prior, los mayordomos, los porteros y tres diputados. El prior y el mayordomo se elegirán con una duración de un año sin poder repetir cargo en los siguientes tres, pasando al año siguiente a ocupar el puesto de diputado, con la función principal de asesorar a los nuevos cargos.

Se establecen, entre otras cuestiones, las pautas para la procesión de Jueves Santo, juntándose a la hora de las tinieblas donde se les da un sermón. Para cuando acabaran las tinieblas estén todos juntos en la iglesia «vestidos con sus hábitos de lienzo blancos

1 Todas las referencias literales que se hacen de la Regla se corresponden con la traducción que de la misma hace D. Vicente González-Echevarría en 1914, de la que se conserva un ejemplar mecanografiado en el archivo de la Cofradía.

groseros fechos de manera y numerados y con su cailla para cubrir el rostro y cabeza y descubiertas las espaldas, delante un esendo de las cinco plagas y su cordón hecho de esparto o de cáñamo con sus disciplinas en las manos para cuando el Abad y eclesiásticos bajaren» (Regla 1551). El orden de la procesión queda establecido de esta manera:

Primeramente vayan delante el Abad y eclesiásticos y luego en pos de ellos un Cofrade con una Cruz alta donde lleve la imagen de Nuestro Redentor, y después todos los otros uno en pos del otro salvo si le pareciere que deban de ir de dos en dos, y trabajen de hacerlo lo antes posible y tantos crucifijos, de veinte en veinte Cofrades vaya un crucifijo, y los que tuviere legitimo impedimento para no poder disciplinar lleven las insignias de la pasión, dispensados con ellos el Abad, Prior e Mayordomos; vayan en las dichas procesiones el Prior e Mayordomos e otros que con ellos ordenaren, con el hábito e con los atavíos que a ellos bien visto fuere con unas varas negras con sus esendo de las llagas para que hagan apartar a la gente, para que no se mezclen con los Disciplinantes, y entrados en la Iglesia los señores eclesiásticos estén de una parte y de la otra los Disciplinantes en medio y los otros estén en fila hasta que el cantor que para este fuere señalado, comience a cantar este verso O Crux, ave, spes unica, comiencen a disciplinarse, e acabado todo el verso levántense y comiencen todos eclesiásticos el salmo Miserere mei y en tono alto, y salga la procesión por orden y vayan los señores eclesiásticos detrás de todos los Disciplinantes, y vayan los mas que pudieren para los animar y enfocar e guiar, e siempre la procesión vaya e venga por donde y a donde el Prior y Mayordomos e Abad fuere ordenado según la variedad e disposición o indisposición de los tiempos, e vueltas a la Iglesia, e adorado el Sacramento, vuelvan al lugar donde salieron e hecho el lavatorio sin ruido ni alboroto de palabras ni obras, con todo el silencio se salgan (Regla, 1551).

La regla no hace referencia a las procesiones de Viernes Santo ni a los Vía Crucis de los días de la Cruz de mayo y septiembre. Impone también una obligación de labor asistencial a los cofrades necesitados, para ellos se pedirá limosna todos los domingos para su sustento. En caso de enfermedad es obligada la atención del enfermo por parte de los cargos de la Cofradía, pudiendo ser expulsados si no se cumple esta función.

La Regla ha sufrido numerosas modificaciones a lo largo del siglo xx hasta llegar a los estatutos de 2002 que son los que en la actualidad rigen el funcionamiento de la Cofradía. Respecto al ritual de la disciplina, parece que este se ha mantenido presente a lo largo del tiempo sin importantes saltos en su continuidad como ya hemos comentado.

Tenemos constancia de su existencia en 1807; el 5 de marzo de ese año el obispo encomienda al párroco de la localidad Pedro Ramón Ramírez que terminara con la costumbre y que si fuera necesario pidiera ayuda al alcalde acabar con esta tradición de manera definitiva. Tras el paréntesis de la guerra con los franceses, en 1815, el párroco

se declara incapaz para poder llevar a la práctica la prohibición manifestando que se trata de:

[...] unas gentes preocupadas y llenas de superstición, que les parece que su salvación pende de un acto provisto por las leyes de nuestro Reynos y edictos del Prelado, se presentan en las calles al tiempo de las presiones de un modo indecente por su desnudez; por la noche siguen el mismo modo en las hermitas y he conseguido aunque con riesgo desterrarlos de la Parroquia de donde se vienen alborotos,..., digo con riesgo porque tengo que lidiar con hombres que por lo común se hacen penitentes después de atacados de viandas y vino.

El texto prosigue que es difícil perseguir a un hombre encubierto y da a entender que hay una especie de pacto de silencio, que no se pueden conseguir testigos porque todos los vecinos están «poseídos de los mismos sentimientos» (Labarga 2000: 262- 263), lo que refuerza la idea del fuerte sentimiento local hacia el ritual.

Sabemos igualmente que a finales del siglo XIX también se realizan las procesiones por el testimonio del pintor Darío Regoyos. De su existencia a principios del siglo XX tenemos constancia gracias a algunos reportajes en los medios de comunicación y, después de la Guerra Civil, por múltiples testimonios tanto reflejados en las actas de la cofradía como en los medios de comunicación, donde podemos encontrar un importante número de referencias. No es descabellado pensar que el ritual de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra se ha conservado sin interrupción desde hace más de 450 años.

Es necesario hacer notar una situación conflictiva que se produce en la Cofradía por un periodo de tiempo que, a día de hoy, nos es imposible precisar. Se trata de la división de la misma en dos, una que mantuvo el nombre de Cofradía de la Santa Vera Cruz y otra que toma el nombre de Cofradía de la Santa Penitencia.

Es quizá ante la situación de pérdida de los objetivos originales que parece acontece de manera general en las cofradías y de la prohibición de 1777 ya comentadas, ante la que se rebelan algunos vecinos de San Vicente que deciden configurar la nueva cofradía. No sabemos cuándo se produce este hecho, pero bien podría ser a finales del siglo XVIII, coincidiendo con la desaparición de la disciplina en las cofradías riojanas, o a principios del siglo XIX.

Navarro (1945) plantea la influencia de la crisis religiosa durante el siglo XIX y principios del XX que ha motivado un proceso de decadencia en buena parte de estas organizaciones, cuando no su desaparición o transformación en sociedades laicas de socorro mutuo. El mismo autor refiere que en el caso de San Vicente y aceptando también que se

llegara a producir ese proceso de retroceso, se produce una reacción ante esta situación situando esa «reacción» a mediados del siglo XIX, aunque no aporta justificación de esta datación.

La Vera Cruz tiene un proceso de continuidad en el tiempo, con algunos cambios y el abandono de algunas prácticas entre la que podemos incluir la disciplina; este por otro lado hubiera sido su proceso normal, como se puede ver en el resto de cofradías penitenciales de la región. Sin embargo, en este caso se produce la aparición de la ya citada Cofradía de la Santa Penitencia que es donde queda refugiada la costumbre de la flagelación.

Navarro se refiere a la Cofradía de la Santa Penitencia como «nueva rama de los observantes en la misma Vera Cruz con otra cofradía autónoma» y que conservaron la costumbre de la disciplina «pero les dieron otra forma, quizá más rigurosa aún en cuanto al modo que la primitiva...», introduciendo también cambios en el calendario, incluyendo el Vía Crucis, la procesión del Santo Entierro y la Invención de la Cruz. Los disciplinantes irán a partir de ese momento descalzos para darle un mayor rigor a la disciplina; también los portadores de los pasos tomaron como costumbre el ir descalzos, práctica que se va perdiendo «pues era necesario suavizar un poco el rigor de tanto peso sobre los pies descalzos, para que pudiera guardarse el orden y la compostura» (Navarro 1945: 27).

En el viaje que Regoyos realiza en la Semana Santa de 1898 a San Vicente nos dice que visita la casa de la Cofradía, a la que no se refiere como de la Santa Vera-Cruz. La descripción del espacio parece corresponder con una vivienda, subiendo por una oscura escalera a una habitación donde están reunidos los cofrades alrededor de una jarra de vino. Tienen «colgadas al balcón las disciplinas» (Verhaeren y Regoyos 1999, 1ª edición 1899: 106) lo que nos indica que no se trata de la ermita de San Juan.

También conocemos que en el año 1930 la disciplina se practicaba de manera habitual por un artículo de la revista *Estampa* firmado por de Llorca. En el mismo hace referencia que algún picado «tiene 65 años y hace 50 que se pica» lo que indica una continuidad de las penitencias durante al menos finales del siglo XIX y principios del XX. El artículo refleja que en la sede de la cofradía ondea «bandera negra con la inscripción: La Santa Penitencia» (de Llorca 1930). Esta imagen la podemos observar en algunas fotografías antiguas conservadas en el archivo de la Cofradía de la Santa Vera Cruz, en la que se ve la bandera en una vivienda. Según información oral, cada año una casa (la del que operaba como prior) era la que se constituía como la sede durante las procesiones, acogiendo a los penitentes para cambiarse y curarse, y también para beber (zurracapote) y comer tras las procesiones. En este sentido, el citado artículo de *Estampa* nos habla

de cómo el Jueves, tras la procesión, van a comer cordero y al día siguiente (Viernes Santo), bacalao.

Las procesiones se suspenden el año 1931 y parece que no se vuelven a celebrar hasta después de la Guerra Civil, aunque esto no significa que los disciplinantes desaparecieran; se conservan algunas fotos de difícil datación, en la que se pueden ver disciplinantes en el entorno del castillo y que pueden corresponder a la década de los años 30 del pasado siglo.

En la década de los 40 se recuperan los hábitos y madejas que algunas familias habían conservado y vuelven a celebrarse las procesiones de disciplinantes. La cofradía de la Santa Vera-Cruz había entrado en proceso de decadencia, aunque sin llegar a desaparecer y manteniendo la organización de las procesiones de Semana Santa. En 1946 el párroco de la localidad se plantea la necesidad de revitalizar la Cofradía, proceso



La procesión de los disciplinantes, hacia 1950. Archivo de la Cofradía de la Santa Vera Cruz de San Vicente de la Sonsierra.

que conseguirá con un notable éxito. De la Cofradía de la Santa Disciplina no tenemos constancia documental de este periodo, pero si constancia oral de que se mantiene operativa.

En el año 1955 el Párroco de la localidad y Abad de la Cofradía de la Santa Vera Cruz toma la decisión, no sabemos si por iniciativa propia o a petición de la hermandad, de que la Cofradía de la Santa Disciplina se integre en la de la Vera-Cruz, tema que es tratado en varias reuniones, avisando a los cofrades de la Penitencia de este hecho. La situación no está exenta de conflicto ya que los hermanos de esta última no parecen estar muy de acuerdo con esta situación y no responden al aviso. Se acuerda entonces

desautorizar a la Santa Penitencia y establecer dentro de la Cofradía de la Santa Vera-Cruz una sección de disciplinantes que se empieza a organizar:

[...] comprometiéndose bastantes cofrades de la Santa Vera- Cruz a disciplinarse. Tomando el acuerdo de hacer dentro de la Ermita de San Juan, departamentos para los disciplinantes cuya obra se hace entre la Cofradía de la Santa Vera- Cruz, a cuya obra cooperan todos los cofrades con la prestación personal y otros vecinos que no siendo cofrades ayudan personalmente, también hacen hábitos y capas para los disciplinantes (o picaos). Los hábitos y capas son confeccionadas por las chicas de Acción Católica que lo hacen desinteresadamente, son hechos catorce hábitos, doce capas, diez madejas y once cingulos, y con todo se queda organizada la sección de Disciplinantes (Documento libro de Actas 1956)².

Antes de la Semana Santa de 1956, y ya con la sección de los disciplinantes organizada, se plantea otra vez a la Santa Penitencia la integración, petición que tampoco es atendida. Por lo que el párroco procede a desautorizar a esta cofradía. Sin embargo, la situación cambia el mismo día de Jueves Santo:

El día de Jueves Santo 29 de marzo de 1956, momentos antes de salir la Procesión del Jueves con los pasos se presentan en la Ermita de San Juan una representación de la Penitencia diciendo que están conformes con la unión, organizándose seguidamente la procesión y salida de disciplinantes, empezando con la bendición de hábitos, capas y madejas (Libro de Actas 1956).

Parece ser que los recién incorporados son los que se hacen cargo de la sección de disciplinantes, aunque el conflicto no parece estar resuelto. En un artículo publicado en 1973 en la revista *Triunfo* (Morar 1973), deja ver que al menos algunas de las personas que facilitan información para la realización del reportaje, continúan considerando que es precisamente la ya *desaparecida* Cofradía de la Santa Penitencia la que sigue funcionando (el texto hace una referencia a la Cofradía de la Santa Vera Cruz, a la que la califica como «nombre primitivo de la actual»); a la ermita de San Juan, que es la que ahora utilizan y que fue reformada por la Vera-Cruz para acoger a los disciplinantes, la denominan Casa de la Penitencia, y hablan de 32 socios, dato que parece ser muy limi-

2 Este texto ha sido interpretado por algunos como que los miembros de la cofradía tienen obligación de disciplinarse si no hubiera cofrades voluntarios, tema que se ha difundido por tradición oral y que ha sido aducido como razón por la que algunos vecinos no quieren incorporarse a la misma. Sin embargo, no parece, por los textos del archivo, que exista tal obligación y que el texto hace referencia a un compromiso en general con cofrades que se prestarían voluntariamente.

tado en relación con el de los cofrades de la S.V.C. Por todo ello podemos plantear serias dudas de que en esta fecha (1973) el problema de la unificación estuviera superado³.



El disciplinante es picado al finalizar su penitencia. Foto Rafael López Monné.

LA SUPERVIVENCIA DE LA DISCIPLINA EN SAN VICENTE

Esta es una pregunta de muy difícil respuesta. Es probable que no podamos encontrar una causa única, sino que el proceso sea el resultado de una coincidencia de circunstancias que se prolongaron a lo largo del tiempo. Algunas de las opiniones que se han barajado en ocasiones son poco probables. Así, por ejemplo, justificar la supervivencia por una situación de aislamiento (Sáenz 1977) no parece especialmente fundada. San Vicente no es un pueblo ni especialmente pequeño ni retirado; más si lo comparamos con otras muchas localidades riojanas, donde la costumbre desapareció en el siglo XVIII. El argumento de que al haber sido la primera de España (cosa que como hemos visto carece de fundamento) le genera el impulso necesario para continuar con el

3 Que, en época ya relativamente alejada del momento de la unificación de las dos cofradías, se sigue planteando el tema en estos términos parece indicarnos que la evidente situación de conflicto se mantenía abierta.

ritual tampoco parece una razón de peso, aunque si refuerza el sentimiento identitario respecto a este hecho.

Quizá la explicación haya que buscarla por otro camino, al menos como hipótesis. En primer lugar, hay que valorar el movimiento interno que se produce con el enfrentamiento entre aquellos cofrades que, distanciándose de las líneas que se generalizan en este tipo de instituciones, reivindican que la disciplina, y la propia dinámica de la cofradía, tiene que vincularse más con motivos religiosos y devocionales, negándose a aceptar las nuevas tendencias. El hecho de que esta situación termine desencadenando la escisión y la retirada de la cofradía del grupo de críticos que decide continuar por su cuenta con la tradición de la disciplina será a nuestro entender, un factor clave. No hemos encontrado ningún documento del nuevo grupo que constituyen, lo que nos puede dar pie a pensar que, en realidad, no se funda una nueva cofradía organizada y registrada según las pautas establecidas para ello. Más bien parece un colectivo un tanto autónomo, aunque organizado, que se asigna el título de cofradía, pero sin integrarse en los canales oficiales. Recordemos que a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX la tendencia es a cerrar cofradías y a dificultar la apertura de nuevas.

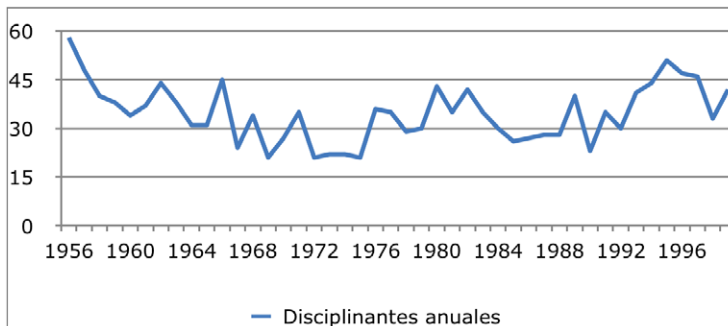
Se configura pues un grupo un tanto *clandestino*, al margen del funcionamiento ordinario de estas organizaciones, lo que le permite mantener una dinámica propia, aunque quizá muy limitada en número, que conserva de manera muy arraigada los objetivos primigenios. Esa supervivencia se convierte en un valor diferencial de la localidad. Y esta puede ser una segunda causa que haya contribuido a su supervivencia: es una muestra de la identidad de la villa que es necesario conservar. Y como consecuencia las personas que mantienen vivo el rito alcanzan un importante reconocimiento social.

Y quizá, y por decirlo en un tono familiar, los disciplinantes se convirtieran en una cuestión de amor propio: «Aquí nadie puede con la cofradía porque el que no se azota en la calle, lo hace en su casa y así todos sufren la condena» (Verhaeren y Regoyos 1999, 1ª edición 1899: 106), frase expresada por el padrino de la cofradía a finales del siglo XIX, y continua explicando que el Gobernador Civil envió un año a la Guardia Civil para prohibir el acto «pero perdieron el tiempo, porque toda la cofradía se zurró y pico de lo lindo, cada uno en su casa» (107) y que tras esto, no volvieron a tratar de impedirlo. Parece haber existido también una complicidad social a la hora de proteger de injerencias externas la supervivencia del ritual. Desde luego el hecho de ser únicos es un factor que se lleva con orgullo buena parte de la población.

Quizá pueda reforzar esta hipótesis los esfuerzos realizados en los años 1940-1956 por reconducir la situación y reintegrar a los disciplinantes a la cofradía (situación como hemos visto, no exenta de conflicto), lo que demuestra claramente que el grado de in-

dependencia que había adquirido la Santa Penitencia era importante y que la situación preocupaba de alguna manera al menos al clero local.

A día de hoy la tradición está plenamente vigente y la Cofradía cuenta con una fuerte implantación en la localidad; no parece haber indicios que nos hagan pensar que a corto plazo la tradición esté en riesgo de desaparición. El hecho de que se hayan producido algunas declaraciones (BIC, Fiesta de Interés Turístico Nacional) han venido a reforzar aún más si cabe el valor identitario con el que la localidad acoge a este ritual. Por otro lado el número de penitentes que practica la disciplina se mantiene en unos números elevados como podemos ver en el siguiente gráfico elaborado con los números facilitados hasta el momento por la Cofradía.



Por último, indicamos que en 2019 se ha puesto en marcha un plan de salvaguarda del ritual de los disciplinantes, que cuenta con la participación de los diferentes agentes locales, incluida la Cofradía, para trabajar con una idea de futuro en la conservación de esta tradición.

BIBLIOGRAFÍA

- FERNÁNDEZ MENDOZA, Javier y Rafael MORAZA MARTÍNEZ (2008): «La Cofradía de la Santa Vera Cruz de los Disciplinantes: 'los picaos' de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja)», en *La Semana Santa en las culturas de los confines de la cristiandad oriental y occidental: Actas del Congreso Internacional celebrado en Varsovia del 15 al 20 de mayo de 2006*. Asociación para el Estudio de la Semana Santa, pp. 83-94.
- GALTIER MARTÍ, Fernando (2017): *Cofrades camino del cielo*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- LABARGA-GARCÍA, Fermín (2001): *Las cofradías de la Vera Cruz en la Rioja. Historia y Espiritualidad*. Logroño, Diócesis de Calahorra y La Calzada Logroño.
- GOMES DE LIMA, Mario Helio (2012): *Antropologia da dor: os rituais dos flagelantes, penitentes e disciplinantes (Ceará-La Rioja)*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca. <http://hdl.handle.net/10366/121376>
- LORCA, Francisco de (1930): «Las procesiones de los 'picaos' en San Vicente de la Sonsierra», *Estampa*, p. 117.
- MORER, Miguel (1973): «La Penitencia de 'los picaos'», *Triunfo*, 551, pp. 18-23.
- NAVARRO URUÑUELA, Salvador (1945): *La Semana Santa de San Vicente de la Sonsierra y la Vera Cruz por el Párroco y abad de la Cofradía*. Bilbao.
- NAVARRO URUÑUELA, Salvador (1978): *Semana Santa en San Vicente de la Sonsierra y la Santa Vera Cruz de los Disciplinantes*, Logroño.
- SÁENZ SIERRA, Roberto (1977): *Los picaos de San Vicente de la Sonsierra*. Barcelona, Cromotip.
- VANDERMEERSCH, Patrick (2004) *Carne de la pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*. Madrid, Trotta.
- VERBEKE, Frederik (2003): «La Rioja 'negra' de Emile Verhaeren y Darío de Regoyos: encrucijada de lecturas», en *El texto como encrucijada: estudios franceses y francófonos*. Universidad de La Rioja, pp. 169-186.
- VERHAEREN, Emile y Darío DE ROGOYOS (eds.) (1999): *España Negra*. Barcelona, Terra Incognita.

TRASFORMAZIONI SOCIO-ANTROPOLOGICHE E SECOLARIZZAZIONE: IL CASO ITALIANO (1957-2019)

SOCIO-ANTHROPOLOGICAL TRANSFORMATIONS
AND SECULARIZATION: THE ITALIAN CASE
(1957-2019)

TRANSFORMACIONES SOCIOANTROPOLÓGICAS
Y SECULARIZACIÓN: EL CASO ITALIANO
(1957-2019)

Roberto Cipriani
Università Roma Tre

RIASSUNTO

Nell'ultimo sessantennio sono proseguiti in Italia i processi di industrializzazione ed urbanizzazione che non hanno però dato luogo ad una secolarizzazione profonda della popolazione italiana, anche se non sono mancati fenomeni significativi di trasformazione socio-antropologica. Persistono sia una minoranza attiva di credenti sia una religione diffusa che non è particolarmente contraddistinta da forme di pratica religiosa.

PAROLE CHIAVE: Industrializzazione, urbanizzazione, secolarizzazione, Italia, socio-antropologia.

ABSTRACT

In the last sixty years, the industrialization and urbanization processes have not given rise to a profound secularization of the Italian population, although there have been significant phenomena of socio-anthropological transformation. Both an active minority of believers and a diffused religion (not particularly marked by forms of religious practice) persist.

KEY WORDS: Industrialization, urbanization, secularization, Italy, socio-anthropology.

RESUMEN

En los últimos sesenta años, los procesos de industrialización y urbanización han avanzado en Italia. Sin embargo, este hecho, no ha dado lugar a una profunda secularización de la población italiana, a pesar de que no han faltado fenómenos significativos de transformación socioantropológica. Persisten una minoría activa de creyentes, así como una religión difusa, que no está marcada por las formas de la práctica religiosa.

PALABRAS CLAVE: industrialización, urbanización, secularización, Italia, socioantropología.

PREMESSA

Nell'ultimo sessantennio alcuni processi tipici della modernizzazione non hanno fatto registrare in Italia cambiamenti particolarmente significativi, se non in settori specifici. Così ad esempio i fenomeni di industrializzazione ed urbanizzazione, lungi dal far definire quella italiana come una società postindustriale costellata da megalopoli, hanno avuto sì delle accelerazioni ma non nei termini che taluni avventurieri della programmazione prevedevano, con intenzioni ammiccanti in vista di un allargamento del mercato interno dei consumi. Ancora una volta la cultura italiana ha digerito alcune tendenze pressanti, evitandole o attutendole con manovre dilatorie e/o diversive. La tecnica del rinvio vale anche per il sociale in senso lato. In effetti l'industrializzazione non ha toccato tutto il paese, sicché fantasiosi analisti sociali hanno potuto parlare di sviluppo a pelle di leopardo con poli differenziati e certamente più numerosi vicino ai grandi centri del potere economico.

Invero accanto alla grande industria è andata articolandosi una miriade di piccole imprese a carattere artigianale e cooperativistico, che hanno tratto linfa dai grandi *trusts* ma che in pari tempo ne hanno favorito la crescita ed i profitti, grazie anche ad una soluzione radicale ed indolore delle questioni relative alle relazioni industriali.

In pari tempo l'aumento demografico si è arrestato, per cui si è toccata la fatidica «crescita zero». Ed anche per questo la dilatazione urbana dei grandi centri ha segnato il passo. Intanto gli spazi lasciati vuoti sono stati presi da altri, sia nel campo del lavoro che in quello dell'abitazione (talora persino in forma diretta ed immediata: a Roma per esempio si registrano nuovi insediamenti di stranieri proprio dove sorgevano le vecchie borgate distrutte dalle ruspe comunali).

È da registrare inoltre la scomparsa di vecchi mestieri, cui è subentrata una manovalanza generica, accompagnata da una larga diffusione del lavoro nero (non facilmente censibile, neppure con il miraggio della cittadinanza da riconoscere ai lavoratori stranieri).

Di questa ed altre tendenze si sono più volte tentate delle analisi e sono stati prospettati dei bilanci. Già in passato l'occasione per fare il punto sulla situazione venne offerta dal convegno nazionale «Leggere la società», tenutosi a Milano nell'ottobre del 1984¹. Si cercò persino di periodizzare lo sviluppo della sociologia italiana come una sequenza di congiunture diverse, dapprima come crisi della sociologia (negli anni Sessanta), od anche come «crisi di presenza» (forse un omaggio ad Ernesto de Martino, allora ancora vivente o defunto da poco?), per finire con la crisi di crescita, cioè con la febbre sociologica del sociologismo ad ogni costo ed onnipresente. Il decennio degli anni Ottanta sarebbe stato caratterizzato invece da una crisi di identità (Barbano 1985: 157-158). Senonché questa rimaneva un'ottica tutta esterna alle trasformazioni non tanto della sociologia e delle altre scienze sociali (ivi compresa l'antropologia) quanto della società italiana. Il problema reale era di vedere come la sociologia italiana avesse colto (o più probabilmente si fosse lasciata sfuggire) alcuni nodi essenziali del cambiamento in atto.

In quel torno di tempo non avvenne per caso che varie agenzie di sondaggi d'opinione cominciarono ad avere la meglio sulle indagini pur serie ma poco immaginifiche dei sociologi accademici italiani, troppo attenti ai loro problemi corporativi, sino a lasciarsi alle spalle la società reale, favorendo peraltro il pascolo di altri e più scaltri auto-proclamatisi analisti del sociale. Alcune legittimazioni governative a livello di rapporti annuali, più o meno ufficiali, non furono senza conseguenze: si ebbero commesse a tutto spiano a favore di enti ed istituti privati, indipendentemente dalla qualità dei prodotti che se ne ottenevano. L'importante non era che l'indagine fosse condotta secondo le modalità canoniche della metodologia scientifica ma che rispondesse alle caratteristiche di immagine pubblica che meritatamente o immeritatamente l'ente privato di ricerca aveva acquisito sul mercato, a tutto danno dell'accademia statale. Insomma l'essenziale non era capire o leggere la società, ma piuttosto etichettare in modo riconosciuto, accreditato e legittimato quanto propinato con schemi approssimativi e con aggettivazioni ad effetto.

Forse più che ricordare convegni ed atti di congressi conviene misurarsi con l'esito visibile dell'impegno sociologico: la ricerca sul campo. Aveva ragione il sociologo Filippo Barbano nel ricordare un'ovvietà: «interessi di ricerca sono, dopotutto, quelli che costruiscono e dividono la sociologia nei suoi molteplici rami» (Barbano 1985: 167). Ma tale divisione ha rappresentato sovente una discriminante, uno spartiacque invalicabile. Lo specialismo ha impedito di avere una visione di assieme delle dinamiche sociali. Ognu-

1 Cfr. in proposito la rivista *Studi di sociologia*, 2-3, aprile-settembre, 1985 ed in particolare gli interventi di Filippo Barbano, Paolo Ammassari, Pierpaolo Donati e Carlo Mongardini.

no si è incanalato lungo la sua area di competenza e non ha potuto scambiare nulla o quasi con altri. È singolare a tal proposito la cesura che ha separato irrimediabilmente i sociologi dell'economia da quelli della cultura e gli stessi sociologi dagli antropologi. Eppure i problemi di fondo erano e restano i medesimi, anche se qualcuno ha proposto di «distinguere il mondo delle cose materiali dal mondo delle persone umane e dal mondo dei simboli e dei prodotti mentali» (Ammassari 1985: 187).

In definitiva quanto già veniva previsto anni prima trovava una verifica puntuale (Ferrarotti 1955). La sociologia italiana ha presentato varie aporie. Essa non ha risolto il problema della dipendenza dalla *vulgata* del pensare sociologico in termini di struttural-funzionalismo per un verso e di economicismo storico per un altro. Per di più l'esigenza di uno statuto teorico non ha prodotto esiti particolarmente originali ma ha trovato più opportuno (e facile) adagiarsi su prospettive già affermate altrove (dall'interazionismo simbolico all'etnometodologia), per non dire di un «orientamento fondamentale psicologico» (Ferrarotti 1978: 85), suscitato forse inconsapevolmente, fra gli altri, da autori come Charles Wright Mills e Hans Heinrich Gerth (Wright Mills, Gerth 1953).

INDUSTRIALIZZAZIONE ED URBANIZZAZIONE

La rinascita del secondo dopoguerra, a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, non aveva neppure raggiunto gli obiettivi della ricostruzione che già i problemi della produttività si affacciavano nell'Italia degli anni cinquanta. Anche i cosiddetti meridionalisti facevano il verso agli economisti ed ai pianificatori del centro-nord, pensando acriticamente di poter ripetere al sud il miracolo economico del triangolo industriale, senza neppure fare i conti con le culture molteplici del mezzogiorno italiano. E si discuteva dunque di società preindustriale e di centri di sviluppo (D'Antonio 1962). Dal canto suo il sociologo autodidatta Luciano Gallino già si mostrava fra i più attenti al processo italiano di industrializzazione, interrogandosi quasi con mentalità da *manager* su quali fossero le migliori allocazioni di una fabbrica e sulle problematiche dell'organizzazione aziendale (Gallino 1960).

I sociologi urbani nostrani, peraltro, cominciavano i loro balbettii su realtà ancora in formazione o in ripresa, badando più alle realtà urbanistico-architettoniche che non ai ghetti, alle periferie, alle marginalità metropolitane, anche se in proposito non ebbe a mancare qualche tentativo di approccio embrionale (Cavalli 1957; Melotti 1966). Più tardi furono Balbo e Martinotti ad affrontare in termini più stringenti il rapporto fra metropoli e sottocomunità (Balbo, Martinotti 1969). Dopo l'ubriacatura per il decentramento quale panacea per molti dei mali urbani (Della Pergola, Ferraresi 1969), si è battuta la strada di una più attenta disamina, meno succube di prospettive ideologiche

(Detragiache 1973). Erano emerse nel contempo altre proposte di lettura empirica, più sensibili ai temi della conflittualità (non solo di classe).

La connessione fra industrializzazione e urbanizzazione non era tuttavia scontata. Una città poteva (e può) crescere anche e soprattutto come centro di servizi. Ed una città a vocazione industriale come Torino poteva far registrare un calo di oltre diecimila abitanti per anno lungo un intero quindicennio, con un'accelerazione raddoppiata negli ultimi anni del periodo. Il fenomeno era piuttosto articolato e non si spiegava solo per i ricorsi diffusi alla cassa integrazione od al pensionamento anticipato, che avrebbero favorito il rientro della manodopera nei paesi di origine. Nondimeno il peso reale dei centri urbani rimaneva e rimane preponderante: così Torino, Milano, Genova e poi Roma, Napoli ed infine Palermo con le loro aree metropolitane, che corrispondono in buona parte alle rispettive province, rappresentano il 20% della popolazione nazionale (al 1° gennaio 2019 sono, in totale per le sei province, 15.030.708 i residenti, su una popolazione complessiva di 60.359.546), ma esprimono e valgono molto di più in termini di attività creditizie, finanziarie, assicurative, nonché culturali ed informative, per non dire della mera produttività di beni.

Molto si è parlato della differenziazione industriale. In realtà se di differenziazione trattasi questa è solo relativa. Nel medesimo tempo altre situazioni, sottaciute in precedenza, sembrano invece avere un ruolo strategico: le categorie artigianali, le piccole imprese a conduzione familiare, il lavoro a tempo parziale e quello a domicilio. Una miriade di altre soluzioni non facilmente codificabili ha tenuto in piedi il sistema produttivo, ben al di là delle previsioni economicistiche di comodo.

Certo, la grande impresa sembra essere in crisi ma più in chiave formale che sostanziale. Ormai al posto del grande insediamento si preferisce il decentramento produttivo, tanto meglio se all'estero. Ed i risultati non mancano: i bilanci tornano in attivo.

In modo analogo le trasformazioni concernenti il tempo di lavoro (Gasbarrone 1982) sono degli adattamenti necessari anche per fronteggiare la crescita dei conflitti, l'aumento dell'assenteismo, il problema della disoccupazione, le necessità produttive.

In una situazione siffatta la presenza ed il ruolo del sindacato sembrano subire contraccolpi, che numerose esperienze recenti hanno solo messo maggiormente in evidenza. In effetti ad un cambiamento della struttura organizzativa del lavoro non ha fatto seguito un'altrettanto rapida ed adeguata revisione delle modalità organizzative sindacali di vertice e di base, tanto che ci si interroga persino sul futuro delle relazioni industriali (Treu 1984).

Indubbiamente la scelta del tempo parziale può persino rivelarsi un obiettivo preferenziale specie in ambito giovanile (Giovannini 1981). Ma forse tale tendenza è motivata più dalla necessità di trovare comunque un lavoro che non da una reale propensione a sganciarsi da impegni ed emolumenti più cospicui.

Un capitolo a parte, come al solito, è quello relativo al mezzogiorno d'Italia. I numerosi interventi straordinari dello stato, in particolare attraverso la Cassa per il Mezzogiorno (ora estinta), non hanno sortito gli effetti previsti, nonostante alcune emergenze significative che testimoniano la potenzialità della piccola industria. Ne dava già conto Mariano D'Antonio in un volume del 1985 (D'Antonio 1985). È cresciuta la capacità di industrializzazione del territorio meridionale da parte degli operatori locali, che hanno colto talune opportunità tipiche del loro contesto di riferimento. Questo però solo di rado ha portato ad un'espansione metaregionale e dunque non ha potuto contrastare il passo alla colonizzazione economico-consumistica da parte di altri sistemi produttivo-distributivi insediati in aree prevalentemente settentrionali.

Un fatto nuovo è giusto però segnalare proprio per il sud italiano: la presenza di un volontariato attivo e ramificato (Cesareo, Rossi 1986). Questo però rimane appena una forma di supplenza occupazionale ed assistenziale, che rischia di divenire un supporto fra i tanti per legittimare il ritardo di industrializzazione del meridione.

Se si considera poi il *trend* per il futuro prossimo non vi è chi non veda l'accrescersi di un divario già macroscopico, specie a livello di disoccupazione giovanile. Questa, nell'arco di età comprendente il decennio che va dai quattordicenni ai ventiquattrenni, era del 25,2% nel 1980 e si era attestata attorno al 35% nel 1990, la più alta percentuale fra i sette grandi paesi aderenti all'*Organisation de Coopération et de Développement Économique*, OCDE (1985). I giovani non occupati, non studenti e non in formazione (i cosiddetti *neet*, ovvero *not in employment, education or training*), sempre secondo i dati Ocde, nel 2012 erano pari a circa il 20% della popolazione italiana tra i 15 ed i 24 anni, il terzo peggior dato nel mondo tra i paesi industrializzati, alle spalle di Turchia e Messico ed il doppio rispetto alle altre nazioni europee più industrializzate. Nell'agosto del 2017 l'Italia, con il 35,1% continuava ad avere il terzo peggior tasso di disoccupazione giovanile dell'area Ocde, dopo la Grecia (42,8%) e la Spagna (38,7%). Esattamente due anni dopo, nel 2019, secondo le rilevazioni dell'Istat, l'Istituto Nazionale di Statistica, il tasso di disoccupazione in Italia è salito al 9,9% e le persone in cerca di lavoro sono aumentate di 28 mila unità su base mensile (+1,1%). La disoccupazione giovanile (per l'arco di età fra i 15 ed i 24 anni) è tornata ad aumentare, con un tasso che si è portato al 28,9%. A settembre del 2019, il tasso medio di disoccupazione tra i giovani (sempre tra i 15 ed i 24 anni) della zona euro è risultato essere il 15,6%, ma in Italia è peggiorato

(al 28,9%, mentre in precedenza era al 28,1%), confermandosi il più alto dopo quello di Grecia e Spagna.

Per quanto attiene ai processi di urbanizzazione, gli studi sociologici hanno puntato piuttosto su contesti circoscritti che non su quadri globali. Ed anche nel caso di monografie su singole città la lista non è particolarmente affollata. Citati gli studi di Ferrarotti (1970) su Roma e di Bagnasco (1986) su Torino, ben poco resta da aggiungere, se non saggi parziali su universi abbastanza complessi. Non vi è in campo sociologico un equivalente della meritoria collana dell'editore Laterza sulle città d'Italia, in cui però il taglio storico prevalente non lascia spazio sufficiente alle altre scienze sociali. Una nuova prospettiva è quella aperta da Domenico De Masi (2019) che attraverso una ricerca con il metodo Delphi ha interpellato vari esperti sul futuro di Roma.

Intanto altre problematiche si affacciano con insistenza: profughi e clandestini, nomadi ed apolidi, collaboratrici domestiche ed addetti alle pulizie, *riders* per la consegna di cibo a domicilio e volontari per la nettezza urbana, di provenienza africana ed asiatica, diventano sempre più visibili negli ambienti urbani, specie metropolitani. Almeno in questa occasione la sociologia urbana è parsa tempestiva. È il caso di Umberto Melotti, che sin dal 1985 ha curato un volume sui nuovi immigrati milanesi (Melotti 1985), calcolando che il 5% della popolazione era costituita da stranieri. Tale percentuale è oggi in aumento a Milano come a Roma, sicché non è difficile prevedere che nei prossimi anni –mantenendo l'attuale flusso di arrivi– venga toccato il 10%. Tale soglia è tanto più attendibile quanto più diminuirà l'immigrazione interna verso i grandi centri. Sin da ora non mancano alcune propensioni alla ghattizzazione per gruppi nazionali, linguistici, etnici, continentali: gli stessi luoghi, giorni ed orari di ritrovo ne sono un primo segnale (Caputo 1983).

Da un punto di vista più generale sembrano almeno due le spinte contrapposte in ambito urbano: la deurbanizzazione e la suburbanizzazione (con prospettive di conurbazione). Il ritorno alla campagna (o almeno al verde) come frutto dell'ideologia ecologica produce qualche *trend* di abbandono dei centri urbani più congestionati. Nello stesso tempo le periferie continuano a crescere per l'espulsione dal centro dei vecchi abitanti (con il tipico fenomeno della gentrificazione) e per i nuovi arrivi di diversa provenienza. C'è dunque una dinamica a flussi plurimi e con interscambi continui.

Ancora una volta l'eccezione parrebbe data dal sud. Infatti Vincenzo Masini si era soffermato a descrivere l'insediamento di Palermo come una *non-città*,

il cui assemblarsi è dato dalla contrazione di alcune società che la compongono e dalla dilatazione di altre, e il cui territorio è descrivibile come un arcipelago di aree sociali senza nesso tra di loro, o meglio, senza rapporti e contatti tra aree limitrofe, ma con

rapporti di comunicazione che privilegiano alcune aree affini (magari dalla parte opposta della città) e ignorano completamente l'esistenza stessa di altre. Una somma di isole sociali differenziate con contatti, comunicazioni e scambi solo entro le specifiche tipologie degli stili di vita, della cultura, dello status, della provenienza territoriale, dei legami parentali degli abitanti. (Masini 1986: 58-59).

LA SECOLARIZZAZIONE

Negli andamenti a senso non obbligato appena descritti, in tema di industrializzazione ed urbanizzazione, c'è da chiedersi quale sia il destino del fatto religioso. Esso probabilmente rimane una delle poche costanti che superano quasi indenni le traversie di quest'ultimo sessantennio. Anzi semmai qualche problema lo hanno avuto piuttosto taluni sociologi troppo corrivi con le mode intellettuali legate alla morte di Dio od alla scomparsa della religione. Il dato è che ad onta di certe previsioni di eclissi del sacro il fenomeno religioso manifesta ancor più la sua tendenziale «perennità».

Se gli inizi erano stati piuttosto di sociologia «religiosa» che non «della religione», specialmente con i lavori di don Silvano Burgalassi (1968), successivamente però il taglio dell'approccio ha assunto caratteri più laici, meno ortodossi rispetto all'appartenenza cattolica. In questo hanno avuto un ruolo primario alcuni gruppi di studiosi operanti presso università statali, da Guizzardi (1979) a Pace (1983) e da Macioti (1980) a Nesti (1980).

Il dibattito sulla secolarizzazione in Italia ha usufruito essenzialmente di due referenti: in primo luogo il testo di Acquaviva (1961) sul sacro nella civiltà industriale (nonostante gli scarsi rinvii alla situazione italiana) ed in secondo luogo l'approccio teorico di Thomas Luckmann (1969) in tema di religione invisibile (nonostante la difficile applicabilità –e verificabilità empirica– della sua proposta interpretativa). Ma tant'è. Per anni ci si è attardati a disquisire su queste due opere, mentre le religioni storiche continuavano la loro azione, poco interessate dagli infausti presagi sociologici. Il tempo ha dato loro ragione: il desiderio di sacro non si è mai spento, anzi potrebbe essersi persino accresciuto, almeno in alcuni ambiti.

In qualche caso si è sommessamente avvertito che in fondo quello della secolarizzazione era un falso problema (Roggero 1979) e solo di recente –al di là di un risveglio più desiderato che reale– si è acclarato che ben altri erano gli aspetti da considerare, i valori da soppesare, i pesi istituzionali da valutare.

Giustamente Elio Roggero già suggeriva la presenza di «una nuova ricollocazione del soggetto e dei suoi bisogni nell'ambito di una società che, all'interno del suo modo

d'essere secolare, riscopre la necessità di nuovi valori esistenziali» (Roggero 1979: 87).
In altre parole:

viene da domandarsi se tutta la questione della secolarizzazione e se la stessa tanto conclamata o temuta «eclissi del sacro nella società industriale» sia un problema o invece una pura e semplice frase. Il problema vero sembra piuttosto da ricercarsi nei tipi e nei modi del passaggio dalla religione alla religiosità, ossia, detto altrimenti, dalla religione-di-chiesa alla religione come esperienza personale, priva di intermediari istituzionali, «laici». (Cipriani 1974: 182).

In effetti i mutamenti degli ultimi decenni non sono stati catastrofici per il cattolicesimo italiano, neppure in zone di forte contrasto. Si veda a tal proposito la verifica, a distanza di venti anni, condotta da Liliano Faenza (1979) a San Lorenzo a Monte nel riminese, dove sono emerse varie concordanze fra comunismo e cattolicesimo, colte nel vissuto concreto della popolazione.

Anche il sud risente dei mutamenti in atto ma vi partecipa in forma transizionale, senza traumi, senza passaggi bruschi. Dal comportamento sessuale alle scelte politiche si constata l'esistenza di un medesimo legame valoriale senza fratture, senza scollamenti rilevanti. Non a caso il collegamento tra religione, famiglia e struttura economica è antropologicamente duraturo (Lanzetti, Mauri 1983).

È sintomatico che l'universo giovanile, per quanto critico e problematico nei riguardi della chiesa-istituzione, alla lunga mantenga una sua domanda religiosa, indubbiamente «frammentaria» e «soggettivizzata» ma non del tutto assente. La disorganicità del rapporto con il sacro e con l'istituzione religiosa non produce molta conflittualità ideologica, anche se «*la dimensione religiosa a prima vista appare, a livello di sistemi di significato, piuttosto marginale*» (Milanesi 1981: 375). C'è appunto da valutare e sottolineare quell'«*a prima vista*»: si tratta di un dato che risulta solo da «risposte religiose» sollecitate da suggestioni non religiose. In pratica la domanda religiosa realmente verificabile è alquanto diffusa.

Una prova ulteriore dell'*abbaglio da eclissi* proveniva, se pure ve ne fosse ancora bisogno, dalla parte italiana dell'indagine europea sui valori diretta da Jean Stoetzel (1984). I dati confermavano che

praticanti regolari e irregolari costituiscono il 78,9% degli intervistati. Dietro di loro c'è una religiosità complessa e diversificata. Praticanti regolari e cattolici non praticanti riproducono in misure diverse degli atteggiamenti analoghi, tuttavia tra i primi il riferimento ecclesiastico gioca un ruolo decisivo. Pur tra incertezze e difficoltà il «salto di fede» viene compiuto, l'escatologia e la preminenza della trascendenza del sacro vengono accettate. È una religiosità orientata verso la Chiesa in quanto caratterizzata da una

volontà esplicita di fare propria la configurazione istituzionalmente legittimata del cosmo sacro. Tra i praticanti irregolari e saltuari si riscontrano al contrario elementi di crisi rispetto al primo insieme. La Chiesa è certamente un polo latente di riferimento; la pratica occasionale traduce in modo evidente una tensione al sacro più che un adattamento alla realtà laica della società secolarizzata. Tuttavia la tensione al sacro propria della religiosità diffusa non fa corpo unico con quella prevalente tra i praticanti regolari. (Calvaruso, Abbruzzese 1985: 75-76).

Insomma le radici del sacro riescono ad essere tuttora vitali, anche se «la religiosità diffusa diviene così 'un affare privato', in quanto è privato e personale il modo in cui la scelta religiosa viene vissuta e tradotta in un insieme soggettivamente coerente di norme e di pratiche» (Calvaruso, Abbruzzese 1985: 76). Magari qualche dubbio sussiste sulla rigorosa coerenza del *set* di valori, dato che le contraddizioni fra enunciati e comportamenti rientrano nella norma delle previsioni sociologiche sull'agire sociale.

In definitiva industrializzazione e urbanizzazione non favoriscono una secolarizzazione estesa. Del resto anche presso coloro che non concretizzano l'apertura religiosa in aspetti ideologici e azioni conseguenti opera una sorta di «religione dello scenario», distante ma percepibile pure in contesti non del tutto favorevoli, come ad esempio quello operaio (Garelli 1986), dove semmai attecchisce pure una religione orientata ecclesiasticamente, come nel caso del Veneto (Cipolla 1981).

Più problematica appare la trattazione relativa alla cosiddetta indifferenza² ed alla non credenza (Orlando, Pacucci 1987: 190-191). Spunti interessanti erano presenti in un pregevole studio di vari anni fa, appena inficiato da qualche sortita sul dover essere politico, nel clima –allora più vivace– dell'esperienza delle comunità di base. Ad ogni modo l'intento degli autori era più che apprezzabile, vuoi per la serietà dell'impianto scientifico, vuoi per l'impegno di ricerca che nasceva da forti esigenze personali. Si trattava di un'indagine al Lorenteggio, un quartiere di Milano, a proposito del quale Bussetti, Corbetta e Ricardi scrivevano:

l'atteggiamento religioso modellato sulle forme proposte dalla chiesa ci si è manifestato come fortemente minoritario, mentre è ancora largamente diffuso un atteggiamento di semplice credenza religiosa, assai povero come rilevanza sociale, e sulla cui consistenza e possibilità di future evoluzioni non si può al momento essere che problematici. La secolarizzazione ci si è mostrata come un processo in atto, e di questa processualità è un segno la parte che vi riveste l'età giovanile. (Bussetti, Corbetta, Ricardi 1974: 149).

² Il dato percentuale indicato in proposito da Burgalassi (1970) è troppo accorpato (55% della popolazione) e suscita qualche perplessità anche sul piano metodologico.

I tre autori optano dunque per la secolarizzazione diffusa ma non riescono a negare, spiegare e caratterizzare «la semplice credenza religiosa», che pure non è minoritaria in termini numerici e che nondimeno è alla base di una più vasta «religione diffusa» (Cipriani 1988; 2017). Anzi è lecito sostenere che proprio attraverso di essa siano passate e siano state legittimate alcune operazioni politiche a contenuto religioso (dal concordato agli accordi per l'insegnamento della religione). In altri campi l'istituzione religiosa cattolica è stata in grado di farsi valere con buon successo. Così è stato ad esempio per l'utilizzo italiano dei viaggi dei pontefici ripresi e trasmessi dalla televisione di stato. Un'illuminante documentazione al riguardo è fornita nel rapporto d'indagine curato da Gustavo Guizzardi (1986) su alcuni viaggi dal 1979 al 1983. Insomma, lungi da ogni occultamento duraturo, l'anelito verso il sacro e la religione trova comunque ragioni convincenti ed articolate:

non è una sopravvivenza, un mero residuo destinato a essere assorbito ed eliminato con la progressiva marcia della ragione e l'approssimarsi dei suoi «lumi». Resta come un bisogno insoddisfatto e aperto, il riflesso d'una paura che cerca un segno positivo al di là della miseria e dell'aridità della razionalità razionalistica. (Ferrarotti 1983: 25).

BIBLIOGRAFIA

- ACQUAVIVA, S. S. (1961): *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Comunità.
- AMMASSARI, P. (1985): «I fondamentali problemi di metodologia della ricerca sociale». *Studi di sociologia*, n° 2-3, pp. 176-193.
- BAGNASCO, A. (1986): *Torino. Un profilo sociologico*. Torino, Einaudi.
- BALBO, L., MARTINOTTI, G. (1969): *Metropoli e sottocomunità*. Padova, Marsilio.
- BARBANO, F. (1985): «Elementi per una storia della sociologia in Italia». *Studi di sociologia*, n° 2-3, pp. 152-175.
- BURGALASSI, S. (1968): *Italiani in chiesa*. Brescia, Morcelliana.
- BURGALASSI, S. (1970): *Le cristianità nascoste. Dove va la cristianità italiana?*. Bologna, EDB.
- BUSSETTI, G., CORBETTA, P., RICARDI, F. (1974): *Religione alla periferia. Ricerca sull'atteggiamento religioso in un quartiere di Milano*. Bologna, il Mulino.
- CALVARUSO, C., ABBRUZZESE, S. (1985): *Indagine sui valori in Italia. Dai post-materialismi alla ricerca di senso*. Torino, S.E.I.
- CAPUTO, P. (a cura di) (1983): *Il ghetto diffuso*. Milano, Angeli.
- CAVALLI, L. (1966): *Inchiesta sugli abituri*. Genova, Saga.

- CESAREO, V., ROSSI, G. (a cura di) (1986): *Volontariato e Mezzogiorno*. Bologna, EDB, voll. I e II.
- CIPOLLA, C. (1981): *Religione e cultura operaia*. Brescia, Morcelliana.
- CIPRIANI, R. (1974): «Religione e religiosità in ambiente urbano», in *Sociologia del fenomeno religioso*, Franco Ferrarotti e Roberto Cipriani. Roma, Bulzoni, pp. 151-182.
- CIPRIANI, R. (1988): *La religione diffusa. Teoria e prassi*. Roma, Borla.
- CIPRIANI, R. (2017): *Diffused Religion. Beyond Secularization*. Cham, Palgrave Macmillan.
- D'ANTONIO, M. (1962): «Dalla preindustrializzazione ai poli di sviluppo». *Cronache meridionali*, n° 2-3, pp. 53-67.
- D'ANTONIO, M. (1985): *Il Mezzogiorno degli anni '80. Dallo sviluppo imitativo allo sviluppo autocentrato*. Milano, Angeli.
- DELLA PERGOLA, G., FERRARESI, G. (1969): *Il decentramento della città in Italia*. Roma, ACLI.
- DE MASI, D. (2019): *Roma 2030. Il destino della capitale nel prossimo futuro*. Torino, Einaudi.
- DETRAGIACHE, A. (1973): *La città nella società industriale*. Torino, Einaudi.
- FAENZA, L. (1979): *Comunismo e cattolicesimo in una parrocchia di campagna*. Bologna, Cappelli.
- FERRAROTTI, F. (1955): «La situazione degli studi sociologici in Italia». *Quaderni di sociologia*, n° 15, pp. 55-61.
- FERRAROTTI, F. (1970): *Roma da capitale a periferia*. Bari, Laterza.
- FERRAROTTI, F. (1978): «Un trentennio di sociologia (1945-1975)». *La Critica sociologica*, n° 45-6, pp. 76-94.
- FERRAROTTI, F. (1983): *Una teologia per atei. La religione perenne*. Bari, Laterza.
- GALLINO, L. (1960): *Progresso tecnologico ed evoluzione organizzativa negli stabilimenti Olivetti*. Milano, Giuffrè.
- GARELLI, F. (1986): *La religione dello scenario. La persistenza della religione tra i lavoratori*. Bologna, il Mulino.
- GASBARRONE, M. (1982): «Quant'è diffuso il part-time?». *Politica ed economia*, n° 5, pp. 38-46.
- GIOVANNINI, P. (1981): «I giovani e il lavoro: un rapporto problematico». *Problemi del socialismo*, n° 10, pp. 77-84.
- GUIZZARDI, G. (1979): *La religione della crisi*. Milano, Comunità.
- GUIZZARDI, G. (a cura di) (1986), *La narrazione del carisma. I viaggi di Giovanni Paolo II in televisione*. Roma, ERI-RAI-VPT.
- LANZETTI, C., MAURI, L. (a cura di) (1983): *Famiglia e religione. Aspetti di una transizione difficile. Ricerca sociologica su un'area italo-meridionale*. Milano, Vita e pensiero.
- LUCKMANN, T. (1969): *La religione invisibile*. Bologna, il Mulino (ed. or., Freiburg, Rombarch, 1963; New York, Macmillan, 1967).
- MACIOTI, M. I. (1980): *Teoria e tecnica della pace interiore. Saggio sulla «Meditazione Trascendentale»*. Napoli, Liguori.

- MASINI, V. (1986): «Palermo: alla scoperta della città meridionale», in *Società e territorio. Ricerche su aree urbane e rurali*, Gian Franco Elia e Franco Martinelli (a cura di). Roma, Bulzoni, pp. 57-76.
- MELOTTI, U. (1966): *Cultura e partecipazione sociale nella città in trasformazione*. Milano, Culturale.
- MELOTTI, U. (a cura di) (1985), *La nuova immigrazione a Milano*. Milano, Mazzotta.
- MILANESI, G. (a cura di) (1981): *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani*. Leumann (Torino), Elle Di Ci, vol. I.
- NESTI, A. (1980): *Una cultura del privato. Genesi e significato della stampa devozionale in Italia*. Torino, Claudiana.
- OCDE (1985), *Perspectives économiques*, n° 37.
- ORLANDO, V., PACUCCI, M. (1987): *Famiglia e religione in un contesto urbano indifferenziato*. Bari, Eumenica.
- PACE, E. (1983): *Asceti e mistici in una società secolarizzata*. Venezia, Marsilio.
- ROGGERO, E. (1979): *La secolarizzazione controversa*. Milano, Angeli.
- STOETZEL, J. (1984): *I valori del tempo presente. Un'inchiesta europea*, Torino, S.E.I.
- TREU, T. (1984): «Relazioni industriali: declino inevitabile?». *Il progetto*, n° 19-20, pp. 81-90.
- WRIGHT MILLS, C., GERTH, H. H. (1953): *Character and Social Structure*. New York, Harcourt, Brace and Company.

UN LIBRO DE AUTOAYUDA EN LA ROMA
CLÁSICA: LA MUERTE EN *LAS CARTAS A
LUCILIO* DE SÉNECA
A SELF-HELP BOOK WRITTEN BY SENECA: 'LETTERS
TO LUCILIUS' AND DEATH

David Pujante
Universidad de Valladolid

RESUMEN

Las cartas a Lucilio de Séneca es una obra de gran modernidad tanto en su complejidad genérica como en la propuesta, que semeja a un tratado de autoayuda actual. Dicha propuesta la hace Séneca desde unos planteamientos estoicos que pueden ser de gran utilidad a la sociedad actual, que vive hacia afuera, atemorizada y estresada. La meta es ganar una libertad moral y una independencia interior que, entre otros beneficios, trae la falta de temor ante la muerte.

PALABRAS CLAVE: Séneca, estoicismo, muerte, género epistolar, género de autoayuda.

ABSTRACT

Moral Letters to Lucilius is a highly modern work in terms of both its generic complexity and its approach, which resembles a self-help treatise written in the twenty-first century. Seneca bases his letters on stoic approaches that may be very useful to today's society, which lives facing outwards, frightened and stressed. The objective is to attain a moral freedom and an inner independence that removes the fear of death, among other benefits.

KEY WORDS: Seneca, stoicism, death, epistolary genre, self-help genre.

UN PROBLEMA DE GÉNERO Y DE FICCIONALIDAD EN EL MARCO DE UNA
FILOSOFÍA DE VIDA

El conjunto de cartas de Séneca que ha llegado hasta nosotros con la denominación de Cartas o Epístolas morales a Lucilio es uno de los más sólidos y sorprendentes textos

sobre la vida y la muerte. El gran filósofo estoico se muestra en estas Epístolas (escritas en plena madurez, entre el año 62 de nuestra era y los últimos días de noviembre del año 64) como un hombre racional que utiliza su razón para que haga las veces de la religión y también de la medicina. El discurso que se desarrolla en estas cartas (cuando Séneca busca ahondar en la sabiduría y vaciarse de todo compromiso social) procura ser un discurso consolatorio, para hombres desahuciados, que se ven en la tesitura de renunciar a todo menos a su condición humana.

Doblemente sorprenden estas cartas al lector actual. En primero lugar, por su cercanía, pues podrían ser cartas escritas por un contemporáneo nuestro, si no fuera por los elementos de la cotidianidad romana que se entremeten en ellas a lo largo de todo el repertorio. En segundo, porque su conjunto lo reconocemos como un género muy de nuestro gusto actual: el libro de autoayuda. Sin duda, en la tradición moderna que inició Montaigne con sus ensayos. Se podrían considerar, sin forzar las cosas, como un amplio ensayo de autoayuda en forma epistolar. Muy posiblemente las cartas no sean tales, es decir, que posiblemente constituyan una estrategia de escritura y no unas cartas reales. La historiografía pone en duda la existencia del destinatario, un Lucilio del que nada se sabe y sobre el que nada determinante dice el propio Séneca a lo largo de todo el epistolario.

El primer asunto que corresponde tratar a cualquier teórico de la literatura que afronte este conjunto de escritos de Séneca es su género. Hablemos ante todo de que son cartas, cartas en su forma; pero ¿cartas privadas?; y si privadas o no, ¿son cartas literarias?, ¿son cartas para publicar? En su introducción general a su traducción española de estos textos, es el primer problema que trata Ismael Roca Meliá, recurriendo a la distinción establecida por Deissmann entre *litterae* y *epistulae*: *litterae priuatae* y *litterae publicae* (Deissmann, 1923: 193-213). Pero no es fácil acotar correctamente ante qué tipo de cartas / epístolas estamos, porque no es fácil la clasificación y sistematización del género epistolar. Podemos entender la carta como algo privado y la epístola como algo general: una carta como particular a un amigo, una epístola como una carta para muchos, al modo de las epístolas del apóstol Pablo a las diferentes iglesias primitivas cristianas: Filipenses, Colosenses, Tesalonicenses, etc. Pero son muchos más los matices necesarios.

Podríamos distinguir por temas, como hace Scarpat, diferenciando cartas privadas que tratan de sucesos, estados de ánimo, etc., frente a las que se ocupan de asuntos filosóficos o morales (Scarpat, 1972: 499). Pero las distinciones temáticas, tan denostadas por los formalistas, suelen ser en cuestiones de género poco productivas. Si volvemos al ejemplo del apóstol Pablo, sus textos tienen de lo uno y de lo otro, son doctrinales y a

la vez se ocupan de asuntos privados: recomienda a Timoteo beber vino en las comidas para solucionar sus problemas de estómago.

Las epístolas de destinatario múltiple pueden tener carácter reducido (una familia, un grupo de amigos, una iglesia) o carácter abierto (ahora, así se leen las cartas apostólicas). Quizás uno de los problemas teológicos del cristianismo haya sido desentenderse de la clara adscripción de esos textos a un grupo con unos problemas determinados, en un tiempo y en un espacio concretos, y convertirlos en textos válidos para toda la catolicidad cristiana. Además, tengan carácter unidireccional o multidireccional, se pueden hacer con intención literaria o sin ella.

Muchos escritores de todos los tiempos han escrito sus cartas a amigos y conocidos con la remota intuición de que con el tiempo serían editadas, y el cuidado puesto en su redacción no es el mismo que el puesto en una carta sin intención de ser conocida con el paso del tiempo por un mundo amplio de lectores que las leerán con exigente criterio crítico, filosófico, estético, etc. Y hay todavía que hacer una nueva matización, las cartas con intención literaria pueden ser reales, quiero decir enviadas a una persona o a un grupo real de personas, o pueden ser ficticias. Es el caso de tantas novelas epistolares, como *Las amistades peligrosas* de Laclos, el *Werther* de Goethe o *Pepita Jiménez* de Valera. Cartas son *Las cartas persas* de Montesquieu, y cartas son *Las cartas marruecas* de Cadalso.

Desde luego, si hemos de hablar de género literario, no le correspondería a las cartas con simple intención comunicativa (para con una persona o para con un grupo). Un género literario lo constituirían las cartas escritas con intención literaria, y a esas las llama Deissmann epístolas: las Epístolas de Séneca frente a las Cartas de Cicerón. Aunque, rizando el rizo, es evidente que cartas escritas sin intención literaria, en ocasiones lo son. Nada más ajeno a la intención literaria en Teresa de Jesús, si hemos de creer a la Santa, y, sin embargo, su nombre y sus textos se encuentran indefectiblemente en todas las historias de la literatura española e incluso universal.

¿Ante qué nos encontramos al afrontar las cartas o epístolas morales a Lucilio de Séneca?

Séneca tiene en cuenta al destinatario y ciertos aspectos personales de Lucilio, sea o no un invento del propio Séneca. Yo me inclino por creer en su existencia real, pero no pasa de ser una percepción de lector. Hay detalles muy íntimos que parecen llevarnos en esa dirección, como el de la muerte del amigo de Lucilio en la carta 63:

Soportó con pena que Flaco, tu amigo, haya fallecido, pero no quiero te aflijas más de lo justo. Apenas si osaré exigirte que no sientas dolor y sé que es mejor así. Mas ¿quién alcanzará esa fortaleza de alma si no se ha situado muy por encima de la fortuna?

Al comienzo de la carta 93, Séneca habla de una epístola de Lucilio «en la que te lamentabas –dice– de la muerte del filósofo Metronacte». Si estas cartas son una ficción de Séneca, no solo inventa el personaje al que se las dirige sino también el contenido de epístolas escritas por dicho personaje ficticio.

Sin duda Séneca era un gran creador, pero resulta difícil pensar que en esa época existiera este tipo de sofisticaciones psicológico-literarias, más propias de tiempos más modernos. Aunque nada es descartable. De hecho, Séneca, una vez que ha referido la anécdota vital (la muerte del amigo de Lucilio), aprovecha para la reflexión moral: «Mas ¿quién alcanzará esa fortaleza de alma si no se ha situado muy por encima de la fortuna?» ¿No podría, por tanto, considerarse éste un *ejemplo retórico*, entre los *ejemplos con hechos inventados*? (Pujante, 2003: 130–131). Sería un *ejemplo contrario* según la gradación de Quintiliano (*Inst. orat.* V II 6–13). Séneca acepta que Lucilio esté inmerso en el dolor que le produce la muerte de su amigo, un revés de la fortuna. Su propuesta, sin embargo, es todo lo contrario: que el hombre alcance la fortaleza de alma que lo sitúa por encima de la fortuna. Con el ejemplo del abatimiento de Lucilio, que él comprende y por tanto no está dispuesto a exigirle que no sienta dolor por dicha muerte, sin embargo, está argumentando su propuesta estoica: la fortaleza interior, el situarse por encima de las circunstancias externas. ¿Este *ejemplo contrario*, a su vez, está construido sobre un hecho real o sobre una ficción? A eso no podemos contestar. Simplemente decir que es muy eficaz argumentativamente.

De igual manera, en la carta en la que se refiere a la epístola lamentatoria de Lucilio, la anécdota supuestamente cierta, vital, le sirve para hablar de la poca *ecuanimidad* que muestra Lucilio en dicha epístola. La ecuanimidad es la base de la sabiduría estoica. Le concede la ataraxia al sabio estoico, y consiste en no inquietarse ante los acontecimientos exteriores, los que no dependen de él mismo (Séneca, 1989: 156, nota 181).

En cualquier caso, las cartas a Lucilio tienen tantos elementos personales (quizás algo menos) como elementos filosófico-morales. El mismo título reconocido y perpetuado de *cartas morales* lo acredita. Son, por tanto, una mezcla: al estilo, aunque no tanto, de las cartas de Pablo, el apóstol de Cristo. En cuanto al carácter privado de las mismas, nos dice Roca Meliá, amparándose en la opinión de Scarpat, que Séneca soñaba con un público general para sus cartas y con la posteridad que había de inmortalizarlos a ambos, a Lucilio y a él mismo. Por ser esa la primera razón de su escritura, dice Elorduy que en las cartas Séneca «se dirige al gran público del mundo occidental por medio de

Lucilio, a quien tal vez ni siquiera le llegaban las cartas antes de su publicación» (Elorduy, 1965: 297). Así que, si el tal Lucilio existía, incluso así, quizás sólo fuera un pretexto para la escritura de estas cartas.

En cuanto a mi anterior afirmación de que este tipo de sofisticaciones psicológico-literarias sea más propio de tiempos más modernos, matizaré que no debemos olvidar el empleo frecuente entonces del apócrifo literario. Se dio mucho en el ámbito del primer cristianismo y existen unas cartas supuestas entre Séneca y el apóstol Pablo. En la primera de ellas, curiosamente, le dice Séneca a Pablo que ha hablado con Lucilio del asunto de los apócrifos: «I believe, Paul, that you have been informed of the talk which I had yesterday with my Lucilius about the apocrypha and other things; for certain sharers in your teaching were with me»¹ (*Epistolae*, 1938: 123).

EL ENTORNO FILOSÓFICO EN EL QUE SE CONFIGURA EL PESAMIENTO ESTOICO SOBRE LA MUERTE

En el fondo, Platón y Aristóteles. Aparecen siempre como nombres imprescindibles para entender el proceder actuativo y pensante de Occidente. Platón nos habla del eterno reino de las ideas y del regreso allí de las almas que habitan nuestros cuerpos, en olvido de su pasado regio. Es un mundo el de las ideas que precede a todas las cosas mutables, es decir, al mundo en el que, por una culpa cometida, se nos ha obligado a vivir, sometidos a la cárcel de un cuerpo de barro deleznable. Naturalmente en esta filosofía hay trascendencia y vida después de la muerte. Pero su discípulo durante veinte años en la academia ateniense, Aristóteles, considerando que las ideas eternas no tenían garantía alguna, se muestra convencido de que todo se reduce al mundo sensible. Así que Aristóteles rechaza de manera rotunda cualquier posibilidad de inmortalidad. Puesto que solo existe el mundo que conocemos con los sentidos, podríamos preguntarnos con Carse, ¿por qué el conocimiento adquirido con los sentidos no había de ser tan caótico e informe como la mirada de acontecimientos que los estimulan y por tanto un conocimiento igualmente caótico, desordenado y nada fiable? (Carse, 1987: 53). Al menos tan poco fiable como el de su maestro Platón. Para evitar este camino, Aristóteles recurre a la teleología o propósito final de la naturaleza. Un concepto necesario en la coherencia de su discurso explicativo del hombre y el mundo. Con gran ingenio define la causalidad del mundo, definición con gran influencia en el pensamiento occidental de la posteridad: intenta demostrar que cada entidad existente posee substancia (subyacente, con todas sus potencialidades) y forma, a la vez que hay un agente originador capaz de

1 <http://wesley.nnu.edu/index.php?id=2220> (22-III-2018).

iniciar los cambios necesarios y una finalidad por la cual existir, es decir, desarrollar el proceso de cambios de la existencia. La causalidad que rige este universo no es trascendente, sino inmanente. Cuerpo y alma forman un tándem que se disuelve en cuanto uno de ellos deja de existir. Cuando muere el cuerpo, el alma deja de animarlo, y ambos se extinguen. Por tanto, en Aristóteles, no cabe la inmortalidad.

El sentido de continuidad fatal que se desprende de todo esto excluye la discontinuidad, el azar, la espontaneidad, el misterio. No puede haber tragedia en el mundo planteado por Aristóteles, porque todo se libra a una racionalidad fría, sin sangre. Igualmente, Aristóteles se encuentra con la piedra de toque de la libertad: ¿dónde y cómo situarla en este perturbador determinismo?

No entremos en más detalles, pero hagamos el nexo con el pensamiento que lo continúa, que es lo que nos interesa, haciendo uso de unas palabras de Carse al respecto:

La extraña ausencia en su pensamiento [el de Aristóteles] de cualquier tipo de discontinuidad y el consecuente carácter impersonal de su pensamiento son algunos de los problemas que Aristóteles dejó a las siguientes generaciones de filósofos. Y conforme buscamos una respuesta a Aristóteles en el mundo antiguo, encontramos dos movimientos –el estoicismo y el epicureísmo– que misteriosamente prefiguran algunos de los importantes desarrollos del pensamiento moderno (Carse, 1987: 55).

En relación con la muerte, en el estoicismo y en concreto el estoicismo de Séneca en las *Cartas morales a Lucilio* es el discurso que nos interesa desentrañar. Qué problemas plantea, cómo los plantea y cómo los resuelve el discurso de Séneca. E igualmente nos interesa algo de lo que se apercibe Carse y que desde el comienzo estamos señalando, la modernidad de estas cartas (en cuanto a pensamiento), si nos referimos a una actual lectura.

En esta escritura de Séneca los estudios senequistas se han empeñado en desentrañar las peculiaridades generales del estoicismo de la particular índole del estoicismo romano imperial, a lo que hay que añadir las aportaciones propias de Séneca. Dejando esto para especialistas, hemos de decir, sin embargo, que se crea una gran sima entre el pensamiento helénico estoico, que procede de Panecio y Posidonio, con el pensamiento anticlásico de Séneca. Chocan en ellos las concepciones culturales y de vida. Elorduy nos dice al respecto:

Con Séneca se inicia en Roma, hasta entonces vuelta a Grecia, un viraje occidentalista, que después de alternativas varias va a dominar en Europa, unas veces bajo la dirección de Roma otras veces sin Roma y aun contra Roma.

El helenismo seguirá todavía orientando durante varios siglos la cultura de Occidente, pero con un influjo cada vez más reducido al ámbito literario y aun eso muchas veces impregnado con fuertes dosis antihelénicas, como ocurre con algunas orientaciones del neoplatonismo. Séneca con sus cartas a Lucilio se coloca en la cresta divisoria de esa doble vertiente (Elorduy, 1965: 298).

Este cambio en el pensamiento nos resulta clave a la hora de entender la muerte en los escritos de Séneca.

Para Séneca ya hay una clara diferencia entre sus predecesores, como Posidonio, y él mismo. Del sentido del morir se ocupa para Séneca la *recta razón* (*recta ratio*) que no tiene que ver con la *razón* (*ratio*) a secas: «*Omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est.*» (*Ep.* 90: 24): «Todos estos oficios sin duda los discurrió la razón, pero no la recta razón.» (Séneca, 1989: 126). Séneca se refiere en esta epístola a un saber artesanal: saberes de la navegación, de la forja de cristales que transmiten la claridad de la luz, de las tuberías que transmiten el calor por las paredes, de los mármoles que dan brillo a los templos. Todos esos inventos lo son de la razón humana, pero no de la sabiduría (la recta razón):

La sabiduría dispone de sede más elevada y no alecciona las manos, es maestra de las almas. ¿Quieres saber lo que ha descubierto, lo que ha realizado? No los bellos movimientos corporales, ni las varias modulaciones por medio de la trompeta y la flauta [...] No construye armas, ni murallas, ni aparejos de guerra [...] ¿Por qué le asignas un cometido tan pobre? [...] Ella enseña qué cosas son malas y cuáles parecen serlo; libera el ánimo de vanas apariencias; le confiere la sólida grandeza, pero la arrogante y engañosa la rechaza por vana [...] comunica el conocimiento de la naturaleza entera y de sí misma. (*Ep.* 90: 26-28).

Esa sabiduría es la que nos hace conocer la naturaleza entera y con ello la necesidad del morir. No como «natural agravio», que diría Bocángel, sino como algo natural que no nos agravia en ningún caso. Hay un saber del alma, profundo, que nos alienta a ser comprensivos con todo lo que en nuestra vida nos toque vivir.

DE NUEVO SOBRE EL GÉNERO: LAS EPÍSTOLAS DE AUTOAYUDA DE SÉNECA, UN DISCURSO HERMENÉUTICO-RETÓRICO SOBRE EL VALOR DE LA VIDA Y EL MODO DE AFRONTAR LA MUERTE

Decíamos al comienzo que Séneca se muestra como un hombre racional que utiliza su razón para que haga las veces de la religión y también de la medicina. El discurso, por tanto, procura ser un discurso consolatorio, para hombres desahuciados, que se ven en la tesitura de renunciar a todo menos a su condición humana. La actualidad de

estas cartas no radica solamente en su contenido –tan de nuestros días también– sino, y principalmente, en el hecho de que su conjunto lo reconocemos como muy cercano a un género muy de nuestro gusto actual: el libro de autoayuda.

No cuenta este género nuevo, híbrido, con las bendiciones unánimes de la crítica teórico-literaria. Empezamos por no saber bien qué sea. David Viñas Piquer, un atrevido teórico de la literatura al escribir *Erótica de la autoayuda. Estrategias narrativas para promesas terapéuticas*, comienza diciéndonos que no tiene claro dónde termina el género novela y comienza el de autoayuda, y nos pone el ejemplo de las narraciones que aparecen en el libro de Rojas Marcos *Superar la adversidad* (Viñas, 2012: 10-11).

Parece evidente, cuando uno penetra en este tipo de género, que no existe ningún elemento propiamente formal y estructuralista que pueda dar indicio de la razón de su ser genérico, sino solo el propósito del autor de ayudar a quien desea ser ayudado. Pero sin duda hay fórmulas necesarias a la enunciación de este propósito, sobre las que reflexiona Viñas, como es el caso del uso del imperativo (Viñas, 2012: 15). El que pretende ayudar se sitúa en el plano de las soluciones, digamos una especie de médico en el plano más modesto, una especie de gurú en el más teleológico. En cualquier caso, siempre se encuentra por encima del ayudado, como persona que ha recorrido el camino previamente y que ha llegado a la solución del problema. Por tanto, puede permitirse decir: haga usted esto que le digo, si es que quiere llegar a donde le propongo y evitar la situación en la que se encuentra. Es una propuesta que obliga.

Séneca, en las Cartas a Lucilio, nos propone imperativamente una filosofía de vida, que nos permitirá desdeñar la muerte. El sentido de la muerte solo se encuentra inserto en el entendimiento de la vida, en la comprensión racional del sentido del vivir, del modo apropiado del vivir, de los principios que lo rigen.

Esa racionalidad es la clave de la argumentación en que se basa Séneca para trasladarnos sus planteamientos, para transferirnoslos y así ayudarnos.

Para Séneca no importa si la vida es larga o corta, con tal que sea plena. Y es plena la vida del sabio, el que se rige por la razón en todo. Resume:

No hemos de preocuparnos de vivir largos años, sino de vivirlos satisfactoriamente; porque vivir largo tiempo depende del destino, vivir satisfactoriamente de tu alma. La vida es larga si es plena; y se hace plena cuando el alma ha recuperado la posesión de su bien propio y ha transferido a sí el dominio de sí misma (*Ep.* 93: 3).

El tiempo no mide la amplitud de la vida, sino la plenitud. La plenitud atañe al alma y no al cuerpo. El tiempo del cuerpo no es el tiempo del alma. «¿Quieres conocer cuál es

la vida de más larga duración? La que dura hasta la consecución de la sabiduría.» (*Ep.* 93: 8). Para hacer una justa valoración de la vida emplea una serie de *símiles*: «Te suplico, Lucilio, que obremos de modo que, *como los objetos preciosos*, así también nuestra vida no tenga mucha extensión, sino mucho peso» (*Ep.* 93: 4). Y más adelante: «Como en *un cuerpo de pequeño tamaño* puede hallarse un hombre perfecto, así en un corto espacio de tiempo ser la vida perfecta.» (*Ep.* 93: 7). Todavía hace otra comparación, la de ciertas vidas largas pero inútiles con un libro igualmente largo y tedioso, de poco provecho, como era conocido en los tiempos de Séneca unos *Anales de Tanusio Gemino*, concebido a imitación de Ennio pero al parecer de una pesadez proverbial:

También existe un libro de pocos versos no menos loable y útil: sabes cuán voluminosos son los *Anales* de Tanusio y cómo se les juzga. Tal es la vida larga de cierta gente y lo mismo vale para los *Anales* de Tanusio (*Ep.* 93: 11).

Es reseñable que Séneca, que pretende desde el principio poner la razón como luminaria de su ayuda a la vida, para hacer del hombre un sabio; y que renuncia explícitamente a los procedimientos del discurso retórico (¡había que matar al padre!); sin embargo, utiliza todas las técnicas de la construcción retórica para hacer su discurso de ayuda al hombre.

Digamos que la filosofía estoica, con el aporte personal senequista, es, para Séneca, la base de la *comprensión* e *interpretación* del mundo en lo que respecta a la vida y la muerte del ser humano. Pero aún existe un tercer momento en el proceso hermenéutico, como nos dice Gadamer, que es la fase de la *aplicación* (Gadamer, 1996: 107). Muy inteligentemente David Viñas ve que existe este proceso en todo libro de autoayuda.

Si la *comprensión* remite a una inteligibilidad básica, y la *interpretación* al momento en que se otorga un sentido determinado al texto, la *aplicación* consiste en la proyección de lo leído sobre la situación actual del intérprete, sobre sus circunstancias personales (Viñas, 2012: 18-19).

En las Cartas a Lucilio nos encontramos con la aplicación gadameriana de la comprensión e interpretación del mundo (a través de la filosofía estoica) a la vida de Lucilio. Séneca pretende que Lucilio haga un examen de conciencia de su proceder en la vida y, con los parámetros estoicos que él le presenta, vea lo que ha conseguido hasta el momento y lo que le falta para llegar al estado de sabiduría, a alcanzar la virtud. En este sentido, se puede decir de este conjunto de cartas que es una obra de autoayuda. En el esquema hermenéutico, el sentido que se investiga hay que trasladarlo, explicarlo luego a otros. Y Séneca lo tiene claro: «En cuanto a mí, deseo comunicarte a ti todo; precisamente me complazco en aprender algo a fin de enseñártelo» (*Ep.* 6: 4). Y más adelante dirá que hay personas que «necesitan la ayuda de los demás: no se pondrán

en camino si nadie les precede, pero seguirán dócilmente» (*Ep.* 52: 3). En cuanto que el texto se convierte en un discurso de persuasión, por mucho que Séneca intente alejarse de la retórica («la elocuencia [...] tiene sus contradictores; la filosofía [...] no puede ser menospreciada», *Ep.* 14: 11), no deja de ser el suyo un discurso con intención persuasiva y con recursos persuasivos. No podemos, sin embargo, dedicar más espacio ahora a este particular.

Básico resulta, en este entendimiento del vivir humano, lo que atañe a la muerte. Ya en la epístola 4 se nos habla de por qué no hay que temerla. La vida se le puede arrebatar al hombre con la muerte, pero para Séneca no se puede «considerar un bien nada que se nos pueda arrebatar» (*Ep.* 9: 19). Toma como eslogan del morir las palabras de Dido en *Eneida* IV, 653: «*Vixi et quem dederat cursum fortuna, peregi*» (Sénèque, 1959: 43) («He vivido, he consumado la carrera que me había asignado la fortuna». *Ep.* 12: 9). Hay que evitar un amor excesivo hacia el cuerpo: «Téngase con él un cuidado muy solícito, mas de tal suerte que cuando lo exija la razón, la dignidad, la lealtad, estemos dispuestos a arrojarlo a las llamas.» (*Ep.* 14: 2). La propuesta es «no amar demasiado la vida ni odiarla en demasía» (*Ep.* 24: 24). «Alaba e imita a quien no le aflige la muerte, aunque le agrade la vida» (*Ep.* 54: 7). Hay que afrontar la muerte cada día: «Los años no cuentan. Es incierto el lugar en que te aguarda la muerte, por ello aguárdala tú a ella en todo lugar» (*Ep.* 26: 7). La epístola 26 acaba diciendo: ««Medita sobre la muerte». Quien esto dice, nos exhorta a que meditemos sobre la libertad. Quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo» (*Ep.* 26: 10). Es en la epístola 36 donde manifiesta esta creencia bien conocida en la historia de Occidente:

Pero si es tan grande el deseo que te invade de prolongar la vida, ten presente que de esos seres que se alejan de nuestra contemplación y retornan al seno de la naturaleza, de la que han salido y de nuevo han de salir, ninguno llega a destruirse. Dejan de vivir, no perecen; la muerte que tanto nos asusta y que rechazamos, interrumpe la vida, no la arrebatada. Vendrá nuevamente el día que nos devolverá a la luz, al que muchos rehusarían llegar si no fuera porque, olvidados de todo, vuelven a la vida (*Ep.* 36: 10).

Podríamos ver en este planteamiento, como luego en la epístola 102: 26, cierto eco del cristianismo, y textos como este nos permiten establecer un puente entre la Clasicidad y el Cristianismo a través del pensamiento de Séneca.

Aparte esta idea de la pervivencia y de la metempsicosis, que no siempre aparece con igual claridad defendida por Séneca, lo que permanentemente se encuentra en la base del no temer a la muerte, a lo largo de todas las epístolas, es la actitud del sabio:

[...] el sabio fortalecido frente a cualquier asalto y atento, ni aun cuando la pobreza o la aflicción o la afrenta o el dolor le acosen se volverá atrás; impertérrito marchará contra la adversidad y a través de ella (*Ep.* 59: 8).

Y llegar a la virtud es cosa nuestra: «¿Hasta cuándo pediremos alguna ayuda a los dioses, como si todavía no pudiésemos mantenernos nosotros mismos?» (*Ep.* 60: 2). Esto es lo principal, el cumplimiento de la vida: alcanzar la sabiduría. Si llegamos a ese estado, dejará de preocuparnos la muerte:

Dejemos de querer las cosas que hemos querido. Por mi parte es eso lo que procuro: no querer de viejo lo mismo que quise de niño. Éste es el único objetivo de mis días y de mis noches; ésta es mi ocupación, éste mi pensamiento: poner fin a mis antiguos extravíos. Me esfuerzo en que un día sea para mí como la vida entera. ¡Por Hércules! que no por considerarlo el último me aferré a él, sino que le contemplo cual, si pudiera, muy bien, ser el último (*Ep.* 61: 1).

Por lo tanto: «dispongamos nuestra alma en orden a querer todo cuanto la situación nos exija, y en primer lugar a pensar sin tristeza en nuestro fin» (*Ep.* 61: 3). La base es la razón. «¿Qué es, pues, la razón?». La imitación de la naturaleza. «¿Cuál es el supremo bien del hombre?». Acomodar la conducta a los designios de la naturaleza» (*Ep.* 66: 39).

La voz del que ayuda, el imperativo sobre el ayudado, el reclamo para que ponga en práctica la propuesta, en pocas ocasiones queda tan claramente explicitado como en el final de la epístola 69:

Si de veras me quieres escuchar, entrénate y adiéstrate en aceptar la muerte y, si las circunstancias así te lo aconsejan, en reclamarla. Nada importa que venga ella a nosotros o que nosotros nos alleguemos a ella. Convéncete a ti mismo de la falsedad de aquella frase que airean los más ignorantes: «Hermoso es el morir de muerte natural». Nadie muere si no es de muerte natural. Puedes además tú mismo discurrir así: nadie muere si no es el día señalado. No pierdes nada de tu tiempo: el que abandonas no te pertenece (*Ep.* 69: 6).

La limitada amplitud a que obliga este trabajo no permite extendernos en más consideraciones. En conclusión, podemos decir que este conjunto de cartas, reales o ficticias, es un manual de vida que enseña a no tener miedo a la muerte. Un verdadero libro de autoayuda en la Roma antigua, de gran actualidad en la Europa de hoy. Al concluir esta reflexión me encuentro con un artículo de Juan Arnau, publicado en el suplemento *Babelia* de *El País* el 28 de abril de 2018. El artículo se titula «Más Séneca y menos ansiolíticos» (una evidente imitación del título del famoso *best seller* de autoayuda *Más Platón y menos prozac*) y, con algunas de sus palabras, que muestran la actualidad del libro objeto de nuestro estudio, daré por terminada mi reflexión:

[...] el estoicismo antiguo, [...] parece resurgir en nuestros días. ¿Se trata de un espejismo? Las sociedades modernas se encuentran dominadas por la rentabilidad tecnocrática del selfie, la autoindulgencia (todo nos lo merecemos, sobre todo si hay desembolso) y el capricho. Se trata de fabricar un ego frágil e injustificadamente vanidoso. Una situación que supuestamente podría remediar una buena dosis de estoicismo. Dado que no podemos controlar lo que nos pasa y vivimos totalmente hacia afuera, atemorizados y estresados, dado que somos más circunstancia que nunca, quizá pueda ayudarnos esta antigua filosofía que inspiró a Marco Aurelio, un hombre que, dada su posición, conoció el estrés mejor que nadie².

BIBLIOGRAFÍA

- ARNAU, J. (2018): «Más Séneca y menos ansiolíticos». *Babelia. El País*. https://elpais.com/cultura/2018/04/27/babelia/1524838978_764302.html (28-IV-2018).
- CARSE, J. P. (1989): *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- DEISSMANN, (1923): *Licht von Osten: das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- ELORDUY, E. (1965): *Séneca, I: Vida y escritos*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- EPISTOLAE SENECAE AD PAULUM ET PAULI AD SENECAE*. 1938. Papers and Monographs of the American Academy in Rome, volumen X. Horn (Austria), Ferdinand Berger.
- GADAMER, H. G. (1996): *Verdad y método*, vol. I. Salamanca, Sígueme.
- PUJANTE, D. (2003): *Manual de retórica*. Madrid, Castalia.
- QUINTILIANO, M. F. (1970): *Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*. New York, Oxford University Press, vols. I y II. Edición de M. Winterbottom.
- SCARPAT, G. (1972): «L'Epistolografia», in *Introduzione allo studio della cultura classica*, vol. I, 473-513. Milán, Letteratura.
- SÉNECA, L. A. (1986): *Epístolas morales a Lucilio. (Libros I-IX, epístolas 1-80)*. Madrid, Gredos.
- SÉNECA, L. A. (1989): *Epístolas morales a Lucilio. (Libros X-XX y XII [frs.], epístolas 81-125)*. Madrid, Gredos.
- SÉNEQUÉ (1959): *Lettres à Lucilius*, tome I. Paris, Les Belles Lettres.
- VIÑAS, D. (2012): *Erótica de la autoayuda. Estrategias narrativas para promesas terapéuticas*. Barcelona, Ariel.

2 https://elpais.com/cultura/2018/04/27/babelia/1524838978_764302.html (28-IV-2028).

¿DE QUIÉN HABLAN LAS CAMPANAS? DIÁLOGO ENTRE LAS COSAS DE LA ANTROPOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA DE LAS COSAS

WHO ARE THE BELLS TALKING ABOUT? DIALOGUE
BETWEEN THE THINGS FROM ANTHROPOLOGY AND THE
ANTHROPOLOGY OF THINGS

Pedro García González

*...nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo de visión.
Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Filosoficus*

RESUMEN

Propongamos un diálogo discreto e inconcluso. Por un lado, los científicos que han descubierto la realidad de la vida en sus diferentes niveles (las cosas de la antropología) y así lo han transmitido con la honestidad de su lenguaje científico y la sencillez de sus metáforas integradoras de la vida humana. Por el otro lado, el antropólogo que, a través de las campanas, ha descubierto al ser humano con otra mirada probablemente semejante (la antropología de las cosas). Propongamos un sueño: así los futuros antropólogos podrán construir un nuevo modelo de desarrollo de sus competencias profesionales.

PALABRAS CLAVE: Incertidumbre, niveles de realidad, estructuras disipativas, autoorganización, evolución, probabilidad, biografía de las cosas, actor-red, resemantización.

ABSTRACT

Let's propose a discreet and inconclusive dialogue. On one hand, scientists who have discovered the reality of life at its different levels (things from anthropology) and thus have transmitted it with the honesty of their scientific language and the simplicity of their integrating metaphors. On the other hand, the anthropologist who, through the bells, has discovered the human being with another probably similar look (anthropology

of things). Let's propose a dream: In this way, future anthropologists will be able to build a new development model for their professional skills.

KEY WORDS: Uncertainty, levels of reality, dissipative structures, self-organization, evolution, probability, biography of things, actor-network, resemantization.

LA REALIDAD DE LAS COSAS QUE HABLAN DEL SER HUMANO

Es posible hablar de un ser humano, ἄνθρωπος-λόγος, a través de lo que ha hecho, πράγμα, porque como decía Ortega en *La Historia como Sistema*, «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. [...] Deus cui hoc est natura quod fecerit...», dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho» (Ortega y Gasset 1941: 51).

Es posible hablar de lo que hace un ser humano a través de las cosas que le mueven a actuar en la realidad, si nos hacemos preguntas como Bruno Latour en *Reensamblar los social. Una introducción a la teoría del actor-red*: «Cuando actuamos ¿quién más actúa? ¿Cuántos agentes están, además, presentes? ¿Cómo es que nunca hago lo que quiero? ¿Por qué todos estamos sometidos a fuerzas que no son creadas por nosotros mismos?» (Latour 2008: 69).

Es posible hablar de la realidad de un ser humano asumiendo que ya no tiene un solo y único nivel, sino niveles diferentes, como descubrieron los científicos y filósofos del siglo xx, lo cual les movió a repensar la vida individual y social, dar una nueva lectura a los conocimientos antiguos y explorar de nuevo el conocimiento humano (Nicolescu 1996: 18).

La existencia de niveles de realidad diferentes había estado afirmada por múltiples tradiciones y civilizaciones, fundadas sobre la exploración del universo interior desde la mística, el arte, la religión, la literatura, etc., pero desde la experimentación científica, Max Planck (1900) descubrió que la energía tiene una estructura discreta, discontinua, cuántica, formada por ejemplo, por cuantos de luz o fotones como demostró Einstein, (1920) que actúan simultáneamente como partículas y como ondas, comprobado por Broglie (1924) y por Werner Heisenberg (1927) que postuló definitivamente el principio de incertidumbre, demostrando que es imposible conocer con precisión la energía de un cuerpo y el tiempo que va a permanecer en ese estado de energía, ni conocer con precisión su posición y su velocidad simultáneamente, por lo que es imposible localizar un «quantum» (ej. un fotón) y asignarle una trayectoria espacio-temporal determinada

porque continúa interactuando en otra dimensión, lo cual sólo es posible si la realidad tiene dos o más niveles diferentes y, si lo son, el paso del quantum de uno a otro nivel rompe las leyes deterministas y sus conceptos fundamentales, evidenciando la discontinuidad tanto en el mundo físico como en el cuántico.

Aquellos hombres y mujeres del siglo xx fueron conscientes del riesgo cultural y social de sus propios descubrimientos que ponían en cuestión todas las teorías científicas, filosóficas, sociales y religiosas. La realidad ya no era una construcción social acabada, definida por el consenso de una comunidad de pensadores, discurriendo en un solo nivel, es decir, en un conjunto de sistemas invariantes sometido a las «leyes naturales» con axiomas como «la fuerza aplicada sobre un cuerpo es proporcional a la aceleración que adquiere en su trayectoria», la segunda ley de Newton (1686) amplificada hasta el determinismo por Laplace (1814) y enunciada en el mayestático «si conocemos las condiciones iniciales de un sistema, es decir, su estado en un instante cualquiera, podemos calcular todos los estados siguientes, así como todos los estados anteriores». Pero, si el futuro y el pasado desempeñan el mismo papel, «¿para qué sirve el tiempo?» se preguntaba en *El fin de las certidumbres*, Ilya Prigogine¹, premio nobel de Química (1977) y doctor *honoris causa* por la Universidad de Valladolid (1995), recogiendo el testigo de sus coetáneos y reconociendo que las leyes de la física, en su formulación tradicional, describen un mundo idealizado, un mundo estable, y no el mundo inestable, orgánico en el que, en todos sus niveles, cosmología, geología, biología o en la sociedad, evidencia el carácter evolutivo de la realidad, asociado a la entropía, ciencia de los procesos irreversibles, es decir, orientados en el tiempo, el futuro, denominado por ello *la flecha del tiempo*. Lejos del equilibrio, en sus fluctuaciones, la materia adquiere nuevas propiedades: se vuelve más activa, crea «estructuras disipativas» de intercambio de energía o información entre sí y su entorno, genera puntos de bifurcación o elección de uno

1 Ilya Prigogine, (Moscú 1917, Bruselas 2003), en 1951, era titular la Cátedra de Física Química; en 1959, Director de los Institutos Internacionales de Física y Química Solvay [<http://www.solvayinstitutes.be/>]; en 1967 es profesor de la Universidad de Texas en Austin, donde creó el actual Ilya Prigogine Center for Studies in Statistical Mechanics and Complex Systems. En 1977 premio Nobel de Química por sus contribuciones a la termodinámica del no equilibrio, particularmente la teoría de las estructuras disipativas. Científico prolífico y creador de equipos y director centros de investigación simultáneos, con los que publicó más de mil artículos. A fines de la década de 1970, inició una intensa actividad filosófica junto a Isabelle Stengers, con quien publicó *La Nueva Alianza* (1979) entre la naturaleza y la humanidad, entre el ser y el devenir, y *Entre el Tiempo y la Eternidad* (1988), y también colaboraron en *El fin de las certidumbres*. Además, Prigogine colaboró desde 1996 hasta el fin de sus días con Edgar Morin, quien aplicó su saber científico a la educación en el proyecto y posterior congreso *Transdisciplinariedad y Ecoformación* en la Universidad de Barcelona (2007), de los que formé parte, y que tuvieron su continuidad en la Cátedra Unesco de Transdisciplinariedad «Edgar Morin» en la U. de Valladolid, que preside Emilio Roger Ciurana. http://www.ub.edu/doe/recerca/gjad/cas/6_ries.html

de los posibles regímenes de funcionamiento, atravesando etapas catalíticas, cadenas de reacciones intermedias, necesarias para la auto-organización, un nuevo orden más complejo y estable, como todo organismo viviente, que le permite la adaptación a las circunstancias ambientales y lo torna extraordinariamente flexible y robusto ante las perturbaciones externas (Prigogine 1996:19). Una de las metáforas que Prigogine utiliza para explicar la entropía y los procesos irreversibles es la transformación del panadero al amasar el hojaldre: primero estira la masa deformándola como si fuera elástica, luego la corta en trozos y la vuelve a pegar por lugares diferentes de donde la cortó. Es la mejor forma de conseguir que se homogeneice. El punto de cortar y pegar es fundamental. Esto es lo que hace que condiciones iniciales muy parecidas terminen en lugares muy dispersos, ya que un proceso de corte puede separar trayectorias de partículas vecinas para siempre, pero con toda probabilidad entre todas conforman la homogeneidad a lo largo del tiempo (Prigogine y Stenger 1991: 265). Prigogine deduce que nuestro universo siguió un camino de bifurcaciones sucesivas, aunque habría podido seguir otros y quizá podamos decir lo mismo de la vida de cada uno de nosotros, si las bifurcaciones pueden ayudarnos a entender la innovación y la diversificación y aplicar esas nociones a problemas relevantes de la biología, la sociología o la economía².

Como muchos otros científicos, con los que colabora o cita, Prigogine constata que la nueva formulación de las leyes de la Naturaleza ya no reposa en certidumbres —como las leyes deterministas—, sino que se postula sobre la base de posibilidades, no en trayectorias individuales, sino en poblaciones y probabilidades evolutivas. Así es cómo Darwin descubrió que el estudio de las poblaciones —y no el de los individuos—, de dilatados períodos, permite entender cómo la variabilidad individual sometida a un proceso de selección engendra una deriva evolutiva, y concluye su obra pasando el testigo a futuros científicos como Prigogine: «Si bien este planeta ha seguido su ciclo de acuerdo con la ley de gravedad fija, desde un principio tan simple, las formas infinitas más hermosas y maravillosas han evolucionado y se están desarrollando». (Darwin 1859: p. 490). Así también Ludwig Boltzmann (1877) demostró en términos probabilísticos que las innumerables colisiones en el seno de una población de partículas son responsables de la deriva global que describe el aumento de la entropía. Poincaré (1920) descubrió que las leyes de la naturaleza incluyen la irreversibilidad y las probabilidades, es decir, la integralidad, un puente entre el mundo dinámico y el mundo de los procesos que observamos, por la existencia de resonancias entre cada uno de los grados de libertad del sistema dinámico que se caracteriza por una frecuencia. La teoría KAM descubrió la

2 Agradezco a D. Antonio Hernando Grande, Catedrático de Magnetismo y fundador de *Instituto del Magnetismo Aplicado* de la Universidad Complutense de Madrid <<http://www.ima-ucm.es/>> la revisión y corrección científica de este artículo, especialmente de Heisemberg y Prigogine.

influencia de las resonancias sobre las trayectorias ya que, a partir de un valor crítico, las trayectorias vecinas divergen en el curso del tiempo.

Prigogine, apoyado en todos ellos, sostenía que la formulación de las leyes físicas debe ser modificada en todos los niveles de la realidad con el fin de estar de acuerdo con el universo abierto y evolutivo en que vivimos los humanos. Se trataba de conseguir no una descripción individual en términos de trayectorias, sino una descripción en términos de conjuntos estadísticos, construir una dinámica de las correlaciones y no una dinámica de las trayectorias. Por eso utilizaba analogías como el agua que nunca envejece, si consideramos las moléculas individuales estables en períodos geológicos de tiempo, sin embargo, a nivel estadístico, observamos la evolución de la distribución de probabilidad por efecto de colisiones, ya que, una partícula correlacionada con otra encontrará una tercera -las correlaciones binarias se transforman en ternarias- y en consecuencia tenemos un flujo de correlaciones ordenado en el tiempo. Otra analogía es la comunicación entre humanos, cuando dos personas se encuentran, se comunican y al separarse, recuerdan el encuentro, y en reencuentros posteriores terminarán por diseminar esos efectos. Se puede hablar de flujo de comunicación en una sociedad, tal como hay un flujo de correlaciones en la materia. (Prigogine 1996: 130). Las leyes de la naturaleza adquieren entonces una nueva significación: ya no tratan de certidumbres, sino de posibilidades-probabilidades, afirman el devenir, no sólo el ser, porque el futuro no está dado. «The inclusion of irreversibility changes our view of nature. The future is no longer given. Our world is a world of continuous «construction» ruled by probabilistic laws and no longer a kind of automaton. We are led from a world of «being» to a world of «becoming» [La inclusión de la irreversibilidad cambia nuestra visión de la naturaleza. El futuro ya no está dado. Nuestro mundo es un mundo de «construcción» continua regido por leyes probabilísticas y ya no es una especie de autómata. Somos guiados desde un mundo del «ser» a un mundo del «devenir»] (Prigogine 2003: 52).

La realidad de las cosas que hablan del ser humano, a la luz de la ciencia, comienza a ser comprendida por muchos antropólogos, como Levy Straus, en sus diferentes niveles de lenguaje, representación, de materialidad o de complejidad atendiendo a ese flujo de información entre sujetos y objetos que se transmite de manera coherente desde un nivel a otro nivel de realidad de nuestro universo macro y micro, de modo que ningún nivel constituye un lugar privilegiado desde donde se pueda entender todos los otros niveles, pues cada nivel de la realidad es lo que es porque todos los otros existen simultáneamente y se caracteriza por su carácter incompleto ya que las leyes que rigen un nivel son solo una parte del conjunto de leyes que rigen todos los demás niveles, accesibles al conocimiento humano por los diferentes niveles de percepción correspondientes que permiten una visión más unificadora, inclusiva, creadora de zonas de

no resistencia a la percepción donde el flujo de información pueda circular de manera coherente y simétrica para evitar la reducción al objeto o al sujeto, sino que los incluya como actantes de un mismo curso de acción. El reto de la Antropología, como el de la ciencia, es la transdisciplinariedad, que afronta los diferentes niveles de la realidad, su indeterminación o incertidumbre, liberándola del concepto de cultura, como reservorio de contenidos y propiedades, como liberó a la ciencia del concepto de causalidad. Comprender la realidad tal como la perciben otros científicos de otras disciplinas constituye el primer paso para que los futuros antropólogos construyan un nuevo modelo de desarrollo de sus competencias profesionales desde su realidad, libertad y proyecto de vida. (García 2007: 127-146).

VOX POPULI...

En Uruña existe la tradición de que el campanero saliera por el pueblo a recabar monedas de plata para arrojar a la colada y dar mejor sonido a la campana. A este respecto el maestro fundidor Portilla, recalca la atracción que tenía la fundición de la campana cuando los asistentes se sentían como impelidos a tirar en la colada objetos que pasaban al metal. Es como si quisiesen que la campana, instrumento comunitario, estuviese formada por participaciones, aunque fuesen simbólicas, de los vecinos. Cuando uno se desprende de algo para donarlo a la comunidad se «metamorfosea» como las monedas arrojadas a la colada. Se hace pueblo, pasa a convertirse en un elemento significativo que resalta el espíritu colectivo. La campana pertenece a la comunidad no sólo porque la ha pagado, sino porque en ella hay restos de objetos donados por los feligreses unidos al metal que suenan con él y en él permanecen. Una extraña mística empuja al vecino a transmutar un objeto valioso en algo permanente, eterno, metal campanil que se va a fundir y refundir una y otra vez, a perpetuarse en la memoria colectiva de la localidad, porque su sonido es el sonido de generaciones y generaciones que han admirado y colaborado, aunque sólo sea simbólicamente en la fabricación del bronce. Pocos objetos pueden tener el atractivo de aniquilarse para sobrevivir como los fundidos en las campanas, los mezclados con el metal campanil. (Alonso Ponga 1997: 24).

COSAS PERSONIFICADAS Y PERSONAS COSIFICADAS

A la luz de los descubrimientos científicos del siglo xx, los antropólogos comienzan a percibir que, en ciertos contextos, las personas parecen asumir los atributos de las cosas y las cosas parecen actuar casi como personas, como revisa y guía certeramente nuestras reflexiones Janet Hoskins (Hoskins 2006: 74-84), pudiendo adquirir una función de género, nombre, historia o ritual construyendo «biografías» a medida que pasan por una serie de transformaciones, de regalo a mercancía o a posesiones inajenables.

Es Appadurai quien inicia un viaje heurístico hacia una antropología de las cosas en su obra coral *The social Life of Things* indagando cómo los objetos se mueven, recontextualizan y resignifican sucesivamente trazando itinerarios e historias de vida (Appidurai 1986: 3-63). Y quien le sigue es Igor Kopytoff proponiendo una biografía de las cosas en términos de propiedad, inspirado en el antiguo modelo de trabajo de campo etnográfico de Rivers (1910), diseñado para indagar el movimiento real de un objeto particular a lo largo de un itinerario genealógico (cómo un terreno pasa de una mano a otra). Al elaborar la biografía de una cosa, formula preguntas similares a aquellas relacionadas con la biografía de una persona: ¿cuáles son las posibilidades biográficas inherentes a su «estatus», periodo y cultura, y cómo se realizan tales posibilidades? ¿De dónde proviene la cosa y quién la hizo? ¿Cuál ha sido su itinerario hasta ahora y cuál es su trayectoria ideal? ¿Cuáles son las «edades» o periodos reconocidos en la «vida» de la cosa, y cuáles son los indicadores culturales de éstos? ¿Cómo ha cambiado el uso de la cosa debido a su edad, y qué sucederá cuando llegue al final de su vida útil? Esta metodología fue aplicada en el III congreso de Antropología y Religión en América Latina (García 2017: 143-157).

La biografía de las cosas pone en evidencia la forma en que las cosas son redefinidas (resignificadas) culturalmente y emplazadas en nuevos usos, sin que nadie sepa cómo, atribuyéndolo al rasgo que se cree más universal de la vida social humana, el intercambio comercial, en el que la venta es un indicador inequívoco del estatus mercantil, mientras que la no venta confiere a la cosa un aura especial de separación respecto de lo mundano y lo común. Ser vendible o muy intercambiable significa ser «común», todo lo opuesto a inusual, incomparable, único, singular y, por tanto, a no ser intercambiable por nada. Kopytoff deconstruye, sarcásticamente, la mercancía perfecta que sería intercambiable por cualquier otra cosa o la teoría elitista de que las sociedades necesitan colocar aparte cierta porción de su entorno, clasificándola como «sagrada», asegurando que permanezca inequívocamente singular, evitando la mercantilización y singularizando lo que había sido mercantilizado, como explicaba Durkheim (1912) copiando el mismo método del discurso de certeza de Descartes³, separando a las personas de las cosas,

3 Descartes copia, sin citar lo, a Agustín de Hipona en La ciudad de Dios, XI, 26 (Año 426): «Si enim fallor, sum. [...] quod me noui esse, non fallor». «Pues, si me engaño, existo. [...] en cuanto conozco que existo, no me engaño». Descartes en 1637, en la introducción a un tratado sobre óptica, meteoros y geometría escribe: «Resolví *finjir*... queriendo yo pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; observando que esta verdad: je pense donc je suis [yo pienso, luego existo], [...] era el principio de la filosofía que yo buscaba». Agustín vierte la autenticidad de su existencia, «conozco que existo», en el reconocimiento del fallor (me engaño). Descartes pervierte su discurso por la exaltación del cogitur «yo pienso», eliminando su existencia, su propia historia personal «he sido pensando», «soy pensado», considerándose una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar (*res cogitans*), separada del cuerpo no

considerando a las personas como el ámbito competencial de la singularización, y las cosas como el ámbito reductor de la mercantilización, considerando los hechos sociales como «cosas» objetivas, con lo cual es posible hasta justificar ciegamente la práctica de la moderna esclavitud, aun cuando el hecho de que una persona haya sido comprada no informa de los posteriores usos que se harán de ella.

Kopytoff concluye que se puede plantear una analogía entre el modo en que las sociedades construyen individuos y la forma en que construyen cosas. En el mundo homogeneizado de las mercancías, la biografía memorable de una cosa se convierte en la historia de las diversas singularizaciones experimentadas por ella, de las clasificaciones y reclasificaciones, significaciones y resignificaciones a las cuales ha estado sujeta en un mundo incierto de categorías cuya importancia varía con cada mínima modificación del contexto. Las sociedades construyen objetos del mismo modo que construyen individuos o personas, pero el drama reside en la incertidumbre tanto de la valoración como de la identidad, tanto de cosas como de personas, lo cual evidencia la nociva y revisable noción durkheimiana de que la sociedad ordena el mundo de las cosas de acuerdo con la estructura prevalente en el mundo social de sus miembros. (Appidurai 1986: 64-91).

LA VOZ DE DIOS Y DEL PUEBLO

La campana es la voz de Dios y del pueblo, porque transmite mensajes religiosos y civiles. Sin embargo, ya desde la Alta Edad Media hubo intentos, por parte de la cultura hegemónica, de someter la vox populi a la vox Dei, encarnada por los reyes. Alcuino de York advierte a Carlo Magno de que el aforismo *Vox populi, vox Dei* no tiene fundamento, porque la «voz del populacho está cerca de la insania». Sin embargo, las campanas, según el sentir del pueblo, eran y son la voz del pueblo, y cuando se trataba de defender los intereses de la comunidad, también la voz de Dios. Esta doble realidad cognitiva creó enfrentamientos entre la Iglesia y el Concejo, entre el poder eclesiástico y el civil. Surgieron litigios sobre todo en los pueblos y ciudades que no tenían una torre comunal propia donde colocar la campana del concejo que se colgaba en la torre principal de la iglesia, generalmente dedicada al Arcángel S. Miguel, protector de las cumbres y apotropaico contra los males foráneos. Sería largo relatar la cantidad de litigios suscitados entre los dos poderes aludidos en los pueblos y aldeas. Aunque la campana del común fuese propiedad del concejo, puesto que la torre pertenecía a la iglesia, en tiempo de entredicho o excomunión no se podía tañer, lo que creaba un cierto desasosiego entre los paisanos que

pensante que tiene extensión y mecanismos (rex extensa) (Damasio 2010:284). Gabriel Tarde en *Monadología y Sociología*, remedando a Newton, a su 'hypotheses non fingo', [no invento hipótesis], deconstruye a Decartes aludiendo a su «Resolvi *fingiri*», asegurando sarcásticamente «Hypotheses fingo, dirai-je naïvement» [Invento hipótesis, diría yo ingenuamente] (Tarde 1893:28).

no aceptaban de buen grado la preeminencia sobreentendida del poder eclesiástico sobre el civil (Alonso Ponga 2020: 19).

Alfred Gell en esta misma obra colectiva, matiza a Kopytoff y pone a prueba el mítico aforismo de Levi-Strauss, «el mundo de los bienes es circular», demostrando que la tribu de los «muria» en la India, niega tanto la singularización de las personas como la mercantilización de las cosas, porque al solo tener un mercado, toda la tribu participa celebrando y ostentando los atavíos, los bienes, los objetos adquiridos en el mercado de artesanía dándoles un sentido de pertenencia a la tribu, ambientándolo con su habilidad artística en la esfera inmaterial del canto, la danza y la narración de cuentos, lo cual trasciende la mera costumbre y se vuelve una forma de arte en sí misma (Appidurai 1986: 110-140).

Doce años después Alfred Gell (1998), desarrolla su propia obra, de póstuma publicación, *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Más allá de la biografía de un objeto, se propone responder a cómo las sociedades humanas construyen los objetos desde su propio marco cultural, no desde el marco cultural del antropólogo, afirmando que los objetos de arte (y otros objetos artesanos) se producen para influir en los pensamientos y acciones de los demás. Incluso aquellos objetos materiales que, ocultando su biografía sólo reclaman la contemplación estética, en realidad están hechos para actuar sobre el mundo y sobre las personas, encarnan intenciones complejas y son mediadores de acción social, capturan y difunden los patrones culturales (construyen la «mente distribuida») y orientan la percepción de los espectadores, despertando miedo, deseo, admiración, confusión, reacción, proacción. El objeto no solo puede asumir una serie de identidades diferentes en su biografía como riqueza importada, valor ancestral o mercancía, sino que también puede 'interactuar' con las personas que lo miran, usan e intentan poseerlo, difundirlo y compartirlo (creando la «persona distribuida») y así repartir su persona en cada cosa que circula a lo largo de trayectorias de intercambio. (Guell 1998: 96-154).

Gell propone que la teoría antropológica de los objetos de arte indague las relaciones sociales de sus biografías para evidenciar cómo las personas artistas o artesanos actúan a través de dichos objetos irradiando en ellos su personalidad, infundiendo en ellos su agencia, para que tengan efectos, produzcan impactos en otras personas, les hagan sentir felices, enojadas, temerosas o lujuriosas, sometidas a la complejidad formal y el virtuosismo técnico que crea en ellas «una cierta indescifrabilidad cognitiva» al tratar de reconocer totalidades y partes, continuidad y discontinuidad, sincronía y sucesión. Gell argumenta que un objeto actúa como un agente cuando la habilidad del artista o artesano es tan grande que el espectador simplemente no puede comprenderlo y, por lo tanto, queda cautivado por la imagen. Guell también hace esta indagación heurística

en los objetos sagrados de Polinesia, tatuajes y escudos destinados a atraer espíritus buenos y alejar espíritus peligrosos, o ídolos animados capaces de otorgar fertilidad, enfermedad, curas o desgracias. (Guell 1986:155-220) El enfoque intercultural de Gell propone que todos los objetos, todas las cosas, merecen la misma atención, ya que su fabricación por otros seres humanos constituye la característica de su agencia, porque es otro ser humano el que lo ha convertido en agente que mueve a la acción a otros seres humanos. (Guell 1986: 221-244).

Todos estos enfoques que plantea Guell representan un reto para la Antropología actual, como explica Sergio Martínez Luna, pues se configura un panorama en el que el sujeto humano queda descentrado para dar paso a formas de agencia posthumana, por lo que se hace necesario el esfuerzo de invención de nuevas modalidades de investigación antropológica y etnográfica capaces de traducir e interpretar más adecuadamente una variedad de universos culturales emergentes y cambiantes, como propone Gell, porque ya no se puede atribuir, linealmente, causalidad de la agencia ni al artista ni al espectador, sino que esta agencia atraviesa los procesos que circulan entre ambos cuando el contemplar se convierte en una nueva forma de actuar, y esto exige preguntarse por las relaciones entre las imágenes y sus formas de circular y presentarse, como índices materiales, en la vida social y reclama un análisis de los medios y las economías de representación, es decir, las formas en que los artefactos y las imágenes crean afectación y conocimiento y se experimentan como animadas en distintos marcos culturales (Martínez Luna 2012:171-195).

... AC VOS DEI

La campana es la voz de Dios, porque llama a los fieles a las funciones litúrgicas, y también la voz del pueblo, porque convoca a los vecinos a cumplir con sus tareas y obligaciones en la alegría, en el duelo o en el trabajo. La campana marca la colaboración vecinal y los momentos duros de la vida personal o colectiva, cuando la comunidad se une ante la desgracia en una común unión religiosa y civil, caritativa y solidaria como cuando suena para avisar de un peligro, o en caso de incendio. Todavía se tañen en muchos lugares en la agonía de un vecino, en la muerte, en el entierro, y suenan distinto según sea la edad del finado (infante o persona con uso de razón), hombre o mujer, eclesiástico o simple fiel. Convoca, en algunos casos obliga, a asistir al entierro del vecino por lo menos a una persona de cada casa. Señala las diferentes horas canónicas y las del trabajo en el mundo rural. Suena para remarcar espacios y territorios. Por eso, los denominados también sacros bronces, son el objeto máspreciado de la comunidad, queridos y admirados por los vecinos y menospreciados y denostados por los forasteros. Es probablemente el patrimonio más polisémico por la multiplicidad de mensajes que encierra y que se recogen en antiguos versos que se repiten hasta nuestros días, entre los que destacan los más conocidos: *Laudo Deum verum, Plebem voco, congreco Clerum, Defunctos ploro, nimbum fugo,*

festaque honoro («Alabo al Dios verdadero, convoco al pueblo, congreso al clero, lloro a los difuntos, alejo las tempestades, adorno las fiestas»). De los cuales derivarían estos otros, fechables en los siglos XI o XII, relacionados con las denominadas «treguas de Dios» y que, leídos en el latín culto en el que fueron compuestos, tienen un ritmo que reproduce el de algunos toques festivos: *Funera plango, fulmina frango, sabbata prango / Excito lentos, dissipio ventos, paco cruentos*. Aparecen también con pequeñas variantes: *Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango; Consolor viva, fleo mortua, pello nociva*. Y desde finales del siglo XII o comienzos del XIII se utiliza, sobre todo en Italia, esta otra fórmula: *Convoco, signo, noto, compello, concino, ploro / Arma, dies, horas, fulgura, festa, rogos*. (Convoco arma, signo dies, noto horas, compello fulgura, concino festa, ploro rogos). Angelo Rocca transmite una inscripción que en su opinión es del siglo X: *Dum trahor, audite / Voco vos ad sacra, venite*, que también es muy habitual en los sacros bronces (Alonso Ponga 2020:12).

LA ANTROPOLOGÍA DE LAS COSAS QUE NOS MUEVEN A ACTUAR

El filósofo, sociólogo y antropólogo de la ciencia, Bruno Latour, a partir de sus obras *Vida en el Laboratorio. La construcción de los hechos científicos* (1979), en que investiga sobre cómo los científicos de los laboratorios de Salk «construyen la verdad científica», *Nunca fuimos modernos*, una revisión de los esquemas mentales modernos que no afrontan la realidad, escribe *Reensamblar los social, una introducción a la teoría del actor-red* (2005), donde pone en cuestión la construcción de «lo social» de sociólogos y antropólogos como algo ya preestablecido y, desde su Teoría de la acción en Red (TAR) propone afrontar la antropología y la sociología desde las fuentes de incertidumbre de los diferentes niveles de la realidad social.

La primera fuente de incertidumbre es que no hay grupos determinados, sino un continuo proceso de formación de grupos compuesto de acciones y relaciones, lazos inciertos, frágiles y polémicos entre otros múltiples procesos grupales que tienen lugar a un mismo tiempo, dejando muchos de estos rastros a su paso. El antropólogo consciente de esto no puede imponer una coherencia estabilizadora de antemano a la lista heterogénea de procesos grupales que tienen lugar dentro del seno de lo social, para poder explicar su estructura estólida, sino que debe sumergirse en el río de asociaciones. La tarea del antropólogo no es hacer una foto fija del conjunto social, porque deja esas relaciones mudas e invisibles, no genera rastro alguno y por lo tanto no produce información. La tarea es dejar que todo sea visible, porque si es visible entonces se está formando y por tanto generará datos nuevos e interesantes. (Latour 2008: 47-65).

APROPIACIÓN DE IDENTIDAD

La identidad tiene que ver con la propiedad. Como ya he señalado en otras publicaciones sobre las campanas, ésta aun siendo a medias entre el Concejo y la Iglesia, o

solamente del Concejo, la propiedad simbólica es, sin embargo, de la iglesia, puesto que, al estar en su torre, puede impedir que se toque en tiempo de «entredicho».

Los mozos las volteaban en las procesiones y grandes solemnidades, porque son los protagonistas de la fiesta, y el protagonismo lo manifestaban en el volteo de las campanas, el acompañamiento al alcalde y llevando el pendón. Los mozos, como grupo de edad que tiene o ha tenido en la sociedad tradicional un estatus determinado, perfectamente definido y a la vez respetado dentro del propio municipio, ejercía sus prerrogativas en campaneos rituales. En Los Oteros, como ya he comentado en otra ocasión, podían conjurar las tormentas tocando a nube la víspera de Santa Brígida, el primer día de febrero. En la mayoría de los casos eran ellos quienes las tañían la noche de Todos los Santos a los Difuntos. Aquella noche, según creencia común, los espíritus andaban sueltos por las calles y los mozos con sus toques a muerto pretendían alejarlos de la población. El alcalde y el sacerdote, como reconocimiento a su labor, los obsequiaban con buenas propinas, con vino y castañas que consumían en fraternidad alrededor de la hoguera, en una merienda en la que daban cuenta de una oveja estéril, «la machorra» que mataban para la ocasión. Era una manera de reconocer la importancia de la juventud, que se hacía imprescindible en estos momentos.

De manera excepcional las Águedas las bandeaban el día 5 de febrero. El significado ahora es otro. Siendo los bronces patrimonio de los hombres, el toque de las mujeres se entendía como una muestra más del cambio de papeles tan propio de este día.

Aunque a simple vista el lugar de colocación –la torre–, el tiempo –momento de tocarlas–, la propiedad –a quién pertenecen–, está claro entre la población, sin embargo, esto no es así, y cuando menos es ambivalente porque hay muchas variables en función de las cuales puede cambiar su significado. Subir a la torre, por ejemplo, puede resultar un rito iniciático para los niños o rapaces que de esa manera afianzan su acercamiento al estatus de mozo; lograr tocar las campanas puede ser una consagración momentánea de un nuevo estatus reservado a otros grupos de edad. Los mozos pueden ser los que imparten justicia, además de los padres, por la transgresión. En este caso han quebrantado dos normas, la prohibición de los padres de escalar por el peligro que entraña y la de los mozos.

La transgresión de los límites de la localidad por foráneos se consumaba cuando eran capaces de dañar o malherir algunos de sus símbolos, y en este sentido las campanas eran invariablemente el trofeo más preciado de los asaltantes. Las disputas que estos actos originaban acababan frecuentemente en denuncias ante la autoridad civil. Otras veces, en lugar de hacer sonar las campanas se llevaban los badajos o soltaban las cuerdas y la finalidad era la misma, desbaratar el símbolo de la localidad.

Una falta de esta categoría no podía dirimirse, por ejemplo, en una lucha de mozos. La ofensa, aunque perpetrada por la juventud, era de pueblo a pueblo y como tal tenía que ser vengada. Diferente interpretación tenía, y tiene, cuando son los mozos de la propia localidad quienes abusan del toque a horas intempestivas. En este caso no es tanto una ofensa como una manifestación de afianzamiento de un colectivo con respecto a todo

el pueblo, una manera de decir quién se enseñorea por las calles a ciertas horas de la madrugada.

Aún hoy en día, cuando parece que todos los símbolos comunitarios han perdido ese carácter tan acendrado que tuvieron en la sociedad tradicional, se recogen datos en trabajo de campo en los que se pone de manifiesto una lucha sorda entre el sacerdote y el pueblo por el dominio de la torre y de sus metales (Alonso Ponga 2008: 34-38).

La segunda fuente de incertidumbre se relaciona con los protagonistas de la acción, es decir, «cuando actuamos, ¿quién más se encuentra actuando?» o «¿qué tipo de acción crea una organización?». Esta es la indeterminación radical respecto a quiénes son los actores que tejen las relaciones sociales para dejar que sean éstos los que conduzcan la investigación y nos digan quiénes son y cómo son; es decir, que respondan a las preguntas siguientes: «¿De qué está hecho lo social?», «cuando estamos actuando, ¿qué es lo que actúa?», «¿a qué tipo de grupo pertenecemos?», «¿qué queremos?» y «¿qué tipo de mundo estaríamos dispuestos a compartir?». La acción está dominada por «otros»; esto es, siempre es posible encontrar a «otros» asociados a nuestra acción que, en última instancia, nos impelen a actuar. Son precisamente estas infinitas posibilidades de asociación las que reabren dentro de la acción relacional –toda acción habla necesariamente de relaciones– las posibilidades de sorpresa e incertidumbre. Un actor es impelido actuar por otros y tiene la posibilidad de operar alguna transformación a través de su acción. Es el Actor-red. Esta fuente de incertidumbre toma referencias de la etnometodología de Garfinkel (1967) y la semiótica de Greimas (Greimas y Courtès, 1982), que trata de los lugares actanciales o espacios para la acción a merced del incesante circular de los actores que llevan a cabo y deben tolerar o sufrir una acción. (Latour 2008: 69-70).

EL MAESTRO FUNDIDOR IMPELIDO POR LOS ENEMIGOS A ACTUAR TRÁGICAMENTE

«Luigi Valadier tenía su taller en el denominado Orto di Napoli y, si hacemos caso a los cronistas, era un lugar donde los curiosos pasaban el tiempo viendo trabajar al artista. Según algunos periodistas del momento, de escasa credibilidad para los investigadores, los enemigos del maestro pasaban ratos en la fundición viéndole trabajar convencidos del fracaso. Pero no fue así. Cuando el metal se enfrió, y vieron que la campana había salido a la perfección, esperaron a oír el sonido, convencidos de que al final se vería el fallo. En Roma era uno de los temas de conversación preferidos. El público, pues parece ser que la campana se convirtió en una especie de atracción para todos los curiosos de la Urbe, se detenía a admirar la obra de innegable belleza, pero se reservaban su opinión (secretamente negativa) sobre la sonoridad y timbre de la misma*. Hubo quien no pudo resistirse y llegó a golpearla con su bastón «profetizando que aquella fusión era un gasto inútil de dinero». Los comentarios negativos sobre la capacidad del autor crecían de día en día hasta el punto de que llegaron a afectar a la salud del maestro. Sometido a una presión

insoportable, llevaba una vida de angustia hasta que no pudo resistir más, y en un atardecer lluvioso del 15 de Septiembre de 1785, se tiró al Tiber». (Alonso Ponga 2020: 109-110).

* [«Il pubblico, ch'era venuto ad osservare la campana, ammirandone la esecuzione, si riservava di dare un giudizio ad opera compiuta, quando innalzata, avrebbe fatto sentire le sue note»
El público, que había venido a observar la campana, admirando su ejecución, se reservaba emitir un juicio hasta acabada la obra, cuando levantada, haría oír sus notas.]

La tercera fuente de incertidumbre es la agencia de los objetos. «Lo social» nunca ha llegado a explicar nada por sí solo, ni queda automáticamente de nido, sino que es justamente «lo social» aquello que debe ser explicado para no confundir el *explanandum* con el *explanans*. Lo «social» designa un tipo particular de relación entre actores que elimina la posibilidad de existencia de lazos duraderos: las asociaciones que prestan definición a «lo social» deben necesariamente ser provisionarias, inestables y caóticas porque es lo que caracteriza la indeterminación del ensamble o conjunto «colectivo». El protagonismo de los objetos en la acción queda garantizado por los lugares actanciales y las cadenas de asociaciones de actores humanos y no humanos y no por la capacidad de los objetos o los sujetos de «actuar» o de «hablar» por sí mismos.

CAMPANAS MENSAJERAS

La campana lleva mensajes en dibujos, en adornos, en los escudos de los benefactores, en el sello de los fundidores. Estos mensajes son grabados en bronce por lo que se tornan casi casi imperecederos, y cuya carga simbólica se hace sentir entre la población, aun cuando los bronces no estén a la vista de los ciudadanos. Al pueblo llegan no sólo los sonidos, sino que también corren de boca en boca exageraciones sobre el peso, sobre inscripciones que nunca se pusieron. El prolongado trabajo de campo me ha permitido constatar que casi nunca lo que se dice a la sombra del campanario respecto a los ejemplares colgados arriba, corresponde con lo que está escrito sobre el cuerpo del instrumento. El Campanone de San Pedro, la popular Valadier, ejerce verdadera fascinación sobre los campanólogos, muchos de los cuales confiesan que una de las cosas más deseables en su vida sería poder disfrutar de una visita pausada a la cella campanaria. No se puede abordar la historia en general y la de los pueblos y parroquias en particular, sin tener en cuenta la cantidad de datos que nos ofrecen las inscripciones, la decoración, la heráldica que muestran en superficie y descifrar el sentido y significado de las mismas (Alonso Ponga 2020: 17).

La cuarta fuente de incertidumbre se produce al afrontar los hechos científicos como cuestiones problemáticas o hechos en debate (*matters of concern*), no cuestiones de hecho o hechos indiscutibles (*matters of fact*) como decía el constructivismo social, sino incertidumbre porque no es «ciencia hecha», sino «ciencia mientras se hace» (Latour,

1987) y por eso la teoría del actor-red estudia el proceso de producción de estos hechos rastreando la cadena de actores que los hicieron posibles. La «explicación social» destruye los «hechos científicos» como tales dado que reemplaza al objeto de estudio por clichés. Si todo lo que pudiéramos decir acerca de la religión, el arte, la cultura, las leyes y el mercado fuese que han sido «construidos socialmente», entonces «lo social» –aquello que debe ser explicado– se desvanece tras las sombras del discurso autorreferente del sociólogo o antropólogo (Latour 2005:127-175).

UN LENGUAJE SIMBÓLICO DE LAS CAMPANAS DEL VATICANO

Uno de los momentos en los que se ve con mayor claridad el lenguaje simbólico de las campanas del Vaticano es en la Ceremonia de la Excomunión. Una de las ceremonias de excomunión, había tres en el año, se celebraba el Jueves Santo, probablemente como un resto del perdón de los penitentes. No es una contradicción que el día del perdón y amor fraterno se procediese a la excomunión pública. De hecho, sólo caían bajo esta pena los que no habían querido reconciliarse y reconocer sus culpas. En un primer momento se hacía en la basílica lateranense, pero después de la vuelta de Avignon tenía lugar en la logia del edificio sobre la puerta de San Pedro. Después de un sermón que predicaba el papa, un capellán papal leía los nombres de los anatematizados por herejes, contrabandistas, traficantes de armas, etc. La bula de excomunión se leía en latín y en lengua vulgar. A finalizar los nombres, el papa y los cardenales arrojaban las candelas encendidas a la plaza diciendo *Predictos omnes excommunicamus*. En ese momento comenzaban a sonar las campanas de forma desordenada, *et tunc campanae etiam simul sine ordine compulsantur*, porque, como explican los liturgistas, «de la misma manera que con el sonido ordenado y armonioso la iglesia congrega a sus fieles, así con el desordenado expulsa a los infieles» (Alonso Ponga 2020: 17).

La quinta fuente de incertidumbre, para Latour (2005: 177-203), es el reto del buen trabajo de campo o narrativa antropológica, que traza tras de sí una red de actores activos, cuya existencia depende de la interacción misma, que transforman –no que transportan– «lo social», que diseña un mapa de la red, una cartografía básica que relocaliza lo global y redistribuye lo local partiendo de sus asociaciones. Las «buenas narrativas científicas» pretenden «ver muy poco pero muy bien», nunca ser Historia o Literatura, pues perderían su principal fuente de incertidumbre, dado que el relato científico social debe ser susceptible de fallo, al igual que los experimentos de laboratorio. Bárbara Czarniawska (2004:12-15), siguiendo a Latour, identifica en las narraciones antropológicas institucionales una fuente de incertidumbre en el modo de construcción de su narrativa cuando el final conocido de un acontecimiento es el que elige y modula su comienzo, no al revés, cambiando dramáticamente el paradigma del orden cronológico por el kairótico, como demuestra Hayden White (1987:11), al estudiar la historiografía

occidental sometida todavía a la mitología griega de Chronos, el dios griego del tiempo sucesivo y Kairós, el dios del tiempo oportuno, ya que mientras Chronos regula el tiempo en intervalos mecánicos, Kairós salta y disminuye la velocidad, omite largos períodos y se detiene en otros. En la historia europea, se puede rastrear el cambio de 'anales' o 'crónicas' y a una 'historia kairótica', en la que nunca sucede nada precisamente donde y cuando el investigador está observando; todos los eventos importantes suceden en otro momento, en otro lugar, con lo cual, los investigadores tienden a entrar en pánico e intentan perseguir «la acción», hasta que la sabiduría de los años les dice que los «eventos importantes» sólo consiguen serlo en sus propios relatos, por lo que concluyen que nadie se enteró de lo que verdaderamente ocurrió, aunque en la mayoría de los casos las personas recordaban la hora del día y el día del mes. La cronología organiza y memoriza el presente. El pasado y el futuro distante se rigen por el tiempo kairótico. Aunque el tiempo cronológico domina la organización real de los hechos, el tiempo kairótico rige los relatos proyectados del pasado hacia el futuro o del futuro hacia el pasado. Es esta interacción del tiempo kairótico y cronológico lo que debe estudiarse en la antropología, el cruce sincrónico y diacrónico, pero poniendo atención a que la cronología en sí misma no es tan neutral como parece cuando, por ejemplo, tanto el calendario juliano como el gregoriano necesitaban políticas —y cálculos— para lograr su hegemonía en el mundo occidental.

EL CAMPANERO Y SU OBRA

El fundidor domina los metales, somete el fuego, mezcla el cobre con el estaño en las cantidades apropiadas para conseguir un producto nuevo: el bronce campana. Cada vez que un maestro se enfrenta a una obra nueva lo hace confiado en su arte, en su saber, pero siempre con el temor no confesado de que las cosas puedan salir mal, incluso por pequeños fallos no imputables al autor. En la época en la que los fundidores trabajaban a pie de torre y no había un sacerdote para bendecir la colada era el maestro quien lo hacía cuando el operario estaba a punto de abrir la espita, siendo el centro de un rito de religiosidad en la que el fundidor más anciano dirigía las preces e invocaciones a las que asistían devotamente los operarios y, en el mundo rural, todo el pueblo. Es la praxis religiosa de los fundidores que brota espontánea en la *liminalitas* en la que el hombre trabaja como si todo dependiese de sus habilidades y reza como si todo dependiese de Dios.

[...]

Se debe buscar metal que sea sobre todo duro de manera que la campana tenga un buen sonido argentino y que se ligue el metal antes de meterlo en el horno, después de que se haya hecho el molde y esté bien cocido y asentado y bien enterrado con la tierra bien pisada alrededor. Señalar que el metal que se pone en el horno que esté elevado del suelo del horno de manera que el fuego pueda penetrar entre los trozos del metal que se haya puesto en el horno y señalar que se meta en el horno una cantidad de metal que sea

más de la tercera parte del que deba ser el peso de dicha campana «*piutosto*» se avanza que falta que la campana saldrá bien y sobre todo advertir que al dar el fuego cuando se quiera derretir el metal que esté en el horno y la leña ser ligera y partida y señalar que en el dar el fuego se comienza lentamente y después se aumenta hasta que se vea que el metal comienza a derretirse, que se debe dar leña más dura y antes de abrir la espita al horno comprobar que el metal esté bien derretido y ver que el canal por donde debe pasar el metal esté bien caliente mantener siempre los carbones encendidos y cuando se abra la espita que el canal esté bien caliente y en el momento de salir el metal del horno se debe echar en el canal de la «*semmola*» con el fin de que mantenga los canales calientes, que aquella «*semmola*» arrojada en los canales hace llama y mantiene el metal que no se enfría después de haberse fundido la obra se debe dejar quieto hasta que no se haya enfriado. Entonces la podéis descubrir. (Alonso Ponga 2020: 49-50).

Asumiendo todas estas incertidumbres, aportadas por la ciencia, en su búsqueda de lo hasta ahora invisible, Bruno Latour (2005: 27-48) propone afrontar también la continua y siempre nueva incertidumbre de la religión que busca las verdades desde adentro de las personas, desde dentro de las cosas, entidades, agencias, sustancias, relaciones que experimentan una profunda transformación sensibles al modo como se habla de ellas. Como en el discurso amoroso, su verdad es la transformación que opera en quien escucha y también en quien habla cuando dice: «¿Tú me amas?». Sus verdades producen aquello de lo que hablan, *amantes*, que tienen que decidirse, involucrarse, comprometerse definitivamente. Sus verdades son capaces de cambiar el modo de habitar el espacio y el fluir del tiempo de ambos. Kairos era la palabra que los griegos empleaban para designar este nuevo sentido de la vida (Baert 2017: 72-93), y también el evangelio de Marcos (García 2017:131-167). Las verdades religiosas como el habla amorosa quieren garantizar que, inclusive los más alejados, los más distantes observadores de la vida vuelvan a estar atentos a darse cuenta (*metanoieta*) de lo presente inmediato. En el relato de Lucas, cuando María oye el saludo del ángel Gabriel, se transforma y queda embarazada, lleva dentro de sí al Salvador, que se hace presente en el mundo. La religión busca, no representar, sino hacer presente, aquello de que habla, nunca obliga a mirar al mundo invisible del más allá – que es tarea de la Ciencia– sino que pretende conducirnos a lo encarnado, a la presencia renovada de aquellas palabras que traen la salvación aquí y ahora, esa repetición cuidadosa del habla religiosa personificadora. Las obras de arte religioso, y también los signos y emblemas religiosos, intentan atraer la atención al estado *presente*, el único del que se puede afirmar que ofrece salvación. El fresco de Fray Angélico nos enseña a mirar no su cuadro, sino la presencia, no entre los muertos, sino entre los vivos: «Él no está aquí, ha resucitado». Caravaggio redirige con un solo haz de luz, la atención de los peregrinos de Emaús cuando perciben aquello que tenían que ver y también redirige la atención de quien mira hoy la *pintura*, a la realidad de una nueva y *velada* presencia, cuyo significado puede ser transmitido en verdad, que no es

correspondencia entre palabras y cosas o entre original y copia, sino *continuar* el flujo, la cascada de las mediaciones conscientes que la van resignificando. El habla religiosa es un salto de fe en la dirección de lo que es próximo y presente, lo kairótico, es redirigir la atención, alejándola del hábito y la indiferencia, para que la persona sea consciente de esa presencia que quiebra el tiempo cronológico.

Beate Pongratz-Leisten y Karen Sonik (2015:17-33) en su obra *The Materiality of Divine Agency*, tratan de abordar la manera en que lo divino podría materializarse o presentarse, explorando el potencial comunicativo y activo de las imágenes divinas de interactuar con individuos y objetos inanimados o incluso animados, preguntándose por qué y cómo actúan las «cosas» y qué hace que la materia o los materiales sean capaces de presentar, en lugar de simplemente representar, lo divino. Recorriendo desde Mesopotamia, la historia humana occidental, descubren que los materiales puros como el oro, la plata y el lapislázuli poseían propiedades puras o sacras para su uso en contextos de culto y para la fabricación de cosas divinas o sagradas; asimismo, una madera exótica particular para el cuerpo de una estatua divina, el recubrimiento de la cara y las manos con oro o plata y la incrustación de piedras semipreciosas para sus ojos, permitieron la animación de la estatua o imagen de culto. La imagen se convirtió así en una manifestación completa de lo divino, una presentación más que una re-presentación, «un ser en lugar de una copia de un ser» hasta el punto de que la intervención humana es a menudo borrada o incluso explícitamente negada, como el Mandylion de Edesa que «no fue hecho por mano humana». En la misma obra, resumiendo su extensa obra anterior (2011), Caroline Walker Bynum (2015) desarrolla las representaciones materiales de lo sagrado, en la tradición cristiana occidental, reliquias, los sacramentos y sacramentales que no 'representaban', sino hacían presente el poder divino. Siguiendo a esta gran investigadora, Jesús Rodríguez Viejo, en un excelente estudio del Codex Sangallensis 339 muestra cómo en la iluminación estilizada de la crucifixión de Cristo sobre el pergamino de piel de cordero se hace patente esta presencia: la vitela se convierte en la piel tangible del Cristo moribundo, una textura accesible que denotaba la naturaleza humana del Hijo de Dios, «la piel de Cristo está allí también en la vitela del manuscrito, pero en una clara referencia al pan que luego se ingiere y que la comunidad creía fielmente que era el cuerpo de Cristo» (Rodríguez Viejo 2017:157).

LA DIVINA MATERIALIDAD DE LAS CAMPANAS

La trasmutación de los metales a través del fuego ha sido siempre una obra misteriosa además de muy laboriosa. No en vano el rito es el producto de un proceso complejo

rayano en el misterio. Sólo unos pocos poseían la sabiduría para tan importante empresa, y esos guardaban celosamente los secretos inherentes a su oficio. Los legos en la materia se admiraban de su poder convencidos de que los saberes necesarios para aquella transmutación estaban más cerca de la magia que de la técnica. El maestro fundidor era más un mago o alquimista que un herrero. Fundir el metal y dotarlo de las virtudes que se le suponían, sólo podía hacerse congraciándose con los espíritus poderosos que lo habitaban. La Iglesia, desde los primeros tiempos, tuvo que enfrentarse a esta manera de sentir del pueblo, y elaboró rituales para expulsar a los enemigos del hombre habitantes del metal fundido, al tiempo que explicaba que la fuerza de los objetos litúrgicos sólo podía provenir de Dios por medio de la bendición, y se hacía operativa con su ayuda y la del santo o advocación a la que se dedicaba.

[...]

En la fundición de campanas a pie de torre hacía la bendición del metal el sacerdote del lugar o alguno especialmente comisionado. Cuando se perdió la tradición de bendecir el metal fundido, se mantuvo la costumbre, entre los fundidores, de dirigir un rezo a la Virgen al abrir la espita.

La bendición es un rito mediante el cual se resemantiza con lenguaje espiritual lo que aparentemente es sólo material. Es el paso del objeto profano al sagrado a través del rito de apropiación espiritual, de conversión de la naturaleza salvaje a la cultura y del simple metal a una obra grata a Dios y a los hombres. Así lo entendió S. Pío V cuando mandó bajar las estatuas que habían colocado en la torre del capitolio, y que juzgaba poco edificantes, porque no le parecía apropiado que «aquellos ídolos» estuviesen arriba donde están «las campanas bendecidas». Aquella mezcla le parecía que era cosa de idólatras y no de cristianos. Según la liturgia, y esta es una larga tradición que podemos rastrear desde los primeros libros, las campanas se bendicen por las siguientes razones: Porque el Espíritu Santo el día de Pentecostés consagró con la unción de la gracia las lenguas de los Apóstoles antes de marchar a predicar, recordemos en este punto la analogía establecida desde antiguo entre la voz de la campana y la del predicador. Porque con la bendición se convierten en las trompas de la Iglesia Militante. Porque espantan al diablo que asalta nuestras almas con sus tentaciones y amenaza los campos con las tormentas. Porque animan a la batalla contra el mal recordándonos las horas de oración. Las rúbricas prescriben desde antiguo que el obispo trace siete cruces en la parte externa y cuatro en la interna de la campana diciendo: *Consecratur et sanctificetur, Domine, signum istud in honore sancte Mariae matris Christi, vel sancti ill., in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti*. También se prescriben los versos del Salmo XXVIII, 4: *Vox Domini in virtute, vox Domini in Magnificentia*. En estos se refleja la idea de que es Dios el que transmite la fuerza y poder que adquiere el bronce para alejar las tormentas, aplacar las discordias y reunir al pueblo para la piedad y las buenas obras (Alonso Ponga 2020: 59-60).

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. Joven Álvarez, F. Fajardo Vaquero L. A. y M^o. P. Panero (2018): *García Martín Lutero Perspectivas desde el s. XXI*. Ediciones de la Universidad de Valladolid.
- ALONSO PONGA, J. L. (2020): *Vox Dei ac Vox Populi. Las Campanas de San Pedro del Vaticano*. Urueña, Fundación Joaquín Díaz.
- ALONSO PONGA, J. L. y A. SÁNCHEZ DEL BARRIO (1997): *La Campana Patrimonio Sonoro y Lenguaje Tradicional*. Urueña, Fundación Joaquín Díaz.
- ALONSO PONGA, J. L. (2008): *Las campanas*. León, Diario de León.
- APPADURAI, A. (1986) *The social life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BAERT, B. (2017) «Kairos, nachleben, iconography, hermeneutics Iconographica». *Journal of Medieval and Modern Iconography of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino XVI*. <http://www.sismel.it/>
- BYNUM, C. W. (2015): «The animation and agency of Holy food: bread and wine as material divine in the European Middle Ages». En *The Materiality of Divine Agency*, Beate Pongratz-Leisten and Karen Sonik (eds). Berlin - New York, Gruyter.
- BYNUM, C. W. (2012): «The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages». *Irish Theological Quarterly*, 78(1), pp. 3-18.
- BYNUM, C. W. (2011): *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York, Ed. Zone Books.
- CZARNIAWSKA, B. (2004): «On Time, Space, and Action Nets». En *Organization*, 11(6), pp. 12-15.
- DAMASIO, A. (2010): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, Crítica
- DARWIN, Ch. (1859): *On the origin of the Species by means of natural selection*. London. <http://darwin-online.org.uk/>
- DURKHEIM, E. (1986): *Las reglas del método sociológico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA GONZÁLEZ, P. (2007): «Realidad, libertad y proyecto de vida», en *Transdisciplinarietà y Ecoformación. Una nueva mirada sobre la educación*, S. de la Torre, M^o. A. Pujol y G. Sanz (coords.). Madrid, Ed. Universitas, pp. 127-146
- GARCÍA GONZÁLEZ, P. (2017), «Ritos y representaciones de la crucifixión y su adaptación histórica y eco-cultural», en *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica III. Representaciones y ritos representados. Desenclavos, pasiones y vía crucis vivientes*.
- J. L. ALONSO PONGA et alii (Coords.). Valladolid, Ed. Ayuntamiento de Valladolid.
- GARCÍA GONZÁLEZ, P. (2018): «Kairos, metanoia, anagnórisis, una traducción intertextual iniciada por Lutero», en *Martín Lutero. Perspectivas desde el s. XXI*. J. L. Alonso Ponga et alii (coords.). Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid.
- GARFINKEL, H. (2007): *Estudios en Etnometodología*. Barcelona, Anthopos.

- GELL, A. (1991): «Los recién llegados al mundo de los bienes: El consumo entre los gondos muria», en *La vida Social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. A. Gell (ed.). México, Grijalbo. pp. 125-142.
- GELL, A. (1998) *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- GREIMAS, A. J. COURTÉS, J. (1982): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Ed. Gredos. Madrid.
- HOSKINS, J. (2006) «Agency, Biography and Objects», en *Handbook of Material Culture* C. Tilley et alii (eds.). London, Sage Publications, pp. 74-84.
- KOPYTOFF, I. (1996): «La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso», en *La vida Social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, A. Appadurai (ed.). México, Grijalbo, pp. 89-122.
- LAPLACE, P. S. (1814): *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris, Ed. Courcier.
- LATOUR, B. (1995): *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, Alianza Universidad.
- LATOUR B. (2007): *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI. Madrid.
- LATOUR, B. (2005): «Thou Shall Not Freeze-Frame or How not to Misunderstand the Science and Religion Debate», en *Science Religion and the Human Experience* J. D. Proctor (ed.). Oxford, Oxford University Press, pp. 27-50.
- LATOUR, B. (2013): *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Ed. Paidós.
- LATOUR, B. (2005): *Reensamblar lo social - Una introducción a la teoría del actor-red*. Ed. Manantial.
- LATOUR, B. (2013): «Gabriel Tarde y el fin de lo social», en *Las leyes sociales*, G. Tarde (ed.). Barcelona, Gedisa, pp. 9-36.
- MARTÍNEZ LUNA, S. (2012): «La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde *Art and Agency* de Alfred Gell». AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, núm. 2, mayo-agosto, pp. 171-195.
- NEWTON, J. S. (1686): *Philosophiae Naturalis. Principia Mathematica*. London.
- NICOLESCU, B. (1996): *La transdisciplinarietà. Manifiesto*. París, Ediciones Du Rocher. <https://basarab-nicolescu.fr/>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1941): *La Historia como sistema*. Madrid, Ed. de la Revista de Occidente.
- POINCARÉ, H. (1920): *Science et Méthode*. Québec, Ed. Chicoutimi. <http://classiques.uqac.ca/>
- PONGRATZ-LEISTEN, B. and K. SONIK. (2015): *The Materiality of Divine Agency*, B. PONGRATZ-LEISTEN and K. SONIK (eds.). Berlin - New York, Ed de Gruyter, pp. 3-69.
- PRIGOGINE, I. y E. STENGER (1969): *La nueva Alianza*. Madrid, Alianza Editorial.
- PRIGOGINE, I. y E. STENGER (1991): *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- PRIGOGINE, I. (1980): *From Bein to Becoming . Time and Complexity and the physical Sciences*. New York, W. H. Freeman and Company Ed.

- PRIGOGINE, I. (1997): *El Fin de las Certidumbres*. Madrid, Taurus.
- PRIGOGINE, I. (2003): *Is Future Given?* Singapoore, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- RIVERS, W. H. R. (1910): «The Genealogical Method of Anthropological Inquiry», en *The Sociological Review*. Thousands Oaks, Ed. SAGE Publications, pp. 1-12.
- RODRÍGUEZ VIEJO, J. (2017): «Faith on Parchment: Approaches to sensorial perception in two Ottonian illuminated manuscripts from St Gall». *Concilium medii aevi*, 20, pp. 129-167.
<https://cma.gbv.de/z/2017>
- TARDE, G. (1893): *Monadologie et sociologie*. Québec, Ed. Digital École Dominique-Racine de Chicoutimi.
<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>
- TARDE, G. (2013): *Las leyes sociales*. Barcelona, Gedisa.
- WHITE, H. (1987): *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Maryland, Ed. The Johns Hopkins University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (2007): *Tractatus Logico-Filosoficus*. Madrid, Ed. Gredos.

ARTE Y ARTISTAS EN LA IGLESIA. ITINERARIOS FORMATIVOS

ART AND ARTISTS IN THE CHURCH. FORMATIVE PATHS

MONS. JOSÉ MANUEL DEL RÍO CARRASCO

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Vaticano

RESUMEN

La Iglesia ha usado siempre el arte para su misión evangelizadora, ya que su lenguaje es idóneo para transmitir su mensaje de salvación a los hombres. Para ello, los artistas han de ser formados convenientemente sobre la especificidad del arte sacro y su finalidad.

PALABRAS CLAVE: Arte, artistas, arte sacro, Iglesia, evangelización, diálogo.

ABSTRACT

The Church has always used art for its evangelizing mission, since its language is suitable for transmitting its message of salvation to men. For this, artists have to be properly trained on the specificity of sacred art and its purpose.

KEY WORDS: Art, artists, sacred art, Church, evangelization, dialogue.

1. EL DIÁLOGO IGLESIA Y ARTE

1.1. LAS RAZONES DEL DIÁLOGO

La opción por el arte destinado a la misión de la Iglesia acompaña toda la historia de la comunidad cristiana, si bien con un recorrido a veces difícil y atormentado. La Iglesia, declarándose «experta en humanidad» (Pablo VI, Carta encíclica *Populorum Progressio* [30 de diciembre de 1987], 13: «Christi ecclesia, iam rerum humanarum peritissima»), en todas las épocas ha favorecido a las artes liberales sosteniendo, al mismo tiempo, la

búsqueda filosófica para predisponer el camino sapiencial tanto en la vertiente estética como en la teórica, con vistas a la reflexión teológica y a la ascesis religiosa. Este empeño se viene realizando por parte de la comunidad cristiana para hacer que el hombre sea consciente de su anhelo hacia lo divino y de su vocación a la santidad.

Por consiguiente, el arte, en el contexto eclesial, favorece a la formación de la sabiduría cristiana. Este encuentra expresiones privilegiadas en el culto, la cultura, la catequesis, la caridad. En efecto, «cuando la Iglesia se sirve del arte para apoyar la propia misión, no es solo por razones de estética, sino también para obedecer a la *lógica* misma de la revelación y la Encarnación» (Juan Pablo II, *Discurso a la I Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia* (12 octubre 1995), en *L'Osservatore Romano*. Edición española (20 de octubre de 1995) p. 12).

El lenguaje de las artes es, en efecto, un lenguaje universal, total, epifánico, teofánico, diacrónico, ontológico, pentecostal. *Universal*, ya que, vencida la ignorancia en la decodificación de los contenidos, todos pueden experimentar el mensaje catártico de la belleza. *Total*, en cuanto revela la armonía trascendental del ser que alcanza el resplandor de las formas. *Epifánico*, ya que manifiesta las cosas en el acto de ser y no sólo en la apariencia fenoménica, dirigiendo la fruición hacia el resplandor en su sustancialidad. *Teofánico*, en cuanto lleva a liberarse del velo del pragmatismo contingente para acoger el fulgor de la revelación divina. *Diacrónico*, ya que narra la historia en sus diversos estilos culturales, a través de los cuales se anuncia cómo es irreducible el «parámetro interior». *Ontológico*, en cuanto que expresa al ente en su plena y perceptible inteligibilidad intrínseca y extrínsecamente fundada. *Pentecostal*, ya que abre al éxtasis místico y empuja hacia el servicio desinteresado.

Las artes en su valor liberal adquieren la función «de elevar el espíritu, a través de la viveza de la representación estética, a un ideal intelectual y moral, que supera la capacidad de los sentidos y el campo de la materia, hasta elevarlo hacia Dios, Bien supremo y Belleza absoluta, del que deriva todo bien y toda belleza» (Pío XII, Alocución *L'essenza, la missione, i pericoli della nobile e delicata arte drammatica* (26 de agosto de 1945), en: *Discorsi e Radiomessaggi VII* (1945-1946) p. 153-157). Estas, por lo tanto, tienen relación con la belleza divina, de modo que son instrumentos privilegiados para anunciar el Evangelio ayudando al hombre a seguir el anhelo religioso. En efecto «la función de cada una de las artes consiste en quebrantar el cerco estrecho y angustioso de lo finito, y en abrir una ventana a su espíritu anhelante hacia el infinito» (Pío XII, 1945).

Los artistas, por consiguiente, cumplen en la Iglesia una función ministerial, en cuanto que la ayudan «a traducir su mensaje divino en el lenguaje de las formas y de las figuras, a hacer sensible el mundo invisible» (Concilio Ecuménico Vaticano II, *Nuntii qui-*

busdam hominum ordinibus dati, *Aux artistes* (8 de diciembre de 1965). Las expresiones artísticas, en tal sentido, devuelven resplandor a la creación prefigurando la «gloria de Dios», representando el Evangelio en los areópagos de las diversas culturas con la fuerza expresiva de la belleza, le ofrecen a Dios un culto «en espíritu y verdad» incentivando las potencialidades creativas del hombre. (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965).

La Iglesia, por su parte, debe prepararse para animar a los artistas compartiendo con ellos el valor de la fe y la misión de la evangelización, para de este modo disponer excelentemente el arte a la cultura, a la catequesis, al culto, a la caridad por el bien de la comunidad cristiana. Por lo tanto, serían de desear procesos institucionales adecuados para promover un auténtico arte cristiano en el pluralismo de las tendencias y de las culturas.

1.2. LA CRISIS DE LA RELACIÓN IGLESIA Y ARTE

Los cristianos, y en particular la Iglesia católica, a lo largo de los siglos se han expresado y han preferido a los genios más grandes del arte. No obstante, con el pluralismo de la cultura del novecientos se ha debilitado la alianza entre la Iglesia y el arte. Esto se debió a múltiples factores, entre los que se encuentra la diferente confrontación intercultural, las cambiantes ordenaciones políticas, la endémica crisis estética, las difíciles relaciones institucionales, la difusa secularización ética, los nuevos equilibrios económicos. La cultura cristiana, de suyo, ha perdido su hegemonía, de modo que el arte ha cambiado intereses, recorridos, poéticas, contenidos.

Los católicos, en muchas ocasiones, o se han refugiado en estériles posiciones defensivas, o han padecido la marginación de las desfavorables estrategias culturales. Es difícil comprender si este fenómeno ha sido causado por un entramado particularmente desfavorable o por la ausencia de grandes genios. Ciertamente, incluso con porcentajes diferentes de un lugar a otro, ambos factores han contribuido al bajo perfil de muchas producciones artísticas y arquitectónicas, sobre todo si se comparan con las de épocas pasadas y de las demás tendencias.

Pablo VI constató la crisis de la relación entre Iglesia y arte y se excusó públicamente, por la responsabilidad que pudieran tener las instituciones eclesíásticas:

A veces os hemos puesto encima una capa de plomo, lo podemos decir; ¡perdonadnos! Y después, también nosotros os hemos abandonado. No os hemos explicado nuestras cosas, no os hemos introducido en la celda secreta, donde los misterios de Dios hacen saltar el corazón del hombre de gozo, de esperanza, de regocijo, de euforia. No os hemos considerado como a alumnos, amigos, interlocutores; por eso no nos habéis

conocido. Y de este modo vuestro lenguaje para el mundo ha sido dócil, sí, pero casi atado, forzado, incapaz de encontrar su voz libre. Y nosotros entonces hemos oído la insatisfacción de tal expresión artística. [...] Os hemos tratado peor, hemos recurrido a los sucedáneos, a la oleografía, a la obra de arte de poca calidad y de bajo costo, también porque, a nuestra defensa, no teníamos medios para realizar cosas grandes, cosas hermosas, cosas dignas de ser admiradas (Pablo VI, Alocución *Incontro con gli artisti nella Cappella Sistina* (7 de mayo de 1964), en: *Insegnamenti* II (1964), p. 312-318).

Juan Pablo II se ha dirigido directamente al mundo del arte afirmando, que si la Iglesia necesita a los artistas también los artistas necesitan a la Iglesia (Cfr. Juan Pablo II, *Carta del Papa Juan Pablo II a los Artistas* (4 de abril de 1999), 12-13).

1.3. LA RECUPERACIÓN DE LA PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS EN EL MUNDO DE LAS ARTES

Si el Concilio Ecuménico Vaticano II ha invocado una nueva alianza entre la Iglesia y el arte, el postconcilio en estos cincuenta años ha intentado llevarla a cabo. Ahora es necesario un contraste riguroso y una correcta operatividad, distinguiendo la pastoral de los artistas del servicio pastoral de estos mismos. Si en el primer caso es necesario intentar aproximarse a cada uno de ellos, en el segundo se deben cumplir las disposiciones de la Iglesia.

La Iglesia, por tanto, debe recuperar su influencia en el campo de las artes desvistiendo de las presunciones hegemónicas y empeñándose en un diálogo constructivo. Los creyentes, por mandato evangélico, están dispersos por el mundo para anunciar la buena noticia. La metáfora neotestamentaria, que del modo más excelente describe a los cristianos, es la del «pequeño rebaño» guiado por el buen pastor. La imagen tradicional que describe a la Iglesia es «la barca de Pedro», zarandeada por el oleaje, pero segura. Por lo tanto, las razones de tal seguridad no se pueden encontrar en el poder terrenal, sino en la promesa de Jesús: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta al fin del mundo» (*Mt 28,20*).

De todo lo anterior se puede afirmar que no se debe pensar en una colonización cristiana de las artes, sino en una continua diseminación de la Palabra de Dios en las diversas culturas por medio de procesos flexibles de institucionalización, en los que el arte se convierte en un ajuar ejemplar por su valor humanístico y, por lo tanto, liberal. Es necesario hacerse entender por las «gentes» a las que se dirige el anuncio; es importante inculturar la propuesta con tal de no renunciar a la tesis de la absoluta novedad de Cristo muerto y resucitado para nuestra salvación; se hace oportuno suscitar en cada individuo el deseo de encontrar al Señor ayudándose también del gozo estético. Estas necesidades conducen a una dialéctica entre el mensaje religioso y las formas

culturales, que provoca la introducción de principios nuevos, la transformación de los contenidos, el nuevo significado de las expresiones, la reelaboración de los significados, la sacralización de las formas. El cristianismo, incluso dirigiéndose hacia la dimensión espiritual y hacia el testimonio de la caridad, posee una consecuencia práctica que se cumple inculturándose en las diversas civilizaciones y aculturándolas a las mismas.

Por lo que se refiere al universo artístico se asiste a lo largo de los siglos, de modo particular en el mundo occidental, al paso de un arte de los cristianos a un arte cristiano. Con la llegada de la modernidad han surgido, al lado del arte cristiano, corrientes dominantes post-cristianas o no-cristianas. Por lo tanto, Estas van de nuevo evangelizadas con valentía, determinación y competencia.

En el actual cambio de época, en el que son evidentes los fermentos de nuevos equilibrios culturales, los cristianos están llamados a redescubrir la actitud y las metodologías pertenecientes a la primitiva comunidad. En aquel momento, la superior dignidad moral y la capacidad de enfrentarse con el mundo clásico, permitieron una notable expansión misionera y una rápida programación iconológica. La convicción de que la eficacia del anuncio residía en la autoridad del testimonio, condujo a una severa selección de las personas, a una particular capacidad carismática, a un fuerte sentido de pertenencia, a la voluntad de acoger las *rationes seminales* de la superior cultura clásica.

El primado de Cristo y de su Iglesia, en las mejores soluciones, no ha estado en la conservación cuidadosa de un sistema institucional preconstituido, sino en la capacidad de inspirar cristianamente a las culturas de los pueblos a los que se anunciaba el Evangelio, provocando una obra de transignificación y resignificación. La Iglesia en efecto ha madurado progresivamente la conciencia de ser una entidad hipercultural, por lo que su deber ha sido el de animar a cada una de las culturas, proponiendo su propio cuadro de valores fundado sobre el testimonio y la competencia.

En la actual cultura globalizada, los católicos están llamados, también en el campo artístico, a volver a adquirir influencia en la preparación esmerada, en la confrontación crítica, en la sinergia interdisciplinar. Por lo tanto, por un lado, se deben eludir los procesos solapados de marginación, tratando de recobrar peso contractual; por otro, se debe considerar la calidad de las propuestas poniendo en evidencia la peculiaridad de los encargos culturales.

1.4. EL CONTRASTE CONSTRUCTIVO CON LA LAICIDAD

Los católicos, en el campo específico de las artes, tienen que recobrar la fuerza de la historia y del presente. Para ello es necesario trabajar en varias dimensiones: descubrir

las dinámicas que han permitido las grandes expresiones artísticas del pasado; escudriñar los «signos de los tiempos» para valorar las estrategias de intervención; superar los subjetivismos individualizantes para crear provechosas sinergias; proponerse con obras auténticas de arte, con las que poder confrontarse con las expresiones más significativas; afanarse para que sean reconocidas como tales por parte de los críticos y de los usuarios.

El enfrentamiento con la laicidad no debe realizarse en la lógica de la contraposición, sino de la «conurrencia». Las excomuniones de la totalidad del «siglo presente», dado el pluralismo de las tendencias, pecan en efecto de indeterminación, mientras que es positivo presentarse con contenidos fuertes capaces de suscitar interés moviendo al diálogo. Estratégicamente es oportuno empeñarse en dos frentes. Por un lado, deben ser superados los prejuicios que desterraban, a menudo por intereses viles parciales, la entrada de artistas católicos en los encargos de relieve, en los circuitos expositivos, en los círculos de la crítica, en la opinión común. Por otro lado, hace falta empeñarse en inspirar a la cultura haciendo redescubrir el gusto por la estética del arte cristiano, fomentando el deseo de aventurarse en el sector del arte religioso, evidenciando la apertura connatural del hombre hacia lo sagrado, promoviendo los estudios interdisciplinarios en el campo del arte religioso, tratando de descubrir nuevos talentos para promover la creación artística.

Se trata de demostrar, como católicos comprometidos en el sector de las artes, competencia y conveniencia, para ser asumidos de nuevo en las políticas artístico-culturales; es necesario trabajar principalmente a nivel interpersonal, con el fin de superar los bloqueos institucionales; se impone salir de las disputas egocéntricas para tejer minuciosamente un trabajo de grupo; hace falta superar el victimismo excluyente, iniciando con un serio compromiso autocrítico; es importante recobrar el favor de la opinión pública para demostrar el propio peso en la configuración de las estrategias; es necesario participar en los lugares de concertación de los medios de comunicación y crear encuentros continuativos con el público para, de este modo, ofrecer una nueva imagen del justo operado artístico.

Los católicos tienen que «caminar junto con» el mundo laico, ritmando el paso con el de los demás, en la espera de una atención recíproca. Esta actitud exige el respeto de las posiciones de los otros, evitando impedimentos excluyentes; la aceptación de los demás recorridos emotivos, superando los movimientos instintivos; la circulación de las experiencias, sabiendo que siempre hay que aprender. De este modo las opiniones abundantes que confluyen en el campo de las artes vendrían a componer una verdad sinfónica, los abundantes caracteres personales se congratularían en un agradable juego de sentimientos, las diversas experiencias artísticas causarían desarrollos considerables.

La aventura del arte, en conjunto, y del arte sagrado en particular, exige el deseo y el compromiso de «caminar juntos». En efecto, para los artistas no tendría sentido comunicar a la colectividad las exigencias propias más íntimas y poner a disposición el genio personal, si los recorridos creativos fueran discrepantes y las opciones personales incoherentes. Para dar belleza al espacio común, en el que Dios dialoga con «los suyos» y con todos los «hombres de buena voluntad», es necesario compartir los propósitos.

La competición bien intencionada de las fuerzas permite experimentar los diferentes acercamientos al arte y a lo sagrado, promoviendo la parte mejor y dejando de lado las disputas estériles. Por lo tanto, se deben favorecer las iniciativas dirigidas a aproximar a los artistas sensibles a los contenidos religiosos para, de este modo, iniciar un diálogo constructivo y creativo. Se tiene que promover la presencia de los católicos en los cenáculos habituales de las diversas artes. Es oportuno programar una discusión serena con el mundo de la crítica. Se tienen que buscar contactos con los responsables de los bienes culturales que estén empeñados en la vida civil. Se tiene que hacer deseable la producción de obras de arte sagrado, afanándose por recibir un encargo iluminado. Son estos los caminos posibles para salir del anonimato y de la mediocridad con el fin de retomar, junto con otras instituciones culturales, el compromiso de dar a la belleza un valor sacro y a la religión una fuerza estética.

2. LA FUNCIÓN ECLESIAL DE LAS ARTES

2.1. LA PECULIARIDAD DEL ARTE PARA UN NUEVO HUMANISMO

La actual cultura de la postmodernidad impulsa a la Iglesia a empeñarse en el difícil intento de configurar un nuevo humanismo cristiano, que sea capaz de respaldar el camino de fe de los creyentes. Al respecto, las artes liberales son un instrumento privilegiado, ya que se proponen como expresiones del espíritu que satisfacen el deseo de la sublimación humana. Cuando además están dirigidas a la misión de la Iglesia asumen un valor catequético y cultural.

En el sistema poliédrico y variado de la *civitas christiana*, las obras de arte representan el esfuerzo de la creatividad humana de dar resplandor al *hábitat* de la vivencia civil y de configurar el espacio de las expectativas religiosas. Estas intensifican la pertenencia a un territorio particular, permiten recorrer las etapas históricas de una comunidad, favorecen en los creyentes la percepción de la belleza, ayudan a la ascesis espiritual de los fieles, colaboran para que se eviten los procesos de masificación. Son, por lo tanto, un signo de humanidad del que cada colectividad tiene el derecho de beneficiarse.

En un sistema de comunicación en el que la persuasión no va encaminada hacia la verdad, sino que a menudo mistifica la realidad por intereses económicos o ideológicos, el arte de inspiración cristiana debería atraer connaturalmente hacia la verdad y hacia el bien. La belleza del arte no sirve, en efecto, para seducir de modo engañoso, sino para poner en evidencia la unidad, la bondad, la verdad que se manifiestan en la creación y se cumplen en la redención. La belleza desde esta perspectiva viene a asumir un papel importante para ser medio de transmisión de las informaciones religiosas, ya que está basada en la apertura intrínseca del hombre hacia Dios, desenmascarando las mistificaciones que cierran a esta tendencia espiritual. El camino de la belleza acerca el hombre a Dios, impulsándole a aspirar a los «carismas más altos», a «acumular tesoros en el cielo», a esperar «los cielos nuevos y la tierra nueva», a pregonar la visión de la «gloria de Dios».

Por lo tanto, reviste un papel importante la revalorización del mundo del arte, ya sea como fruición del patrimonio histórico-artístico, o como creación continua de nuevas obras. Si en efecto la Iglesia, ya desde los inicios, se ha servido del noble ministerio de los artistas, la humanidad, desde tiempo inmemorial, ha encontrado en las artes el medio más adecuado para representar las esperanzas y los valores de la persona humana, entre los que se encuentra, obviamente, el anhelo religioso.

El mundo, a pesar de las innegables contradicciones de este tiempo, parece vivir la deseable fase preparatoria de una nueva civilización, ya que se puede constatar el malestar de la secularización y, al mismo tiempo, el deseo de aproximaciones espirituales. Su nacimiento se hace muy necesario, ya que lo heredado e inventado en este siglo revela evidentes señales de cansancio y fracaso, a pesar de los indudables fermentos positivos e innovadores. En las generaciones actuales está también presente el deseo de renovación, el compromiso por la paz, la valentía de la solidaridad, el sentido de la tolerancia, la inspiración espiritual. Todos ellos son los gérmenes de la verdad que pueden infundir esperanza en los pueblos de fe cristiana.

2.2. EL VALOR SAGRADO DEL ARTE RELIGIOSO

El arte posee un intrínseco valor sagrado. Por consiguiente, el arte religioso tiene que ser auténtico, de modo que el aura sagrada se convierta en un argumento en los contenidos religiosos provocando la elevación espiritual. Lo bello y lo sagrado son aspectos complementarios, por lo que la experiencia estética y la experiencia religiosa pueden conjugarse, incluso en la distinción efectiva entre intuición mística y estética (Cfr. Chenis C., *Ragioni concettuali e valenze linguistiche dell'arte sacra contemporanea. Un tentativo di diagnosi e di terapia secondo il pensiero della Chiesa*, San Gabriele (Tera- mo, Italia) 1995, p.38-41). Lo bello es el resplandor de las formas sensibles, lo sagrado es

el resplandor de la gloria de Dios. Por lo tanto, la estética va dirigida a la contemplación de la forma, la mística, por su parte, se encamina a la contemplación del fin. Ambas poseen un valor sagrado, por lo que el arte religioso es capaz de expresar el encuentro del hombre con Dios.

El conocimiento místico le lleva hacia Dios concretándose en el «padecer» las cosas divinas, por lo que produce una experiencia incommunicable discursivamente, ya que el Espíritu eleva el intelecto adelantándole la facultad de sustentar la visión de Dios. Esta constituye un momento de transfiguración del propio ser a causa del reflejo del resplandor divino. El conocimiento estético conduce, en cambio, a las cosas sensibles; nos hace conscientes de la potencia creadora humana que se activa al imprimir resplandor formal; es un momento de catarsis de la contingencia que activa la nostalgia de lo divino y puede concretarse en un acto de culto.

La gracia artística y la gracia santificante no se excluyen, sino que se unen para que en el arte surja lo sagrado y para dirigirlo hacia Dios. El arte, como carisma que es de la *natura naturans*, abre los límites de lo finito, para que la fantasía y el intelecto puedan conducir al hombre hacia lo infinito. La fe, como don sobrenatural que es, guía el camino del creyente, para que pueda alcanzar la eternidad bienaventurada.

En el cristianismo, el arte, junto con la santidad son la expresión máxima del acercamiento de la criatura humana a la naturaleza divina y de la adoración del creyente a Dios. «Por estos motivos la Santa Madre Iglesia siempre ha sido amiga de las artes liberales y siempre ha buscado su noble servicio (Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitutio de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963) 122).

La liturgia es el *locus* por excelencia donde se puede realizar la contemplación del resplandor de las formas de lo sagrado. Por consiguiente, los lugares de culto son un *unicum* orgánico, mistagógico, en transformación, elevante. En cuanto *unicum*, constituyen un universo espacio-temporal en el que los fieles realizan su propio credo en la celebración de los santos misterios. En cuanto *orgánico*, reúnen aspectos múltiples que no alcanzan plenitud de resplandor en la singularidad segmentada, sino en el conjunto cultural o, más bien, en el momento en que se celebra el sacramentalidad de la Iglesia en Cristo. En cuanto *mistagógico*, introducen a los fieles en lo sagrado a través de contenidos específicos y mediante el resplandor de las formas. En cuanto *en transformación*, se inculturán y se desarrollan, generando equilibrios continuos que tienen que rehacer en cada momento la nota de la organicidad. En cuanto *elevante*, favorecen el recogimiento, la ascesis y la «actuosa partecipatio» (Cfr. Chenis C. 1991, p. 55-78).

Las notas de heterogeneidad, dramatismo, intransigencia, desinterés, precariedad, que califican la experiencia estética, no están en contradicción, ya que la experiencia de fe se encarna en la existencia, la cual se ennoblece en la contemplación de la belleza, con tal de que esta no se reduzca a idolatría, o bien a «mera suntuosidad». La Iglesia, por este motivo, continúa a evangelizar y catequizar también con el resplandor del *hábitat* cultural. Ella, en efecto, «quiere dar forma y expresión a la fe actual, con el espíritu y la sensibilidad de nuestro tiempo, y valiéndose de los medios que hoy están disponibles, y al mismo tiempo desea ofrecer una morada donde poder encontrarse» (Juan Pablo II, Alocución *La ricchezza creativa dell'arte a servizio della convivenza umana* (26 de febrero de 1966), en: *Insegnamenti* IV (1966), p. 94-97).

2.3. LA PARTICIPACIÓN EN LOS NUEVOS AREÓPAGOS DE LA CULTURA Y DEL ARTE

Las artes se desarrollan en sus expresiones con referencia a los procesos creativos, a los gustos de quien encarga las obras, a las exigencias de cada una de las generaciones, a la imaginación de las diversas culturas. Por lo tanto, el cristianismo tiene que inspirar nuevas formas de arte para conseguir una comunicación más eficaz «usando un lenguaje capaz de anunciar a todos el Reino de Dios» (Juan Pablo II, *Discurso a la III Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia* (31 de marzo de 2000), en: *L'Osservatore Romano*. Edición española (7 de abril de 2000) p. 6). «A los antiguos monumentos se añaden los nuevos areópagos de la cultura y del arte, instrumentos a menudo idóneos para estimular a los creyentes, a fin de que crezcan en su fe y den testimonio de ella con renovado vigor. De los sitios arqueológicos a las más modernas expresiones del arte cristiano, el hombre contemporáneo debe poder releer la historia de la Iglesia, para que le resulte más fácil reconocer la fascinación misteriosa del designio salvífico de Dios» (Juan Pablo II, *Discurso a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia* (25 de septiembre de 1997), en: *L'Osservatore Romano*. Edición española (3 de octubre de 1997) p. 14).

Es por tanto importante participar en los nuevos areópagos de la cultura y del arte para presentar los valores cristianos. Los instrumentos actuales de la comunicación pueden transmitir a las masas el mensaje evangélico de modo fácilmente comprensible, emotivamente entusiasta, socialmente provechoso. La estética puede contribuir eficazmente a poner en evidencia los contenidos teológicos y a suscitar una atmósfera espiritual. En el contexto cristiano asume la función de aclarar el aspecto conceptual y de mover los sentimientos sin mistificar la realidad ni plagiar las conciencias. Está dirigida a hacer placentera la visión de la obra de arte, dando así origen a una experiencia totalizadora que, en el caso del arte religioso, se hace «divinizante». Incluso en las cambiantes

expresiones técnicas, que van de las soluciones polimateriales a las multimediales, el resplandor de las formas del arte religioso tiene que favorecer en todos los casos el acercamiento espiritual y la ascesis mística.

Es, pues, importante hacer frente a los nuevos areópagos para superar los ostracismos de la religión, fortalecer la moral, educar a la fe, actualizando la metodología evangélica. Jesús predicó por medio de imágenes verbales, (como las parábolas del Reino), por la fuerza carismática, (como la cercanía interpersonal), por el testimonio de la vida, (como la actitud en su pasión). Es, por ello, necesario «hablar y actuar», como hizo Cristo, viviendo así el martirio de lo cotidiano, confiando a las formas del arte la capacidad de exponer de modo magnífico y discreto tanta riqueza de existencia. Es necesario tener la misma mirada de Jesús frente al «rebaño extraviado, sin pastor» para continuar en la misión eclesial, pidiendo al arte que conmueva los ánimos y despierte a las conciencias. Es necesario peregrinar hasta los extremos confines de la tierra para llevar los valores de la fe a todas las generaciones y a cada uno de los individuos, configurando una cultura total. Una civilización semejante de inspiración cristiana puede superar los esquemas instrumentales de la globalización y debería ser capaz de humanizar a los pueblos a través del mensaje universal de la belleza expresado en la multitud de las artes.

En una cultura de la comunicación es importante tener integridad de vida y santidad de fe, pero esto no es suficiente. En efecto, el propio testimonio debe de ser anunciado y por lo tanto tiene que ser perceptible. Ahora bien, una comunicación tal encuentra un canal óptimo en los *medios de comunicación*, hasta el punto que éstos, si son respetuosos con los contenidos y bellos en las formas, son capaces de engendrar estupor haciendo redescubrir el anhelo religioso y la urgencia caritativa. Las nuevas artes también ayudan a acoger lo efímero de la existencia, a revelar las contradicciones de la humanidad, a hacer desear las realidades del cielo, a anunciar el «día de gracia del Señor».

2.4. LA IMPORTANCIA DEL ARTE EN LA EVANGELIZACIÓN

La evangelización exige una renovada efervescencia de testimonio y, contextualmente, una mayor calidad artístico-cultural. En efecto, los instrumentos utilizados no pueden apartar del camino de fe, sino que tienen que favorecerlo ya que forman parte de un único proyecto eclesial. Por consiguiente, es urgente planificar la valorización y el incremento del arte contemporáneo, para que sea una expresión eficaz de la evangelización.

Las artes, en sus múltiples expresiones, también pueden estimular la admiración por las realidades espirituales superiores conduciendo a cada una de las personas y a

la entera colectividad a mirar en lo profundo de la existencia, donde las inquietudes, lo que se espera, las esperanzas, las angustias, las destrucciones, encuentran la redención espiritual.

La aceptación del Evangelio es un acto libre del hombre que se identifica perfectamente con Cristo en la santidad. Este resplandor de la gracia divina se expresa en la caridad, como un gesto de comunión universal, y en el arte sagrado, como un signo de la creación restaurada en Cristo. Dar el resplandor de las formas al anuncio del Evangelio y al lugar del anuncio es manifestar sensiblemente «el gozo del Señor resucitado, nuestra fuerza».

Las obras de arte religioso penetran místicamente en el corazón de la realidad por lo que el artista asume un papel ministerial de mediador con la divina providencia. Incluso donde se aprecia el malestar de la contemporaneidad, la denuncia rebelde tiene que convertirse en anuncio sufrido, el grito ahogado en una invocación patente, el recorrido inmanente en una victoria trascendente. El arte opone a las desesperaciones del tiempo presente, engendradas por la constatación amarga del dominio de las «estructuras de pecado», la utopía del Evangelio que se multiplica en creaciones originales, en las que las fantasías expresivas se modelan sobre gustos variados.

Es importante, sobre todo en las culturas actuales, a veces pobres de reclamos espirituales auténticos, presentar una vez más el gran patrimonio histórico-artístico de la Iglesia y promover uno nuevo de inspiración cristiana, que sea capaz de sustentar a la evangelización. En efecto, el arte cristiano «sigue prestando un servicio singular, comunicando con extraordinaria eficacia, a través de la belleza de las formas sensibles, la historia de la alianza entre Dios y el hombre y la riqueza del mensaje revelado. En los dos milenios de la era cristiana, ha manifestado de forma admirable el ardor de numerosos confesores de la fe, ha expresado la conciencia de la presencia de Dios entre los creyentes, y ha sostenido la alabanza que la Iglesia eleva a su Señor desde todos los rincones de la tierra» (Juan Pablo II, *Discurso a la III Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia* (31 de marzo de 2000), en: *L'Osservatore Romano*. Edición española (7 de abril de 2000) p. 6).

Por lo tanto, se trata de traducir el mensaje cristiano por medio del arte en el lenguaje de las diversas culturas, de modo que los contenidos religiosos, transmitidos por las formas perceptibles, puedan suscitar en las almas el deseo santo de acercarse al Señor y de habitar en su casa. Los artistas que se arriesgan en el arte para el culto necesitan intuir las exigencias del anuncio evangélico. Partiendo de lo bello están llamados a hacer resplandecer el bien y lo verdadero. Dada la actual cultura de las imágenes y la debilidad de los lenguajes, su servicio asume la función de emocionar a los que están

distraídos a causa de la indiferencia y del hedonismo, con el fin de reavivar el deseo de la vida espiritual.

El arte contemporáneo estará realmente al servicio de la evangelización, cuando los artistas, partiendo de las expresiones propias de cada cultura, logren poner en evidencia la continuidad en la novedad de los contenidos y de las expresiones del arte cristiano. Presentando una vez más una estética de inspiración cristiana, abierta a la trascendencia divina y al parámetro interior, tendrán que superar el esteticismo contemporáneo de lo efímero. Mostrando el atractivo del arte de contenido religioso, deberán aproximar las nuevas generaciones a las obras culturales como instrumento de ascesis.

Desde el momento que «la nueva evangelización exige un renovado compromiso con el culto litúrgico, que es también una rica fuente de instrucción para el pueblo fiel» (Juan Pablo II, 2000, 6), es oportuno que los artistas colaboren en cuidar los medios para expresar adecuadamente la liturgia. Por consiguiente, es significativo que muestren de qué modo la encarnación de Cristo exige que los signos de la salvación posean un componente sensible y natural, a pesar de ser símbolo de lo sobrenatural, por lo que es necesario reencontrar el sentido justo y el correcto significado a las obras de arte sin reducirlas a un mero esteticismo.

3. LA RECALIFICACIÓN ECLESIAL DE LAS ARTES

3.1. LA ANIMACIÓN INSTITUCIONAL

Los artistas no pueden constituir un universo aparte, ni ser presa fácil del mercado. En referencia al arte para el culto el contacto con los mismos no se puede reducir a los encargos ocasionales, ni tampoco ellos pueden imponer su visión personal de lo sagrado. Los artistas que se dedican al arte en contexto eclesial tienen que sentir *cum Ecclesia*. Por lo tanto, es oportuna la colaboración entre los artistas y las instituciones para favorecer el terreno de confrontación y verificación. Las instituciones están llamadas a promover el encuentro interpersonal entre los artistas, a disponerlos a las expresiones religiosas, a introducirlos en el elenco de la tradición cristiana, a favorecer su encuentro con la comunidad de fieles, a solicitar una relación interdisciplinar. Los artistas, por su parte, tienen que salir del subjetivismo estético y del individualismo operativo, para crear obras que estén de acuerdo con la pastoral de la Iglesia y sean acordes con la sensibilidad de los fieles.

En efecto, el elemento que se puede vivenciar de lo sagrado es el *hábitat* cultural en su conjunto de aspectos, por lo que cada intervención artística debe ser pensada contextual y orgánicamente, además de ser coordinada institucionalmente. Lo «absoluto»

del arte no elimina el contexto ambiental, social y cultural de la obra. Tampoco se tiene que olvidar el devenir histórico que conduce a modificar los equilibrios del complejo cultural por distintas causas como acontecimientos calamitosos, cambios de estilo, renovación de la liturgia y otras. Cada una de estas circunstancias comporta el deber de recrear la armonía espiritual y formal, haciendo del obrar artístico un conjunto absoluto y en evolución.

Por todo ello no se puede pensar en las intervenciones artísticas en los conjuntos culturales en un modo desarticulado. Los artistas, los teólogos, los pastores, los críticos, etc. tienen que proyectar lo que será dedicado a lo sagrado contemplando a Dios y sirviendo al prójimo, por lo que es necesario pensar en un orden institucional que haga posible el encuentro de todas las partes implicadas.

Además, para educar y experimentar esta colaboración, se pueden configurar encuentros interpersonales, congresos de estudio, laboratorios por medio de los cuales poder apreciar la importancia de crear juntos, concertar las estrategias, prepararse en el campo específico del arte cultural. Gracias a las iniciativas institucionales y al contacto cercano se comprende cómo el intercambio de experiencias humanas y la colaboración en la elaboración de los proyectos aventajan al arte individual, ya que de este modo lo sitúan en contexto, lo organizan, lo contextualizan.

Las grandes épocas del arte italiano llevaron a las dinámicas del proceso artístico y de la práctica religiosa a la plena madurez. Esto se debió a múltiples factores como la capacidad de absorber el genio individual y diferenciado de los artistas en la estructuración orgánica del espacio de culto, sin llegar con ello a comprimirles la originalidad; la voluntad de acoger las diversas tendencias espirituales sin caer en el uniformismo, ni aceptar las complicidades heterodoxas y paganas; la sabiduría de componer las disparidades entre los artistas introduciéndoles con pleno derecho en el tejido social, por lo que todo el proceso creativo se vivió con quien encargaba la obra y con la colectividad. Los desgarros a este paradigma no turbaron de modo irreparable el éxito de los proyectos importantes.

Suponiendo que el genio del hombre no se haya apagado, incluso aceptando la desfavorable coyuntura cultural y observando, también, la reducción de la práctica cristiana, estamos llamados, al mismo tiempo, a poner en marcha una nueva estación del arte para el culto por medio de un tejido institucional capaz de catalizar las mejores fuerzas en una empresa creadora en favor, tanto del culto, como del arte. Es el momento de volver a abrir los *talleres artesanos* para salvaguardar el *hábitat* cultural. Sería deseable, que en cada iglesia-edificio, se constituyera un grupo propulsor capaz de coordinar el empeño continuo de construcción, tutela, adaptación de cada uno de los conjuntos se-

gún la *mens* de la Iglesia. En este contexto tienen que trabajar también las asociaciones católicas de artistas, con el fin de concertar las estrategias sobre paradigmas uniformes.

3.2. LA CONCERTACIÓN INTERPERSONAL

El régimen interpersonal, que es apto para componer la relación social, cultural y religiosa necesaria para sostener el arte para el culto, encuentra su catalogación por medio de la concertación interpersonal. El valor de tal sistema consiste en revivir el régimen sapiencial adquirido por el cristianismo a lo largo de los siglos para unir a quienes encargan las obras, a los artistas y a los usuarios, ya sea en el compartir los intentos, o bien en la multiplicidad de las tendencias.

La inversión de tanta energía en el sector del arte sagrado durante las épocas de oro del cristianismo estaba fundada sobre relaciones interpersonales complejas, diferenciadas y dialécticas. Estas se articulaban sobre la pertenencia religiosa común o sobre la diferente sensibilidad espiritual, sobre el teocentrismo o sobre el antropocentrismo, sobre la precariedad o pobreza de la condición humana, sobre la identificación colectiva o sobre la alabanza nobiliaria, sobre la convicción de poder reconstruir en la utopía artística el jardín sagrado o sobre la voluntad utópica de entrever la sala del banquete celestial, sobre el ardor creativo del individuo o de la colectividad.

Tales relaciones interpersonales, no siempre pacíficas, han creado las condiciones para un trabajo genial y místico en el que se ha percibido la competición entre las partes y al mismo tiempo la composición de las diversidades. Al respecto, es suficiente recordar en el campo eclesiástico las discusiones entre las escuelas teológicas, las órdenes religiosas, las cofradías, los obispos, y en el artístico las revanchas entre los artistas, los estudios artísticos, los talleres. A pesar de todo se han podido realizar los grandes monumentos del espíritu, de la cultura y de la caridad.

Tales circunstancias dichosas del pasado pueden encontrar de nuevo actualidad en la coyuntura social de nuestro tiempo por medio de un nuevo acercamiento interpersonal caracterizado por la vivencia común y el contraste de las opiniones. Para mantener vivas las expresiones para el culto en su conjunto orgánico, es necesario, en efecto, reconstruir un régimen ejecutivo capaz de sintonizarse sobre los componentes existenciales, con el fin de traducir la vivencia en arte y, de este modo, decantar los dramas y elevar los ánimos. Además, dado que la cultura actual sufre la incompatibilidad entre las partes que constituyen el sistema social y el religioso, es necesario reunir en un laboratorio a los diversos observadores y operadores que tienen que ocuparse del culto, con el fin de recrear un conocimiento común y una experiencia religiosa unitaria.

Para alcanzar este objetivo es indispensable que cada uno de los que intervienen sea consciente de sus propios límites, de modo que sienta la necesidad de confrontarse con los demás, con el fin de reconstruir lo más característico del *hábitat* cultural. En el fondo tiene que existir la convicción de que la realidad es compleja y que las personas comparten. Por consiguiente, no se puede proceder desde una sola perspectiva y desde una situación individualista.

3.3. LA COLABORACIÓN INTERDISCIPLINAR

Para conocer y crear las expresiones que caracterizan a los diversos aspectos constitutivos del *hábitat* para el culto, se necesitan expertos del sector capaces de interactuar en las competencias diversas. Estas se pueden distinguir a nivel teórico, técnico, artístico, pastoral y de gestión. La formalidad por medio de la cual se puede investigar sobre tal objeto complejo e indivisible prevé un trabajo interdisciplinar a niveles diversos.

A nivel teórico se impone afrontar el problema desde un punto de vista teológico y antropológico. Desde el aspecto teológico-litúrgico tienen que ser considerados los aspectos bíblicos, dogmáticos, litúrgicos, espirituales. El liturgista realiza una tarea de coordinación, ya que tiene que ofrecer los criterios celebrativos, según modelos eclesiológicos actuales, en el respeto de las tradiciones rituales, teniendo en cuenta las necesidades de la espiritualidad. Es necesario poner junto al liturgista al maestro de las ceremonias, para comprender las exigencias concretas del sistema ritual. Bajo el aspecto antropológico-cultural es necesario considerar los aspectos metafísicos, estéticos, culturales, psicológicos, sociológicos, éticos. No se puede renunciar a una reflexión sobre el fundamento último de la realidad, ya que el espacio sagrado abre a la trascendencia y por tanto tiene que ser fundamentado antológica y teológicamente.

No podemos dejar de mencionar, sobre todo en el contexto actual en el que se pone el énfasis en el pluralismo cultural, las cuestiones relacionadas con la inculturación y la aculturación; ni se puede renunciar a una consideración sociográfica y sociológica para valorar el impacto sobre la comunidad de determinados conjuntos culturales; mucho menos podemos dejar de lado un examen de carácter psicológico para poder evaluar la reacción de cada una de las personas ante un sistema celebrativo particular dentro de un conjunto cultural específico.

A nivel técnico-artístico el compromiso ejecutivo exige la decisión desde el sector técnico y artístico. Técnicamente se deben afrontar las cuestiones urbanísticas, o más genéricamente ambientales, para, de este modo, valorar las intervenciones sobre el *hábitat* cultural en relación al territorio. Respecto a los aspectos constructivos se impone

reflexionar cuidadosamente sobre los materiales, la acústica, la iluminación, la térmica. No se pueden olvidar los problemas de mantenimiento, restauración, reestructuración que compensan la «tutela vital» del espacio sagrado. Se tiene que dar resplandor artísticamente unitario a la arquitectura, a la luz, a las pinturas, a las esculturas, a la decoración, a los objetos de culto, a las vestiduras, a los cantos, a las músicas, a los rituales, etc. Todo tiene que ser proyectado de modo que cada una de las partes sea integrable y se dirija hacia la comunidad de los fieles. Por todo ello, se necesita una dirección escenográfica, por lo que cada uno de los artistas no puede proceder de modo individual. Además, el espacio cultural no es inmóvil ni absoluto, sino que está en continua evolución y contextualización, por lo que es necesario comprobar la preparación de los fieles.

A nivel pastoral y de gestión se tiene que crear en cada uno de los fieles el sentido de pertenencia y de tutela; es necesario educar a la comunidad en la vivencia del arte cultural para que lleguen a participar de forma activa; se tiene que hacer perceptible la fuerza de la memoria; también se deben favorecer nuevas intervenciones, de modo que cada generación pueda suscribir su propia presencia.

Esta visión del *hábitat* cultural lleva a la corresponsabilidad e integración de las funciones por medio de grupos de trabajo que interaccionan y se alternan en las diversas fases proyectivas y conservativas. Cada artista lo es de veras, cuando integra su creación en un conjunto. Este compromiso entra a formar parte de la «*actuosa participatio*» querida por la reforma litúrgica; lleva a un trabajo interdisciplinar provechoso; favorece una enriquecedora experiencia interpersonal; promueve a toda la comunidad de los fieles.

3.4. LA EDUCACIÓN DE LAS MASAS

El malestar y la brusquedad que a veces manifiesta la contemporaneidad no solo están motivados por las divergencias entre la cultura católica y la laica, sino también por la falta de preparación del público para comprender tantas expresiones actuales, cuyos estilemas estéticos no son accesibles de inmediato. Si el lenguaje de la belleza auténtica es universal para suscitar emociones y poner en evidencia los contenidos, se debe colocar al público en las condiciones de poder «abrir los ojos» para admirar las creaciones artísticas actuales y para decodificar de las mismas su contenido. Por lo tanto, el público debe ser educado en la vivencia del arte, y en particular del arte sacro contemporáneo. Esta formación se puede fomentar por medio de la organización de recorridos expositivos; del compromiso didáctico para promover la creatividad personal; de la enseñanza del arte contemporáneo en todos los niveles educativos; de la sensibilización de los *medios de comunicación social*; de la organización de visitas guiadas; de la discusión en los congresos de estudio; de la elaboración de políticas culturales en el territorio.

La educación debe conducir al usuario a experimentar el gozo ante la evidencia del resplandor formal. En efecto, en el pensamiento cristiano *pulchrum dicitur id cuius ipsa apprehensio placet* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1 ad 3.), de modo que cuando los procesos formativos permiten «abrir los ojos» delante del espectáculo del arte, el individuo está en condiciones de elevarse espiritualmente. Para dar origen a esta situación es necesario superar la ignorancia, para que la evidencia *quoad se* del resplandor de una obra pueda reflejarse totalmente en el sujeto que la admira con estupor. Por lo tanto, el sujeto tiene que ser formado a la vivencia estética, a través de un trabajo de análisis del producto artístico, con el fin de inducirle a elaborar una síntesis personal. Con ella la inteligencia tiene que informar y, al mismo tiempo, acoger el gozo de los sentidos, resonando junto con ellos en un acto único.

La formación estética se rinde a la fuerza educativa de lo bello, permitiendo de este modo al usuario la experiencia de lo sublime, que en términos cristianos se concreta en la contemplación mística de lo divino. Entonces, en términos religiosos, una buena formación estética conduce a una experiencia beatificante, ya que el alma encuentra la riqueza de su propia existencia en el mundo, la fuerza de transformarlo con el resplandor de las obras, la valentía de esperar más allá de los destinos contingentes, la posibilidad de sumergirse en lo divino. Por el contrario, una formación inadecuada puede enajenar al individuo, incentivando emociones instintivas, reducciones fetichistas, conclusiones nihilistas.

Por ello, se impone educar hacia el sentido de la belleza, en sus múltiples manifestaciones de estilos compositivos y de géneros expresivos. Las obras de arte que han alcanzado la plenitud de la perfección comunican un aura sacra, por lo que introducen en el recinto de lo divino, causando satisfacción en los usuarios. La belleza, como epifanía del ser, posee un alto valor comunicativo, siendo capaz de participar en la *paideia* espiritual. La comunicación a través de la belleza se realiza por medio de una intuición inmediata que provoca gozo en el seguimiento del anhelo religioso. Por consiguiente, los procesos formativos tienen que llevar a la conciencia de las percepciones estéticas, para que no se conviertan en seducciones ocultas, sino en catalizadores de éxtasis místicos.

4. LA ANIMACIÓN A TRAVÉS DE LAS ARTES

4.1. EL PROYECTO FORMATIVO DE LOS ARTISTAS

El artista cristiano está llamado a apostar por el arte, por la religión, por Cristo y para esta tarea debe formarse. Ante todo, en el arte, que tiene que ser liberal a pesar de que narre el drama no desesperado de la existencia humana; además en la religión, ya que

tiene que unir la dimensión inmanente del hombre con la trascendente de Dios; y de modo particular en Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, ya que, queriendo narrar las proezas de la existencia humana, encuentra un compendio en Cristo crucificado y glorioso, en el que la muerte ha sido vencida por la vida.

La vocación del artista contemporáneo de inspiración cristiana es la de volver a dar vida a los huesos secos de una sociedad humana entristecida por la indiferencia. De este modo no es un fenomenólogo de la crisis, sino que es un profeta que exhala el Espíritu, que no es suyo, pero que ha tenido el encargo distinguido de derramar sobre la faz de la tierra. El artista, al expresar tal intuición divina, tiene que someterse a la lógica de la encarnación. Por ello, su arte exige un estudio atento y creativo de la materia que transforma, aunque si su presencia se produce donde encuentren cumplimiento las soluciones técnicas y, al mismo tiempo, se encuentra de modo ejemplar antes de cada tentativo. Su obrar presupone constancia y creatividad, ya que no es una improvisación alocada ni tampoco un virtuosismo académico. Su arte requiere un camino de formación cultural y espiritual que sea proporcionado a la vida de la Iglesia.

El artista cristiano es un servidor de la belleza y de lo sagrado. La formación artística reclama el sentido de la belleza estética y el conocimiento de la doctrina cristiana, incluyendo ciencia y ascesis. En el camino de crecimiento se tiene que proceder de la información a la formación, o bien del aprendizaje de datos deducidos de la naturaleza y de la cultura, a su asimilación en un sistema coherente, hasta la adquisición de la capacidad creativa en un régimen de continuo desarrollo. Poseer el sentido de la belleza significa intuir la total perfección del ser, de la que se debe dotar a una obra determinada, ya que la belleza da plena inteligibilidad a los objetos de modo que resplandecen por sus formas sustanciales. Tener ciencia significa, por un lado, madurar técnicamente, hasta dominar los materiales que se quieren plasmar, y, por otra, madurar humanísticamente, hasta entrar en la perspectiva de un humanismo integral abierto a los valores espirituales. Tener capacidad de ascesis significa pasar del conocimiento teológico al regalo de la fe, que conduce a acoger la llamada a la santidad a través de un recorrido de conversión permanente a Dios, sumo Bien y suprema Belleza.

Por lo tanto, el camino de la formación no es puramente técnico-científico, sino que también lo es moral y religioso. La belleza no es el resultado de un procedimiento técnico, sino de un acto creativo. En la concepción cristiana una creación siempre está movida por un acto de amor. Esto no puede estar en disonancia con el amor de Dios que crea y redime a la humanidad, ya que estorbaría, en vez de hacer resplandecer las obras del hombre. Las obras de arte son de suyo un signo del paraíso perdido y de la recapitulación final. El camino de formación del artista cristiano exige, pues, humildad, para combatir el orgullo de sentirse protagonista; pide la pureza, para no caer en la

complacencia estética; solicita la fe, para evitar el peligro de la idolatría; exige la constancia para vencer en el intento. Por último, es necesario saber reconocer en la propia obra efímera la energía fascinante del ser y la grandeza de Dios, para hacer del arte un signo de lo inefable. La formación artística lleva a la epifanía de lo natural y de lo sobrenatural a través de obras que indican y continúan de modo enigmático el misterio de la encarnación del Verbo.

4.2. LA MISIÓN ESPIRITUAL DEL ARTISTA

El artista cristiano es un profeta en la contemporaneidad ya que está llamado a madurar su camino en el valor de la memoria eclesial. La historia de la salvación tiene un régimen continuo sustentado por la persistente obra creativa, providencial, misericordiosa de Dios. Entrar en la historia de la salvación asumiendo la función del artista significa recordar las «grandes obras» del Señor y, al mismo tiempo, manifestar el gozo de ser una obra de Dios que sabe firmar en la belleza de las formas sensibles una tan sublime investidura.

El artista está llamado a formarse en una dialéctica de memoria y profecía para que las obras propias sean de algún modo memoriales de la acción de Dios en la historia de la humanidad. La memoria nos hace conocedores del cumplimiento de la salvación en los acontecimientos históricos, por medio primero de la incesante peregrinación y después en Cristo. Es la memoria de Israel en su peregrinación de la esclavitud de los ídolos al servicio de Dios; es la memoria del «resto de Israel», acreditado con justicia para acoger la llegada del Mesías; es la memoria de Jesucristo en su vivencia terrena desde el nacimiento al misterio pascual; es la memoria de la Iglesia consagrada definitivamente en Pentecostés, que desde la dispersión apostólica llega hasta nosotros gracias a la confesión de fe de muchas generaciones de santos. Esta memoria se tiene que abrir a la profecía que conduce a leer los «signos de los tiempos» y a anunciarles en la predicación del Evangelio.

El artista tiene una vocación particular para interpretar la creación y la representación de este mundo con el fin de expresar en la lista de la redención el germen de gracia que acompañan tanto los acontecimientos atormentados, como los fascinantes. Él se hace profeta, convirtiéndose en voz de belleza creada y pregonero de la acción divina. Está llamado a hacer comprender al mundo de hoy que la vida es un camino de esperanza hacia el Señor. Tiene que saber consolar al que camina fatigado y cansado, indicando con la belleza de las obras la meta del encuentro con Dios, diciendo con las formas materiales que el «yugo del Señor es suave y su peso ligero». El artista, pues, es capaz de liberar los objetos del velo de lo absurdo y el anonimato, infundiendo belleza

en las formas sensibles, con el fin de indicar la infinita belleza divina y desvelar al mundo la superación del tiempo cronológico en el tiempo espiritual.

El artista para hacer evidente el culto, la cultura, la caridad tiene que estar abierto a Dios, ser un apasionado del conocimiento, ser diligente hacia el prójimo. El arte cristiano encuentra su máxima expresión en el arte sacro, ya que el culto representa el momento culminante, la recapitulación de la acción del creyente. El arte cultural encuentra cumplimiento en el acontecimiento celebrativo en el que el espacio y el tiempo se convierten en alabanza a Dios por parte de la comunidad de los fieles y signo de su santificación por parte de Dios. El artista tiene que imaginar sus obras en el contexto cultural, comprendiendo que su propia obra no encuentra plenitud y vivencia en sí misma, sino en la celebración de los misterios divinos, de modo que él sólo descubre plenamente su obra en el momento en que entra a formar parte del acto litúrgico.

El artista de lo sagrado puede hacerse entender si es solidario con el sentir común y si recorre el itinerario creativo personal como una aventura compartida con aquellos a quienes va destinada su obra principalmente. Tiene que percibir el mundo con fuerza de intuición personal y con sensibilidad eclesial; tiene que saber introducir sus obras en el contexto eclesial; debe realizar con ellas una misión de humanización. En último término, tiene que ser capaz de elaborar una composición poética de lo sagrado, en el lenguaje de la liturgia cristiana, con formas comprensibles y aprovechables.

La misión del artista cristiano tiene valor social y pastoral; su obra debe narrar la relación entre Dios y el hombre. Esta concepción no coarta la libertad del artista. Le otorga, más bien, dignidad ministerial redimensionando su obrar en un contexto casi sacramental. Se debe recordar, en efecto, que el acto creativo del artista no es *ex nihilo*, sino que proviene de formas ya existentes. Por lo tanto, el concepto de creación se usa de modo metafórico y reemplaza a aquél más específico de transformación.

5. CONCLUSIÓN

Los artistas están invitados una vez más a entrar al servicio de Dios con una fe profunda para inspirar entre los pueblos tolerancia y hermandad. Su arte tiene que ser epifanía de lo divino en el mundo contemporáneo, para de este modo perpetuar el don de Pentecostés, por medio del cual Dios ha hecho comprender su mensaje mediante la fuerza del Espíritu. La belleza que salvará el mundo es la espiritual, que el arte presenta anunciando a Cristo. No obstante, como afirmaba el entonces cardenal Ratzinger:

Tenemos que aprender a verlo. Si nosotros le conocemos no sólo de palabra, sino que somos tocados por la flecha de su belleza paradójica, entonces llegaremos realmente a

su conocimiento y no sólo sabremos de él por haber escuchado hablar a otros. Entonces habremos encontrado la belleza de la verdad, de la verdad redentora. Nada nos puede poner más en contacto con la belleza del mismo Cristo que el mundo de lo bello creado por la fe y la luz que resplandece en el rostro de los santos, a través de la cual se hace visible su propia luz. (Ratzinger J., *Mensaje al XXIII Meeting per l'amicizia fra i popoli*, Rimini, 21 de agosto de 2002).

Por lo tanto, el arte y la fe representan la íntima respuesta del hombre a Dios que crea y redime. Por medio del arte el hombre intuye la grandeza de la creación divina y comprende la posibilidad de volver a dar forma espléndida a la creación, de la que es parte. A través de la fe el creyente intuye el don de la gracia recibida y lo acoge anunciando el Evangelio. El arte es, pues, la sinfonía de la creación e indica el coro de los creyentes, cuya voz canta las alabanzas del Altísimo. Expresa el misterio ya que es un documento de la presencia divino-humana de Cristo. Adquiere su potencia y su vigor por ser el puente hacia lo inefable, o bien en relacionarse con lo divino manifestándolo por medio del mundo sutil de las analogías y de los símbolos que se convierten en «signos sensibles de las cosas y de las bellezas escondidas» (Pablo VI, Alocución *La nomina di nuovi cardinali spiegata ai fedeli* (24 de febrero de 1965), en: *Insegnamenti* III (1965) p. 869). Desvela el misterio de la salvación al narrar la intervención providencial de Dios y al volver a dar grandeza al hombre. «Registra la humanidad visible y las acciones divinas de Cristo, mientras con la transparencia de su lenguaje abre un camino a la intuición de algún aspecto del Inefable» (Juan Pablo II, Alocución *Ai partecipanti al Convegno di Studi* (2 de mayo de 1986), en: *Insegnamenti* IX/1 (1986) p. 1200). Canta el gozo de la vida y anuncia la misericordia divina, convirtiéndose en un estímulo para la búsqueda de Dios. Es el diario espiritual escrito por cada una de las generaciones para ser entregado para la lectura de toda la humanidad.

Por tanto, los artistas tienen que ser ayudados a introducirse en el servicio eclesial, ya que «todavía existe, también existe en este nuestro árido mundo secularizado, y a veces hasta dañado por las profanaciones obscenas y blasfemas, una capacidad prodigiosa de expresar, más allá de lo auténticamente humano, lo religioso, lo divino, lo cristiano» (Pablo VI, Alocución *Inaugurata la Collezione d'arte religiosa moderna nei Musei Vaticani* (23 de junio de 1973), en: *Insegnamenti* XI (1973) p. 645-650). Las formas expresivas pueden ser múltiples, pero sólo en su esplendor evocan lo sublime. La Iglesia también tiene que poder anunciar el Evangelio a través de esta vía, ya que «con el espíritu y la sensibilidad de nuestro tiempo, y valiéndose de los medios hoy disponibles, quiere dar forma y expresión a la fe de nuestros días y al mismo tiempo ofrecer una morada donde encontrarse» (Juan Pablo II, Alocución *Incontro con gli artisti e giornalisti. Mezzi, gran-*

dezza, responsabilità dell'arte e del giornalismo (19 novembre 1980), en: *Insegnamenti* III/2 (1980) p. 1354-1364).

En la estructura cultural actual está viva la exigencia de un arte nuevo y pluralista que, a través de formas diferentes, dé testimonio de la irrupción benéfica de lo divino en la historia a través de una ponderada seducción estética y de una clara referencia religiosa. Un arte que conduzca a los operadores a la *medietas* alejándolos de la *mediocritas*, con el fin de que puedan encontrar la quietud interior para suscitar una santa inquietud. Un arte capaz de pronunciar un mensaje espiritual para enseñar al hombre los caminos de la tolerancia y de la humildad señalados por Cristo. Un arte que favorezca la misión de la Iglesia, recordando que «la alianza estrecha que existe desde siempre entre el Evangelio y el arte, más allá de las exigencias funcionales, implica la invitación a penetrar con intuición creativa en el misterio del Dios encarnado y, al mismo tiempo, en el misterio del hombre» (Juan Pablo II, *Carta del Papa Juan Pablo II a los Artistas* (4 de abril de 1999), 14).

BIBLIOGRAFÍA

- CHENIS C., *Ragioni concettuali e valenze linguistiche dell'arte sacra contemporanea. Un tentativo di diagnosi e di terapia secondo il pensiero della Chiesa*, San Gabriele (Teramo, Italia) 1995.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Nuntii quibusdam hominum ordinibus dati, Aux artistes* (8 de diciembre de 1965).
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963) 122.
- JUAN PABLO II, *Alocución Ai partecipanti al Convegno di Studi* (2 de mayo de 1986), en: *Insegnamenti* IX/1 (1986) p. 1200 Juan Pablo II, *Alocución La ricchezza creativa dell'arte a servizio della convivenza umana* (26 de febrero de 1966), en: *Insegnamenti* IV (1966), p. 94-97.
- JUAN PABLO II, *Alocución Incontro con gli artisti e giornalisti. Mezzi, grandezza, responsabilità dell'arte e del giornalismo* (19 novembre 1980), en: *Insegnamenti* III/2 (1980) p. 1354-1364
- JUAN PABLO II, *Carta del Papa Juan Pablo II a los Artistas* (4 de abril de 1999).
- JUAN PABLO II, *Discurso a la I Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia* (12 octubre 1995), en: *L'Osservatore Romano*. Edición española (20 de octubre de 1995) p. 12.
- JUAN PABLO II, *Discurso a la III Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia* (31 de marzo de 2000), en: *L'Osservatore Romano*. Edición española (7 de abril de 2000) p. 6.

PABLO VI, Alocución *Inaugurata la Collezione d'arte religiosa moderna nei Musei Vaticani* (23 de junio de 1973), en: *Insegnamenti* XI (1973) p. 645-650.

PABLO VI, Alocución *La nomina di nuovi cardinali spiegata ai fedeli* (24 de febrero de 1965), en: *Insegnamenti* III (1965) p. 869

PABLO VI, Alocución *La nomina di nuovi cardinali spiegata ai fedeli* (24 de febrero de 1965), en: *Insegnamenti* III (1965) p. 869

PABLO VI, Carta encíclica *Populorum Progressio* (30 de diciembre de 1967), 13: «Christi ecclesia, iam rerum humanarum peritissima».

PIO XII, Alocución *L'essenza, la missione, i pericoli della nobile e delicata arte drammatica* (26 de agosto de 1945), en: *Discorsi e Radiomessaggi* VII (1945-1946) p. 153-157.

RATZINGER J., *Mensaje al XXIII Meeting per l'amicizia fra i popoli*, Rimini, 21 de agosto de 2002.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

RECORRIDO ETNOGRÁFICO POR EL
CURANDERISMO Y LA HECHICERÍA ENTRE
CAMPELINOS AMAKHUWA DE LA COSTA
NORTE DE MOZAMBIQUE
ETHNOGRAPHIC TOUR OF QUACKERY AND WITCHCRAFT
AMONG AMAKHUWA PEASANTS ON THE NORTH COAST
OF MOZAMBIQUE

Luis Alberto Gárate Castro

Universidade da Coruña

RESUMEN

A pesar de que oficialmente los amakhuwa de la costa del norte de Mozambique son musulmanes, en la práctica sus comunidades viven desde hace siglos un sincretismo religioso, en el que el islam se entremezcla con la religión tradicional de carácter animista. Sobre este escenario, analizo un elemento central en la cosmovisión makhuwa: el curanderismo. Por un lado, abordaré la oposición estructural entre curanderismo y hechicería, su diferencia en cuanto al origen y naturaleza y la aceptación y rechazo social que lo uno y lo otro conlleva. Plantearé también ciertas dimensiones en las que esta diferenciación se vuelve permeable. Veremos también estos fenómenos desde una oposición de género, en la medida en que el curanderismo es un hecho predominantemente femenino y la hechicería un hecho mayoritariamente masculino. Analizaremos el rol de la persona *nculukhana* (curandera) y el proceso seguido para convertirse en tal, iniciado cuando un espíritu la ataca y posee con la intención de hacer casamiento con ella.

PALABRAS CLAVE: curanderismo, hechicería, género, cosmovisiones campesinas, estudios africanos, amakhuwa, Mozambique.

ABSTRACT

Although Makhuwa people on the coast of Northern Mozambique are officially Muslim, actually their communities have lived for centuries a religious syncretism of Islam and traditional animistic religion. In this context, I analyze a central element in the

makhuwa worldview: quackery. First, I will address the structural opposition between quackery and witchcraft, their difference in origin and nature and the acceptance and social rejection that each and the other entails. I will also consider certain dimensions in which this differentiation becomes permeable. We will also see these phenomena from a gender opposition to the extent that quackery is a predominantly feminine fact and sorcery a mostly masculine fact. We will analyze the role of the person (*nculukhana*) and the process that leads the person to become a *nculukhana*, which begins when a spirit attacks and possesses a person with the intention of marrying it.

KEY WORDS: quackery, witchcraft, gender, peasant worldview, African studies, amakhuwa, Mozambique.

Cuando los coordinadores de este libro homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga contactaron conmigo para participar en la obra, sin dudarle acepté con profunda satisfacción. Se trata de un homenaje más que merecido, hacia un antropólogo que ha brillado con luz propia en la Antropología española, que ha defendido nuestra disciplina contra viento y marea sin caer en el desaliento, brindándonos, además, la finura y el excelente quehacer propios de los buenos maestros de la vieja escuela. Conocí a José Luis cuando él ya era profesor de Antropología y yo un simple doctorando que empezaba. Ha pasado mucho tiempo desde entonces y mi admiración y reconocimiento intelectuales hacia él no han dejado de crecer. También en lo personal, con los años he ido desarrollando un especial afecto hacia José Luis, reconociendo en él a una persona que resulta entrañable, cálida, honesta, bondadosa, portadora de cualidades humanas que no siempre resultan fáciles de encontrar en la *Academia*. Por eso, no deja de ser un orgullo y un honor participar en este libro y, desde luego, lo hago con todo mi cariño hacia él.

Para participar en este homenaje decidí recuperar una temática de estudio que tenía *aparcada* desde hace 15 años, relacionada con mi trabajo de campo en Mozambique. Así que me subí a una silla y bajé de la estantería las polvorientas cajas que contienen mis diarios, grabaciones y demás materiales del trabajo de campo africano. Por tanto, querido José Luis, eres la causa de que al abrir esas cajas haya tenido que volver a sumergirme en esa fascinante realidad de curanderismo y hechicería, de espíritus de todo tipo que a veces parecen estar más vivos que los vivos, de campesinos africanos que sustancialmente no son muy diferentes a lo que son los campesinos de otras regiones del mundo... Valga como mi modesto y sincero homenaje a tu persona.

* * *

En África no hay fronteras, ni siquiera entre la vida y la muerte.

Léopold Sédar Senghor

Este breve ensayo sobre curanderismo makhuwa¹ está basado en mi trabajo de campo en Mozambique, realizado durante estancias anuales de varios meses entre 2000 y 2006 y centrados, en los últimos cuatro años, en la provincia norteña de Cabo Delgado. Inicialmente, el curanderismo no formaba parte de los objetivos centrales de mi trabajo de campo. Más bien era uno de tantos ítems secundarios que tenía en cuenta para el análisis y comprensión de los modelos económicos de racionalidad campesina y las estrategias domésticas de supervivencia, mi tema principal de estudio. Pero al incorporar a un cierto número de curanderas como informantes, seleccionadas inicialmente por su condición de campesinas y no por ser curanderas, empecé a sentir un interés especial por todo lo que tenía que ver con el curanderismo y la hechicería.

Entiéndase este *recorrido* etnográfico como un estudio de caso más sobre el tema. El lector encontrará coincidencias o paralelismos con el curanderismo, el chamanismo y la hechicería en otras regiones del mundo, pero sin duda también especificidades.

ALGUNAS NOTAS GENERALES SOBRE LOS AMAKHUWA DE LA COSTA. LA ALDEA DE NATUCO²

Mi trabajo de campo se centró en una comunidad makhuwa de la costa, en el distrito de Mecufi. Estuvo focalizado en la aldea de Natuco, ubicada a unos 75 Km al sur de Pemba, la capital de la provincia, aunque también extendí mi actividad a las aldeas vecinas en un área que iría entre la desembocadura del río Megaruma y la del río Mecufi. La aldea de Natuco se encuentra a 4,5 kilómetros del primero de estos ríos y a un par de kilómetros de la costa. En 2005 tenía una población en torno a 1.500 personas.

En el mapa etnolingüístico de Mozambique, los amakhuwa (también makuas o macúas) configuran el grupo más numeroso, con una población en torno a los 3,5 millones³. La mayor parte viven en la provincia septentrional de Cabo Delgado, fronteriza con Tanzania. Allí son el grupo etnolingüístico mayoritario, por encima de los makonde y

1 Siguiendo a Lerma (1998), utilizaré la voz *makhuwa* para el singular y *amakhuwa* para el plural.

2 He querido respetar las formas léxicas recogidas en el área de estudio. Muchos de los términos que aparecerán varían al compararlos con el léxico de otras zonas amakhuwa.

3 La población total de Mozambique es de unos 28 millones, según el censo de 2017.

de los mwani o namwani. Su presencia se extiende a la vecina provincia de Nampula, particularmente a sus distritos norteños, pero también a las zonas más orientales de la provincia de Niassa⁴.

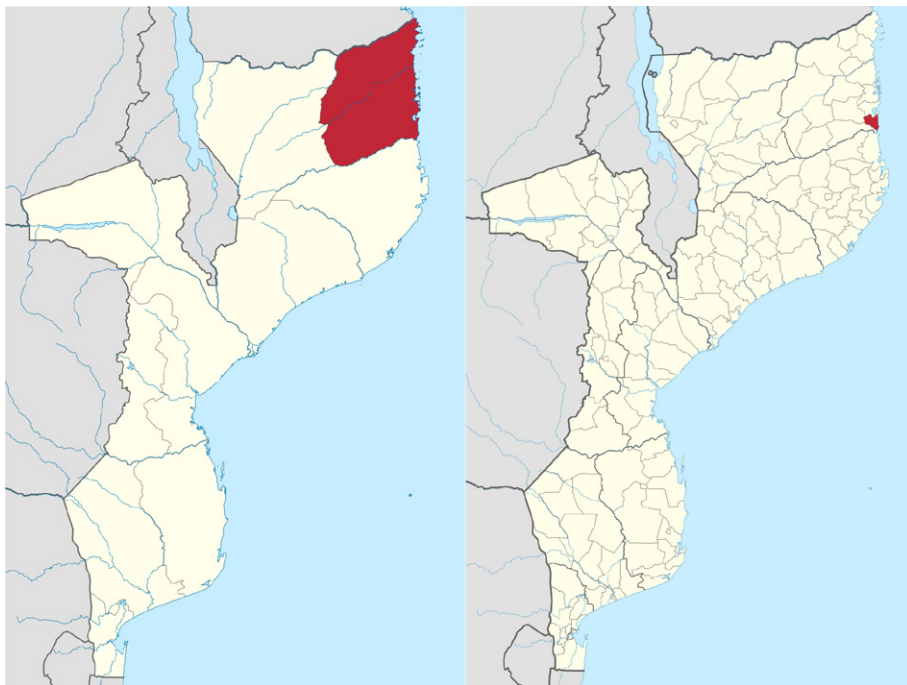


Figura 1. Izquierda: provincia de Cabo Delgado en Mozambique. Derecha: distrito de Mecufi en esta provincia.

Fuente: Wikimedia, NordNordWest.

Los amakhuwa, igual que la mayoría de los grupos etnolingüísticos⁵ del Norte, son matrilineales y con preferencia uxorilocal. Como suele ser habitual entre estos, la auto-

4 Según Lerma (Lerma, 1998: 61), también habría pequeños grupos amakhuwa en la provincia de Zambezia e incluso, en menor medida, puede seguirse su rastro migratorio en Tanzania, Malawi, Madagascar, Seycheles y Mauricio y Reunión.

5 Intencionadamente hablo de grupos etnolingüísticos y no de grupos étnicos. Primero, porque la lengua es el factor básico y casi único que permite caracterizarlos como grupo humano específico y que configura lo que podría ser una identidad colectiva. Segundo, para evitar la ambigüedad y confusión que supone hablar de grupos étnicos y de unas fronteras étnicas que en gran parte son producto de la invención colonial y de los primeros antropólogos. Culturalmente, los amakhuwas, aunque muestren esa cierta homogeneidad que defiende Lerma en la publicación de su tesis doctoral (1998), no presentan características que estructuralmente sean muy diferentes a las de otros grupos humanos vecinos con los que conviven en la

ridad masculina principal es ejercida por los hermanos de la madre (en lengua makhuwa, *annahaalu* en plural y *haalu* en singular), mientras que la figura del esposo no deja de tener un papel secundario y subalterno en relación con el *haalu*, no considerándose parte de la familia en su acepción más tradicional. Incluso en la educación y cuidado de los niños, a menudo se impone el peso específico del *haalu* frente al padre, lo mismo que en la transmisión de la herencia. Este protagonismo del *haalu* es lo que condujo a Christian Geffray (Geffray, 2000: 126) a afirmar que «Los hijos nacidos de una unión vienen a perpetuar y aumentar los efectivos del linaje de las mujeres, mientras que los hombres, al margen de sus linajes, nada tienen que esperar del matrimonio o de las esposas al respecto», siendo meros «fecundadores» y productores en beneficio del *nihimu* de la mujer. De ahí que Geffray se refiera a «la asombrosa dependencia que los hombres tienen de las mujeres con las que se casan y con sus graneros». Relacionado con esto se encuentra la imagen social entre los occidentales que trabajan en la región —por ejemplo, en ONGs—, en torno al desapego que a veces detectan en la figura del padre hacia sus hijos y que se traduce en crítica; es una percepción eurocéntrica del varón makhuwa, que no tiene en cuenta los fuertes vínculos emocionales que los varones tienen hacia los hijos de sus hermanas derivados de su condición de *haalu*: «la transmisión uterina del *nihimu* permite con efecto concebir, para ponerlo en práctica, el lazo social específico que liga a los niños al grupo de las mujeres» (Geffray, 2000: 153).

Lógicamente, los procesos de cambio social y cultural motivados por influencias culturales externas, están modificando los roles familiares y poco a poco la figura del padre parece estar ganando cierto protagonismo, especialmente en determinados segmentos sociales, lo que sin duda acabará provocando a la larga un efecto dominó de cambios en la estructura social makhuwa.

Un amplio porcentaje de los varones amakhuwa de la zona de estudio son o han sido en algún momento polígamos. Antaño también era frecuente el levirato, costumbre en decadencia por la resistencia que ofrecen cada vez más los jóvenes⁶. La estructura social

región. El acento se ha puesto tanto en la diferenciación que nos hemos olvidado de lo mucho que tienen en común.

6 La práctica actual del levirato plantea éste sobre todo en el caso de mujeres viudas bastante mayores. El casamiento ideal sería con un hermano joven del fallecido, a menudo en un marco poliginico, dándose a veces mucha diferencia de edad. Para un hombre joven esto puede ser, actualmente, motivo de burla entre sus amigos, de ahí el rechazo.

básica gira en torno al linaje (*nihimu*)⁷. Los amakhuwa consideran *familia* a cualquier miembro del mismo *nihimu*. El linaje puede agrupar a cientos de personas y extenderse por multitud de lugares e incluso por provincias diferentes, pero socialmente se espera siempre que el individuo mantenga la solidaridad y cohesión internas dentro del *nihimu*. De igual forma, la prohibición de contraer matrimonio dentro del mismo linaje se mantiene de forma muy estricta, ya que las relaciones entre hombre y mujer del mismo *nihimu* son incesto⁸.

En cada aldea encontraremos multitud de linajes, pero siempre habrá uno dominante que es aquel al que se reconoce como verdadero dueño de la tierra, en tanto sus miembros son descendientes de los primeros pobladores. De este *nihimu* dominante saldrá el *mpewue* —si es hombre— o la *apwiamuene* —si es mujer— y que los portugueses traducían como *régulo* o *raíña* respectivamente. Si la primera persona en asentarse como dueña de la tierra hubiera sido una mujer, el cargo deberá ser desempeñado siempre por una mujer, la *apwiamuene*, y su *nihimu* se reconocerá como dominante en tanto fue la dueña original de la tierra. Si por el contrario fuese un hombre, en este caso tendrá que ser siempre un hombre, un *mpewue*. En el caso de Natuco, la comunidad objeto de estudio, esta máxima autoridad makhuwa recae sobre una *apwiamuene* del *nihimu* dominante *anlima* al que pertenecía la primera ancestral dueña de la tierra⁹. Los *anlima* mantienen

7 Tradicionalmente se ha traducido *nihimu* por *clan* desde los primeros informes y estudios coloniales portugueses. No voy a entrar en la discusión sobre si se trata de clanes o linajes, aunque creo que lo más apropiado sería esto último. Aunque el término *clan* es la voz utilizada por el mozambiqueño al hablar en portugués, evitaré aquí su uso, en favor del término linaje.

8 De unas 150 unidades domésticas analizadas a fondo, en todas encontré que se mantenía la exogamia de linaje excepto en dos casos, en los cuales los cónyuges pertenecían al mismo *nihimu*. En ambos casos, que resultaban objeto de vergüenza social y motivo de burla, los informantes se justificaban alegando que desconocían pertenecer al mismo linaje en el momento de contraer matrimonio. Esto es una situación muy atípica. De hecho, en los rituales colectivos y lúdicos de moceo en la primera adolescencia, a través de canciones cada muchacha insiste en revelar el nombre de su linaje, como advertencia para disuadir a posibles pretendientes de juegos íntimos que sean del mismo *nihimu*.

9 El relato oral transmitido sobre el *nihimu* fundador de la aldea, el *anlima*, se remonta a un tiempo precolonial inmediatamente anterior a la llegada de los portugueses. Aunque los ancianos o *mahumu* no son capaces de trazar toda la línea genealógica, su relato resulta nítido y detallado en cuanto a orígenes y primeros descendientes. La tierra inicialmente era de un personaje conocido como Mopalupa. Una mujer, Namassapura (también Massapura), procedente del actual distrito de Namapa en Nampula, durante un viaje conoció el lugar y decidió comprarle la tierra a Mopalupa, desde el río Lurio al río Mecufi, entregándole armas de fuego a cambio de la misma. Namassapura y sus hermanos tenían muchos problemas en su tierra de origen, siendo éste el motivo de querer abandonarla. Acompañada de sus hermanos e hijos se estableció en la nueva

su hegemonía con apoyo del segundo linaje más fuerte, los *anraha*, con el cual tradicionalmente han establecido una sólida alianza a través de estrategias matrimoniales.

En principio, la transmisión del cargo es hereditaria, de la anciana a la hija, a la nieta o a una hija de una hermana; la sucesora debe pertenecer al mismo *nihimu*. Pero en la práctica no siempre tiene porqué ser así, dado que a veces la plasticidad hermenéutica aplicada a las normas culturales puede llegar a dar mucho de sí. En efecto, en ocasiones tiene lugar un subterfugio cultural cuya función es lograr el máximo consenso posible entre todos los *mahimu* o linajes, representados por los ancianos (los *mahumu*). Se consideran que son los espíritus de los antepasados quienes eligen a la heredera dentro del *nihimu* fundador, lo que implica la necesidad por parte de los vivos de interpretar la voluntad de tales espíritus. Los *mahumu* o ancianos representantes de los distintos linajes, discuten durante un amplio período de tiempo cuál es dicha voluntad. Se abre un juego de búsqueda de alianzas entre *mahimu* dominantes y no dominantes, hasta que finalmente se consensua lo que será oficialmente la correcta interpretación, a través de la cual se *descubre* el nombre de la niña que será la heredera del cargo, pudiendo darse la paradoja de que pertenezca a un linaje no dominante si esa fuese *la voluntad de los antepasados*; es decir, aparentemente se trataría en este último caso de una transgresión severa de la norma cultural. Pero estamos ante un elaborado juego de camuflada negociación política que termina cuando se alcanza un amplio consenso entre linajes, que habrá de garantizar un cierto equilibrio entre los mismos. Si la niña elegida no fuese del mismo linaje dominante, la *apwiamuene* la adoptará convirtiéndola en su hija (por tanto, cambia de *nihimu* a todos los efectos), siendo educada desde pequeña por la anciana para ser la heredera¹⁰.

tierra. Ella se asentó en la zona en la que actualmente se ubican Natuco y las aldeas vecinas, convirtiéndose en la primera *apwiamuene*. Uno de sus hermanos se instaló entre los ríos Megaruma y Lurio como *mpewe* de la zona, mientras que su hijo Musilo se instaló como *mpewe* en Sasalane, la actual sede del distrito. La llegada de los primeros portugueses acontece siendo ya anciana Namassapura. Tal es el relato, recogido en grabación en junio de 2005, del *humu anlima* Nasirepué. Para poder convertirse en *humu* (anciano jefe de la tierra, máxima autoridad tradicional por debajo de la *apwiamuene*), Nasirepué me habló de la obligación de realizar un viaje iniciático a la montaña de la cual habían salido sus antepasados, donde le era transmitida la historia del linaje para que pudiera conservar y transmitir ese conocimiento a las siguientes generaciones. Esta historia oral es coherente con lo aportado por la investigación de historiadores como Medeiros (1997: 58), quien sostiene que el actual litoral makhuwa, siendo un territorio especialmente castigado y debilitado, pasó a ser controlado por segmentos de linajes procedentes de territorios situados al sur del río Lurio.

10 En esto encuentro diferencias en cuanto al mecanismo de elección mencionado por Lerma en su excelente trabajo.

La *apwiamuene* y los *mahumu* —como consejo de ancianos— formaban la estructura de poder político tradicional, con funciones tanto políticas —hoy en día muy menguadas por la modernización política— como religiosas. La cabeza de esta jerarquía es la *apwiamuene* seguida del *humu* del linaje dominante y luego el resto de los *mahumu*¹¹. Sobre esta estructura tradicional se impone la estructura administrativa oficial del estado moderno, las coloquialmente conocidas como *autoridades gubernamentales* en oposición a las *autoridades tradicionales*: jefes de barrio, aldea, localidad y distrito. Sin olvidar la importancia política fáctica que desempeña el siempre temido jefe local del todopoderoso partido *Frelimo* (se trata de un área monocolor *Frelimo*); en ciertos casos puede llegar a ser el mayor poder político en la sombra, por encima del jefe de aldea.



Figura 2. Julio de 2005. La *apwiamuene* de Natuco, la anciana Massapura, máxima autoridad tradicional. La niña que aparece con ella ha de ser su sucesora, siendo educada por la anciana desde muy pequeña para que aprenda todos los conocimientos asociados al cargo. Tanto esta fotografía como todas las que siguen son del autor.

11 Algunos estudios como el de Lerma (1998: 90–92), realizado entre amakhuwa cristianizados de la zona oriental de Niassa, presentan una realidad un tanto diferente, en la cual la máxima autoridad tradicional siempre es un hombre, un *mpewe*, aunque también existe la figura de la *apwiamuene* como la mujer más importante, pero en un rol subalterno del primero, siendo del mismo linaje. No es el caso de mi zona de estudio, en la que el que tiene un rol subalterno es el *humu* principal, sobre el cual nunca escuché que se le denominase *mpewe*.

Como prácticamente la mayoría de los campesinos del mundo, la actividad económica pivota sobre lo que conocemos como pluriactividad campesina. La estrategia económica de los amakhuwa de Natuco está focalizada en la agricultura de autoconsumo, combinada con un par de *culturas de rendimiento* como son llamadas —en este caso, se trata del arroz y del sésamo—, las cuales garantizan la obtención de un monetario mínimo y necesario al ser una producción destinada exclusivamente al mercado junto con los escasos excedentes de las culturas de autoconsumo. Completa el panorama agropecuario la cría de cabritos y de aves de corral. El carácter de pluriactividad se concreta en que algunas unidades domésticas —en torno a unas 30— practican también la pesca artesanal, mientras que otras muchas desempeñan alguno de los variados oficios tradicionales cuya producción se canaliza al mercado local (cesteros, herreros, alfareros, carpinteros, latoneros, etc.). El esfuerzo productivo de las unidades domésticas se ajusta a rajatabla a la famosa *regla de Chayanov*, siendo el caso de Natuco un excelente ejemplo del funcionamiento de la misma en las economías campesinas del mundo.

SINCRETISMO RELIGIOSO. ISLAM *VERSUS* ANIMISMO

Los amakhuwa oficialmente son o bien cristianos (mayoritariamente católicos) o bien musulmanes. Estos últimos son mayoría en la costa, producto del mayor contacto histórico con los árabes, mientras que en el interior predominan los cristianos. No obstante, en realidad unos y otros lo que practican es un sincretismo religioso, en el que lo nuevo (monoteísmo) se conecta en hibridación sin mayor conflicto con la religión *animista* tradicional, etiqueta ésta que no deja de ser difusa (Rodríguez Becerra, 2004: 1-2)¹².

Los amakhuwa de Natuco son pues musulmanes, aunque es necesario mencionar la existencia de un doble islam como ocurre en buena parte del área islamizada del norte de Mozambique. Por un lado, está lo que popularmente se identifica como *islam tradicional*, en torno a la que se conoce como *mezquita de los viejos*. Sería la práctica más extendida y todavía hegemónica. Supone una praxis religiosa muy híbrida y sincrética como acabo de mencionar, en la que el componente islámico es su polo más débil y está asimilado a las creencias animistas pre-islámicas. Es un islam muy pragmático, con escasa influencia en la vida social en cuanto a la imposición de comportamientos, conductas y reglas sociales específicamente derivadas del islam.

12 Rodríguez Becerra se refiere a este tipo de formaciones religiosas diciendo: «las que indebidamente y por desconocimiento englobamos en la categoría de animistas».

En conflicto con esta forma de islam está la práctica religiosa asociada a la reislamización que está teniendo lugar en toda África Oriental, vinculada a organizaciones integristas, particularmente a la ONG *Africa Muslims Agency* (AMA), fundada en 1981 por Kuwait y soportada por capital árabe. Bajo la cobertura de ONG para el desarrollo, el objetivo de AMA es reislamizar África, ya que consideran que el islam tradicional nada tiene que ver con el islam verdadero y que es necesario regresar a lo que consideran la ortodoxia musulmana. En nuestra área, han ido creando mezquitas en muchas aldeas, entre ellas la de Natuco. Lógicamente el choque con el islam tradicional es evidente, aunque durante el período en el que viví en Natuco adoptaba más la forma de desencuentro pacífico y amistoso que de conflicto abierto. En aquellos años, AMA era una minoría muy pequeña tanto en Natuco como en el resto de la provincia de Cabo Delgado, pero era notorio que iba ganando adeptos de año en año. Su relación con las redes árabes que controlan parte del comercio de importación, les permite dispensar a sus fieles una red de ayuda que puede resultar muy beneficiosa para los adeptos, por ejemplo para montar un pequeño comercio. AMA supone la implantación de comportamientos, conductas y reglas sociales muy estrictas que aspiran al establecimiento de la *sharía*. Rechazan el sincretismo y se declaran enemigos acérrimos de las creencias y cultos animistas, a las que califican de supersticiones y de ignorancia.

Los datos oficiales sobre la práctica religiosa en Mozambique muestran un predominio estadístico del islam y del cristianismo que no deja de tener su buena dosis de espejismo. Entre los amakhuwa —y lo mismo podríamos decir de los demás grupos etnolingüísticos del país—, ser cristiano o ser musulmán con frecuencia tiene mucho de etiqueta meramente nominal: por debajo del barniz monoteísta, se encuentran las más arraigadas creencias de la cosmovisión makhuwa. Es lo que habitualmente hemos denominado sincretismo. Pero éste rara vez es simétrico y por lo general hay un polo de creencias dominante, vinculado a una u otra raíz religiosa. En nuestro caso, el culto animista anterior a la llegada de árabes y europeos, acabó fagocitando la religión traída por estos, desdibujando el credo cristiano o musulmán para incorporarlo a lo propio¹³.

En el microuniverso cultural makhuwa pocas cosas pueden llegar a ser explicadas al margen de la dimensión que constituye el mundo paralelo sobrenatural, habitado por espíritus de diferentes origen, naturaleza y características. Estos imponen su voluntad constantemente en el mundo terrenal, siendo lo bueno y lo malo expresiones de dicha voluntad. El principio de causalidad, necesario para explicar y comprender la realidad, arranca y cobra sentido en este deseo y voluntad. Los amakhuwa de la costa sur de Cabo

13 No está de más, no obstante, recordar lo afirmado por Rodríguez Becerra en el trabajo citado, en relación con que en el fondo «todas las religiones son sincréticas».

Delgado, de manera ambigua y poco habitual en su pragmática lingüística cotidiana, pueden hacer alusión a la idea de un Dios en el sentido monoteísta, refiriéndose a Alá, por influencia islámica. Pero en su universo de creencias más funcionales, no aparece rastro de una potencia divina todopoderosa como ocurre en el monoteísmo, ni potencias en plural como sucede en el politeísmo¹⁴. La dimensión sobrenatural está formada por una compleja taxonomía de entidades sobrenaturales que intervienen en el mundo real. No existe una hegemonía absoluta de un espíritu en concreto, aunque sí jerarquías: no todos tienen la misma importancia, poder e influencia. El protagonismo de los diferentes tipos de espíritus es contextual: dependerá del lugar y del momento.

Sin embargo, en esta complejidad aparece una caracterización nuclear que permite distinguir un cierto tipo de espíritus como sustancialmente diferentes del resto: los espíritus de los antepasados. Se trata de los ancestros que, una vez muertos, descansarán en algún lugar del *mato*¹⁵. Son la prueba de la continuidad entre esta vida y la que vendrá después de la muerte física. Nada expresa mejor la idea de esta pervivencia a través de la conversión en *antepasado*, que el secreto ritual del *ipuko*. Veamos en qué consiste tal cual lo registré a partir de dos relatos distintos pero coincidentes en los detalles básicos.

Ipuko significa coito, es el acto sexual entre un hombre y una mujer. Forma parte, como secuencia ritual, del rito de paso general relacionado con la muerte y debe ser dirigido por una *nculukhana* (curandera). La muerte física libera el *nneia*, traducido genéricamente al portugués como espíritu en algunos casos pero también como *alma* en otros. El fallecimiento de una persona ocasiona un problema grave, dado que este *nneia* permanece en la casa a la que estaba vinculado en vida. Todavía no ha entendido que ya no es su lugar y que debe abandonarlo para dirigirse a su nueva morada en el *mato*. Enojado con el cambio, su comportamiento se volverá agresivo, pudiendo provocar daños al cónyuge y al resto de la familia, incluyendo enfermedad y hasta la propia muerte de un familiar. El fallecimiento plantea pues la necesidad de expulsar de la casa al espíritu del fallecido, o de la fallecida si fuese mujer. El procedimiento es el siguiente. Por la noche, la curandera llevará a cabo una serie de invocaciones secretas ininteligibles

14 Al respecto, no llegué a encontrar la figura de *Muluku* mencionada por Lerma cuando estudió los amakhuwa cristianizados de la provincia de Niassa. Según este autor (1998: 21), antropólogo y sacerdote católico, *Muluku* es un Ser supremo, que él interpreta como *Dios*, considerando que es reconocido como tal en la religión tradicional makhuwa.

15 Utilizaré siempre el término portugués *mato*, cuya traducción en este caso sería *bosque de sabana*. Mantengo el vocablo luso porque en el caso africano conlleva matices semánticos que quizás se pierden al traducirlo por *bosque*.

para los demás. Mientras éstas tienen lugar, un hermano del fallecido (o una hermana de la fallecida si la persona difunta fuese una mujer) deberá realizar un primer coito con el cónyuge vivo: el *ipuko utakala*, textualmente *coito feo*. En este primer acto sexual, el hombre deberá eyacular fuera de la vagina de la mujer. A continuación tendrá que realizar un segundo coito: el *ipuko iorrera*, textualmente *coito bonito*. En esta ocasión deberá finalizar eyaculando en el interior de la vagina. Después de este segundo coito, ambos pueden ya descansar el resto de la noche o seguir practicando el sexo, es indiferente. Antes del amanecer, la curandera retoma sus oraciones e invocaciones, en las que básicamente pide al espíritu del fallecido que abandone la casa porque ya nada tiene que hacer en ella. Simultáneamente, para purificar la morada, rocía las paredes con un agua tratada con un cierto tipo de plantas y raíces. El hombre y la mujer que han intervenido en el *ipuko*, reciben un baño ritual de purificación a cargo de la curandera, con la misma agua con la que se ha purificado la casa. Esto pone fin a la presencia del espíritu del difunto en la casa. Con los primeros rayos del sol ya estará descansando en su lugar propio del *mato*.

Me he extendido en la descripción del ritual anterior porque nos permite entender cómo el conjunto que forman los espíritus de los antepasados tiene un origen concreto. Hay un cordón umbilical entre los vivos y los espíritus de los muertos, una continuidad. Estos no son entes extraños a la comunidad, sino que siguen formando parte de la misma en otra dimensión. Así pues, también resulta culturalmente coherente que los espíritus de los antepasados mantengan su *nihimu*, siguen estando vinculados a un linaje específico. No se trata, ni mucho menos, de un rasgo cultural específico de los amakhuwa, ya que lo mismo podemos rastrearlo en todos los grupos etnolingüísticos de Mozambique e incluso de otros países africanos; por ejemplo, Honwana (2002: 53), refiriéndose a los grupos etnolingüísticos del sur de Mozambique, afirma: «Los espíritus de los muertos ejercen una poderosa influencia sobre los vivos y por eso, para que haya armonía, los individuos tienen que adaptarse a ellos y seguir su voluntad», existiendo además una jerarquía entre los espíritus de los antepasados que reproduce la que existe entre los vivos. Luego veremos quiénes pueden establecer una conexión con estos entes ancestros y para qué.

El resto del mosaico formado por los demás espíritus, sean buenos o malos, carecen de esta conexión y de un origen que resulte nitidamente *identificable*. El hecho de que algunos puedan tener forma no humana o rasgos humanos imposibles o al menos muy atípicos, remarca esta ausencia de vínculo primordial con la comunidad y con un *nihimu* específico: nunca han formado parte de la misma. La relación con los vivos es transversal, independiente de la estructura de linajes. Esto no quiere decir que cierto tipo de espíritus, como los *majini*, no puedan llegar a establecer conexión y vinculación con la

comunidad y con un *nihimu* si fuese su deseo, pero tendrá que ser individualmente y *casándose* con una mujer (o con un hombre), como luego veremos.

¿Quiénes, cómo y para qué pueden establecer conexión con cada uno de estos dos bloques de espíritus? Toda religión requiere de especialistas que realicen el papel de mediación entre los vivos y los poderes de la dimensión espiritual. La capacidad de sometimiento y dominación que tales especialistas ejercen en la sociedad, descansa sobre el privilegio y monopolio de tal mediación. Entre los amakhuwa de la zona de estudio es ejercida por dos figuras: la del *mpewe* o *apwiamuene* (dependiendo si es hombre o mujer) y la del curandero o curandera (*nkhulukana*, en plural *akhulukana*).

En caso de los espíritus de los antepasados, el privilegiado rol de mediador está reservado a la máxima autoridad tradicional y espiritual y antaño también política, es decir, bien la *apwiamuene* o bien el *mpewe*. En el caso de Natuco, como ya he dicho, se trata de una *apwiamuene*. Su papel es clave en momentos de crisis colectivas. Cuando hay sequía o inundaciones, cuando aparece una plaga que afecta a las cosechas, una enfermedad que diezma la comunidad, animales salvajes que atacan a las personas o cualquier otro peligro inminente que afecte a todos, la *apwiamuene* realiza sus rituales y plegarias para conseguir que los espíritus de sus antepasados intercedan para poner fin a la crisis alterando el rumbo de los acontecimientos. El lugar elegido suele ser un túmulo, un árbol o cualquier otro sitio considerado propicio para que la que la *apwiamuene* se dirija a los ancestros. Otra función consiste en realizar oráculos o consultas para la toma de decisiones importantes. Es pues una mediación para afrontar problemas no individuales sino colectivos. De este papel mediador deriva el poder de la *apwiamuene*, que se extendía a funciones políticas y sociales en épocas anteriores¹⁶.

Aunque la *apwiamuene* desempeña el rol de mediadora con los antepasados, los *mahumu* también pueden realizar, en ciertas ocasiones y circunstancias, este tipo de

16 El *mpewe* y la *apwiamuene*, todavía conservan protagonismo en cierto tipo de asuntos sociales, pero sus funciones políticas han menguado considerablemente hasta convertirse en una figura subalterna de las autoridades políticas modernas (en la base, el jefe de aldea), resultando más o menos influyente según sus habilidades políticas personales. El Frelimo fue enemigo de estas autoridades durante el período socialista, mientras que el reconocimiento de las mismas por parte de Renamo permitió a esta fuerza insurrecta ganarse su apoyo. Con la instauración de una democracia parlamentaria de partidos, el Frelimo aceptó el reconocimiento institucional de estas autoridades tradicionales, incorporándolas a la etiqueta de «*autoridades comunitarias*», pero vaciándolas de contenido político y llevando a cabo un reconocimiento paso a paso, individualizado. Se ha priorizado el reconocimiento de aquellas autoridades tradicionales afines al Frelimo, mientras que se obstaculizaba en el resto de los casos. Lo importante es este vaciado de función política. En términos políticos, estas autoridades tradicionales desempeñan un rol de legitimación de las autoridades y políticas oficiales, siempre con el apoyo que le otorga su condición de máxima autoridad espiritual.

plegarias a los espíritus de los ancestros (cada *humu* a los de su *nihimu*), si bien la relación del anciano *humu* con la *apwiamuene* es subalterna y auxiliar.

En el caso de las demás entidades sobrenaturales, también la conexión con las mismas corre a cargo de especialistas, en este caso de *akhulukana* o personas curanderas (en singular, *nculukhana*). Son los únicos que pueden actuar como mediadores, pero solo después de establecer un vínculo personal con el espíritu que requiere de un proceso, como después explicaré. El hombre o mujer *nculukhana* forja una conexión –que será permanente, para toda la vida– con un tipo de espíritus, distintos de los de los antepasados, reconocidos genéricamente como *majini* (*jini*, en singular). Son también diferentes a otros tipos de espíritus, tales como los identificados como *suhapa* (espíritus malos del *mato*, de aspecto muy desagradable) o los *malaika* (espíritu bueno que hace soñar cosas buenas). El *jini* no es ni *suhapa* ni *malaika*; tiene una naturaleza específica. Nunca, jamás, una persona elige un *jini* para vincularse con él. Nadie puede hacerlo. Es el *jini* quien elige a una persona e impone su voluntad de vinculación con la misma, vínculo que será siempre individual y personal. Aunque al fallecer una persona *nculukhana* su *jini* buscará a otra siempre del mismo *nihimu* o linaje (el *jini* se *hereda* vía matrilineal), otros *majini* de la misma clase pueden vincularse a personas de distintos linajes. Por ejemplo, un *iotto* (considerado el tipo de *jini* más peligroso) puede estar vinculado a un *nihimu* y otro *iotto* a un *nihimu* diferente.

Los *majini* son la fuente principal del poder de sanación que tienen las personas *akhulukana*. Las funciones del curanderismo son muy diversas. Trata todo tipo de enfermedades y dolencias, tanto físicas como mentales, pero también espirituales (cuando una persona es atacada, por ejemplo, por un espíritu). Elabora remedios preventivos y amuletos (*ihirisi*) contra el mal de ojo y la envidia, contra los robos, remedios para neutralizar cualquier tipo de hechizo..., pero también para tener *suerte*¹⁷. Igualmente realiza oráculos adivinatorios y actúa como especialista ejecutor de ciertos rituales¹⁸. Es también capaz de elaborar remedios contraceptivos o para practicar el sexo sin peligro en los momentos en que es tabú... Pero este conocimiento, aunque una parte puede resultar producto del aprendizaje individual o de la transmisión de otros expertos, en su mayor parte es un conocimiento transmitido por el *jini* al que está vinculado el hombre

17 La elaboración de remedios para *tener suerte* en un primer momento suele ser negada en las entrevistas, aunque a medida que crece la confianza con el informante se acaba reconociendo. Esto es quizás porque tales remedios también son elaborados por los hechiceros: la persona *nculukhana* puede tener temor de ser vista como *nkhiri* (hechicero).

18 Por ejemplo, véase más adelante el papel de los *akhulukana* en los ritos de iniciación.

o mujer *nculukhana*. Nada tiene que ver con la magia, como ocurre con la hechicería. Más tarde volveremos sobre esto al analizar la contraposición curanderismo/hechicería. Tenemos con esto cuál es la función benefactora del *jini*, lo que es compatible con que también pueda provocar el mal si fuese su voluntad.

Otro tipo específico de espíritus serían los que habitan en un lugar específico del mato o de una montaña y que no se identifican con espíritus concretos de antepasados, aunque no dejan de serlo. Su lugar se convierte en un santuario, en un lugar de culto e incluso de peregrinación, al frente del cual suele haber una o varias curanderas. Es el caso del santuario del *Salimini* de la vecina aldea de Moge, un sitio de peregrinación regional a lo que se supone que es la tumba y lugar en el que reside el espíritu de *Salimini*. En otras ocasiones, en lugar de un santuario físico, el espacio considerado sagrado es una montaña en su conjunto, habitada por espíritus. Las personas al pasar por la misma suelen realizar ofrendas en ciertos puntos, para contentarlos y poder seguir su camino sin peligro ni contratiempos.

Según su origen espacial, los *amakhwa* de Natuco establecen tres tipos de lugares de los cuales pueden venir los espíritus. En realidad se corresponden con tres ecosistemas. Por un lado, hablan de *espíritus del mato*, que viven o vienen de algún lugar del bosque africano de sabana. Por otro, de *espíritus de la montaña*, procedentes de montañas consideradas moradas de ciertos espíritus y revestidas de un significado sagrado. Finalmente, hablan de *espíritus de la playa*, es decir de la costa. Cuando los *amakhwa* hablan de los *hombres de la playa*, se refieren a los extranjeros que llegan por mar, europeos y árabes principalmente. Los *espíritus de la playa* están vinculados a estos.

LA ESPECIFICIDAD DE LOS MAJINI

Decíamos que el *jini* es un tipo concreto de espíritu, que puede resultar dañino y que busca establecer una vinculación especial con una persona determinada. Al establecer el vínculo permanente con un *jini*, la persona se transforma en curandero o curandera y el *jini* puede actuar como benefactor.

El *jini* no deja de ser expresión del sincretismo religioso que anteriormente mencionamos. La islamización inicial fue débil, pero ciertos elementos del islam fueron incorporados fácilmente a la religión animista. Es el caso de los *majini*, epicentro sobre el que se articula el fenómeno del curanderismo. Como es sabido, el *jini* apunta a una creencia de la Arabia pre-islámica que luego pasa al islam. Es el término con el que se conoce a cierto tipo de genios, espíritus, diablos, entes sobrenaturales y mágicos en definitiva, capaces de hacer el bien pero también el mal, de provocar la enfermedad y la muerte y de apoderarse de la psique de una persona. Forman parte de la mitología de la península

arábiga en tiempos anteriores al islam y sabemos que históricamente es una creencia muy vinculada a pueblos semíticos, con un origen que se pierde en la noche de los tiempos, dado que ya aparece entre los mitos de la antigua Mesopotamia.

Con la llegada del islam, tuvo lugar un fenómeno de sincretismo similar al que tantas veces se ha dado en regiones muy diversas del mundo a lo largo de la Historia: la equiparación de una creencia llegada de fuera con creencias locales, por similitud semántica. Los *majini* de los amakhuwa islamizados no son distintos al tipo de espíritus también asociados al curanderismo en otras regiones de Mozambique que no han estado expuestas a la influencia islámica, lo que viene a mostrar la existencia de un sustrato cultural previo al islam entre los amakhuwa, luego asociado al *jini* islámico del que también tomará el nombre específico que recibe este tipo de espíritus en los amakhuwa islamizados.

El nombre de los distintos *majini* identifica no tanto al *jini* en concreto como a la clase particular a la que pertenece, siendo amplísima la lista nominal de clases de *majini*¹⁹. Cada clase de *jini* posee apariencia o características físicas concretas. Normalmente tienen forma humana, pero algunos pueden tener apariencia de animal real o fantástico. Cito algunos ejemplos de los que tienen forma antropomorfa. Los *Atikinijá* suelen andar en grupos de cuatro o cinco, se describen como pequeños —como si fuesen niños— vestidos con capulana blanca y roja y pueden ser tanto masculinos como femeninos, tanto de piel blanca como negra. *Khoomala* tiene apariencia de un hombre muy grande, de piel blanca, barba, con capulana en la frente y gorro y suele andar acompañado de pequeñas criaturas que son en realidad *atikinijá*. *Lakaja* presenta forma de un niño pequeño, de apenas medio metro. *Maconte* tiene forma de hombre atractivo, de piel negra, con capulana azul. *Muenhé* es de piel blanca, alto, atractivo, con barba, capulana blanca en la cabeza y gorro. *Nsepa* también tiene forma humana, de estatura muy pequeña, de piel negra y cabeza al descubierto. *Khapulo* es leproso, sin dedos, de piel negra, edad media, altura normal, con la cara llena de llagas, con moscas por todo el cuerpo, de aspecto muy desagradable.

Otros *majini* tienen aspecto animal, real o mitológico. Por ejemplo, *Ijiji* tiene forma de búho; *Kharamu* adopta la forma de león; *Hanassi* presenta un aspecto de serpiente

19 Algunos nombres: *Nlemela*, *Namarapala*, *Namaiti*, *Njojo*, *Nacula*, *Nakuru*, *Narori*, *Ntepueria*, *Vahua*, *Makhaala*, *Mathuka*, *Muhamate*, *Marove*, *Kharamu*, *Banderane*, *Charifo*, *Pupu*, *Imanhimani*, *Atikinijá* (también conocido como *Kapeca*), *Vahua*, *Khoomala*, *German*, *lotto*, *Lakaja*, *Maconte*, *Muenhé*, *Muarapo*, *Nivakulo*, *Nsepa*, *Khapulo*, *Ijiji*, *Kharamu*, *Hanassi*, etc. En mis diarios de campo he llegado a registrar hasta cerca de 40 clases distintas de *majini*, pero estimo que la cifra real es muy superior.

parecida a la cobra, pero con siete cabezas cubiertas con *khilenpa* y gorro, con vestido blanco el resto del cuerpo; *Ihanasi* tiene forma de cabra muy grande...

Algunos nombres son especialmente significativos, casos de los *majini Muhamate*, *Muenhé* o *German*. *Muhamate*, también conocido como *Moimé*, es el nombre del profeta Mahoma; no deja de ser una ironía cultural que el profeta del islam acabe convertido en un *jini*. *Muenhé*, al que se describe como alto y de piel blanca, significa musulmán y es un *jini de la playa*, lo que es una clara alusión a los árabes. *German* también es un *jini de la playa* y se le describe como un hombre blanco muy atractivo, alto, rubio..., rasgos que junto con el nombre (*german*: alemán) hacen pensar en el contacto que las poblaciones de la zona tuvieron con los alemanes, dado que la vecina Tanzania fue colonia alemana y hubo presencia alemana en el norte de Mozambique hasta el fin de la IIGM.

Además de las características físicas y de un atuendo específico, cada clase de *jini* tiene sus virtudes y defectos, su personalidad y carácter propios, así como debilidades igual que las personas: los hay libidinosos, glotones, bebedores, fumadores... Algunos resultan pacíficos y otros especialmente violentos, como es el caso de *lotto*, considerado el más peligroso y temido de todos los *majini*, ya que acostumbra a matar por cualquier motivo, por insignificante que sea; de carácter caprichoso, se enoja con facilidad si la curandera no lo cuida, pudiendo llegar a matarla, aunque el riesgo de tener vinculación con él se compensa con su potencial poder protector y para indicar remedios de curación de enfermedades y males en general. *Khoomala* no ataca, pero manda atacar a los *atikinijá* con los que suele andar, ya que ejerce una relación de autoridad sobre los mismos. *Nivakulo*, sin llegar al extremo de *lotto*, también mata con facilidad y es muy peligroso...

NKHIRI (HECHICERO) Y *ENHANKA* (HECHICERÍA)

La naturaleza del curanderismo no puede ser entendida en toda su amplitud sin considerar la hechicería. Aparentemente, el *nkhiri* o hechicero es una especie de opuesto al *nculukhana*. Ambos representan un dualismo básico: el Bien frente al Mal. Todo lo malo que acontece o bien está provocado por los espíritus y las razones que estos puedan tener, o está provocado por la propia persona que recurre a la *enhanka* o hechizo para lograr un propósito: riqueza —que siempre será a costa de otros—, venganza, dar rienda suelta a su envidia... Frente al *nkhiri* el *nculukhana* facilita el remedio contra el Mal y esto incluye la protección contra la acción del primero. Existe pues un antagonismo raíz, pero no son categorías del todo impermeables ya que, como luego veremos, aparecen ciertos intersticios o vasos comunicantes en los cuales la delimitación entre *nkhiri* y *nculukhana* pierde nitidez.

Comprender la hechicería entre los amakhuwa requiere previamente que consideremos un rasgo cosmovisivo muy asociado a las culturas campesinas del mundo, aunque también puede rastrearse en otro tipo de culturas. Se trata de un principio popularizado por Foster al estudiar los campesinos en México (Foster, 1965): *la imagen de la limitación de lo bueno*. Está a la altura de las grandes formulaciones para el estudio del campesinado, como puede ser el caso también de la regla de Chayanov o de otros principios teóricos clásicos. Decía Foster (1965: 125) al describir la visión del mundo de los campesinos de Tzintzuntzan: «si lo bueno existe en cantidad limitada y si el sistema es cerrado, se sigue que un individuo o una familia sólo pueden mejorar su posición a expensas de otros». Lo bueno existe en cantidades finitas, de forma que tener mucho siempre se consigue a costa de los demás, ya sea riqueza, salud, suerte... cualquier bien o don material o inmaterial. La aplicación de este principio al caso makhuwa, nos permite entender pautas colectivas de conducta e ítems creenciales que resultan estructurales en la cosmovisión makhuwa. Incluyendo derivaciones también mencionadas, como el mal de ojo, el papel de la envidia, las repercusiones socialmente otorgadas a la ambición, etc.

La creencia por la cual el que tiene riqueza (*maali*) necesariamente ha tenido que recurrir a la hechicería —bien siendo hechicero o bien, sin serlo, recurriendo a los servicios del hechicero—, está generalizada, aparece constantemente. La única forma de tener mucha *maali* es a través de la magia provocada por la *enhanka*, pero lo que uno pueda acumular irá en detrimento de lo que puedan acumular los demás. Esto es muy visible, por ejemplo, en épocas de escasez provocadas por sequías o plagas; siempre habrá alguno que le vaya relativamente bien en la cosecha en comparación con la mayoría y, en tal caso, la hermenéutica cultural es contundente al conectar ambas situaciones a través de una relación mecanicista de causalidad. Lo mismo sucede con bienes no materiales, como por ejemplo la salud, cargos políticos, etc. Resulta culturalmente coherente que la única forma de librarse de las acusaciones de hechicería sea aceptando cierta redistribución de la riqueza cuando se dispone de ésta.

La sospecha de hechicería recorre permanentemente las venas de la comunidad, aunque solo se habla de ello en privado y en contextos de mucha confianza. Como acabo de señalar no solo se asocia a riqueza material. Vayamos a algunos ejemplos:

Un hombre casado que pierda la cabeza por una mujer que no sea su esposa, se interpretará como prueba de que su amante lo ha hechizado.

Los jefes de aldea se mueren pronto porque provocan envidia y ésta conduce a que les hagan hechizo; claro que el jefe de aldea que por entonces ejercía el cargo, parecía

estar libre de esta *maldición*: se debía, decían algunos informantes en privado, a que era un hechicero más poderoso que los hechizos que pudieran hacerle.

Un informante de 28 años, con el cual había desarrollado una especial confianza, viene un día a consultarme un asunto que le resultaba embarazoso, pensando en que siendo Doctor tendría solución para él. De nada sirvió que le explicase que no era doctor en Medicina. Me dijo que o bien su mujer o bien alguien de la aldea le había hecho hechizo y quería que le diese un remedio. Le pregunté la razón por la que pensaba tal cosa y me explicó que su pene ya no funcionaba como antes, argumentando que siempre había practicado el sexo todos los días y ahora solo era capaz de hacerlo tres o cuatro veces por semana.

Otro informante me comenta disgustado que apenas ha conseguido mandioca en la cosecha, indicándome que el hombre que cultiva la *machamba*²⁰ adyacente obtuvo más del doble. Tiene clara la explicación: o el vecino ha hecho hechizo para tener más o a él le han hecho hechizo para no tener.

Es la omnipresencia de la actuación de la magia del hechicero o *nkhiri*, el que elabora la *enhanka* o hechizo bien para su uso propio o para bien para dárselo a otras personas, normalmente a cambio de una recompensa material. El hechizo puede consistir en raíces, trozos de madera, una simple cuerda, una simple vasija de barro (*nwapo*) con agua o cualquier otro objeto que previamente, para ser eficaz, tiene que ser tratado por el hechicero mediante la palabra y el pensamiento. Este proceder se lleva a cabo en secreto, ya que la hechicería se considera socialmente un delito, un atentado muy grave contra el orden social²¹.

20 Las *machambas* son las tierras de cultivo.

21 Lógicamente, en una democracia parlamentaria de corte *moderno* muy tutorizada por agencias occidentales, no existe el delito de hechicería en el código penal y, por tanto, nadie puede ser llevado a los tribunales ordinarios de justicia por ello. Pero en un país como Mozambique en el que la poligamia es frecuente, tampoco ésta existe legalmente. Quiero decir que la ley es una cosa y otra distinta la realidad. He sido testigo de policías torturando a una persona acusada de hechicería, que después de ser *castigada* es puesta en libertad. Incluso en una ocasión, vi y escuché a un jefe de policía de Maputo por TV hablando del robo en unas viviendas de la capital, explicando con el *método científico* —decía— el *modus operandi*: los ladrones habían usado hechizo, en concreto *agua de muertos*, (el agua usada para lavar cadáveres, con la cual se trafica). Se supone que tiene efectos mágicos: al rociar las paredes de una casa con la misma, todas las personas que hay en el interior caen presas de un profundo sueño. Quiero decir con ello que la creencia en la hechicería es omnipresente: desde la capital y las altas esferas a la aldea de campesinos más remota.

Esta omnipresencia de la hechicería entre los amakhuwa de Natuco no deja de ser la expresión local de un rasgo cultural ampliamente extendido, por el cual lo malo es causado muy a menudo por la acción de hechizos humanos. De hecho es aplicable lo que en su día Evans-Pritchard (1976: 83) mencionaba al hablar de la brujería entre los azande: «(...) proporciona una filosofía natural mediante la cual se explican las relaciones entre los hombres y los sucesos desafortunados (...) La brujería es ubicua (...) no hay nicho ni rincón en la cultura zande en que no penetre»²².

CURANDERISMO *VERSUS* HECHICERÍA. LOS ORÍGENES

Curanderismo y hechicería parecen haber existido desde los albores de la Humanidad. Sin embargo, hablar de los orígenes ni es un tema del cual se pueda hablar abiertamente al ser considerado tabú, ni es conocido por la mayoría de las personas. Es un conocimiento de los ancianos, de los *mahumu*. El relato oral que sigue es el que me fue transmitido por el *humu anlima* (el *nihimu* dominante) Nasirepué, es decir, el anciano principal con el cual pude hablar en bastantes momentos.

El relato de Nasirepué no deja dudas: siempre ha existido lo uno y lo otro. Pero la hechicería en origen no parece haber tenido el papel negativo que posteriormente se le atribuye. El hechicero, igual que el curandero, resolvía problemas: éste con la ayuda de los espíritus y el primero a través de la magia mediante un conocimiento adquirido con la experiencia que permitía utilizar ciertas sustancias y objetos, con ayuda de la palabra y del pensamiento, para manipular el mundo físico. Curandero y hechicero comparten en el origen esta capacidad de manipular o alterar el mundo físico para hacer el bien, uno recurriendo a los espíritus y otro a la tecnología aprendida de la magia. El primero lo altera principalmente —que no exclusivamente— a través de leyes que no son propias del mundo físico; el segundo, a través de las propias leyes que supuestamente lo rigen.

Por este motivo, en tiempos remotos, la hechicería resolvía problemas de la casa o de la comunidad, función parecida a la del curandero. Se utilizaba sobre todo como forma de control social, por ejemplo «para castigar a los indisciplinados», a los que cometían abusos, etc. «Antiguamente, la hechicería se utilizaba para mantener el orden», señala textualmente el *humu* del linaje *anlima*. También se utilizaba en las guerras contra otros linajes; las guerras antiguas fueron las peores guerras que conoció el ser humano, se indica en el relato, porque no eran con armas sino con algo peor: con hechizos. Cuando

22 Quizás, a diferencia de los azande de Evans-Pritchard, aunque aquí las cosas malas tienen en la brujería una fuente principal de origen, necesariamente no es la única, ya que también pueden estar provocadas por los espíritus y, por tanto, sin que intervenga la acción humana.

un linaje quería adueñarse de una tierra y echar a sus pobladores, a través de la hechicería les enviaban por ejemplo animales feroces como leones o cocodrilos para que los atacasen. Era una hechicería de «defensa» indica Nasirepué, para el bien de la comunidad. Todo cambió cuando este conocimiento y poder empezó a ser utilizado por los hechiceros en beneficio propio. Entonces se pasó a la hechicería de la ambición y dejó de ser buena y útil. Se empezó a exagerar y a abusar de la *enhanka* y se volvió contra la propia comunidad, sembrando el caos, el desorden absoluto: se volvió *mala*.

Después de que la hechicería se convirtiese en un serio problema, los ancianos (*mahumu*) se reunieron y decidieron que había que combatirla. Para ello acudieron a los únicos que tenían un poder superior al de los hechiceros: los curanderos, quienes con el apoyo de sus espíritus expulsaron a todos los sospechosos de ser *nkhiri*, restableciendo la paz y el orden social.

Sin embargo, curanderismo y hechicería estarán en lucha permanente. Para explicarlo se recurre a la metáfora de las semillas de las malas hierbas del *mato*: aunque se arranquen, vuelven a crecer porque queda la semilla. Lo mismo pasa con la *enhanka*: siempre aparece de nuevo y poco a poco se va haciendo fuerte hasta conseguir quebrar nuevamente el orden social. Y cuando eso tiene lugar, se recurre a la misma estrategia que la utilizada en los orígenes remotos: se manda llamar a cuadrillas de *akhulukana* especializados en descubrir hechiceros para expulsarlos, siempre con la ayuda de *akhulukana* locales. Más adelante veremos un ejemplo actual de este tipo de actuaciones, perfectamente adaptados al contexto de modernización política.

Curanderismo y hechicería son pues realidades aparentemente contrarias y su fuente es también diferente, como hemos dicho. El conocimiento del hechicero es aprendido, bien de otros hechiceros o por el perfeccionamiento de las habilidades propias. Su acción tiene que ver con la magia, pero queda delimitado a la esfera material y mundana. Por el contrario, el conocimiento del curandero es transmitido por los espíritus aunque, como luego veremos, también puede llegar a ser aprendido.

LA PRAXIS DE LAS PERSONAS AKHULUKANA COMO SANADORES

Aunque el conocimiento utilizado por los *akhulukana* para curar y proteger sea transmitido por los *majini* a los que están vinculados, con la práctica los curanderos desarrollan un conocimiento mecánico de lo que deben hacer o no y qué remedios debe usar, lo cual le otorga cierta autonomía de los *majini*. Pero su legitimación social como sanador/protector, está asociada a este vínculo con el *jini*, fuente primordial del conocimiento.

¿Cómo es la comunicación o interacción entre el *jini* y el *nculukhana* para facilitar remedios de curación? Podemos hablar de tres procedimientos. En primer lugar a través del *ihako*, ritual de invocación mediante el cual el *jini* se manifiesta y llega a poseer al *nculukhana* provocando su entrada en trance. Durante esa posesión en la que el *jini* está dentro del cuerpo del *nculukhana* y controla sus movimientos y acciones, le comunica lo que tiene que hacer; por ejemplo, ir al bosque, a un lugar determinado, localizar un árbol específico, excavar y extraer un trozo de su raíz y luego tratarla de una determinada forma para elaborar el remedio. En segundo lugar, el *nculukhana* puede recurrir a realizar un oráculo. Por último, en tercer lugar, el espíritu puede transmitirle a través del sueño lo que debe hacer. En cualquiera de los tres procedimientos, es el *jini* el que actúa como fuente principal del saber, al contrario de lo que ocurre con el saber del hechicero.

Este poder de sanar y de evitar la muerte que poseen los *akhulukana* por su vinculación con los *majini*, se ejerce a través de lo que llaman *nrette*, que puede traducirse como *remedio*. Los remedios son conocidos como los *medicamentos tradicionales*, como también se les denomina en la praxis lingüística en lengua portuguesa. Formalmente los *nrette* pueden ser objetos muy variados; son frecuentes diferentes tipos de cordones y trozos de ciertas maderas, pero también raíces, emplastes, hojas y diferentes productos vegetales... Algunos de estos remedios son de naturaleza protectora, como los amuletos, denominados *ihirisi* (ver figura 3), formados por pequeñas bolsitas de tela en cuyo interior se depositan otros objetos como un billete de dinero y un trozo de hoja del Corán. Otros objetos protectores son las *mirampas* (en singular, *nrampa*), una especie de cordón de fibra vegetal que se le coloca al niño recién nacido para evitar *el mal de ojo*.

¿Qué tipo de dolencias pueden curar las personas *akhulukana*? Dependerá sobre todo de su tipo de *jini* y del conocimiento que éste les comunique, aunque pronto veremos cómo pueden desarrollar también conocimientos propios, por experimentación o por transmisión de otros. De esta forma entre los curanderos se dan especialidades: unos pueden curar unas enfermedades, otros pueden curar otras distintas, como también los hay que están capacitados para abordar el tratamiento de cualquier enfermedad. Algunas de estas muchas dolencias que pueden curar son: *muankoko* (reumatismo), *nmirimane* (dolencias abdominales), *onmakhuvaivi* (problemas de articulaciones), *nru* (*miru* en plural, dolores de cabeza), *ittekussa* (fiebres periódicas), *mitho* (conjuntivitis), *ijilijili* (epilepsia), *isipapo* (sífilis), *nooru* (gonorrea), *muula* (enfermedades de transmisión sexual en general), *nihija kulue* (descrito como pequeños granos en el pene o en los labios vaginales), *ikittunttu* (lombrices, tenia), *hamasi* (resfriado, gripe), *ucothomola* (tuberculosis, aunque a veces esta enfermedad también aparece como *iyilica*), *nmela* (anginas), *uvele* (sarna), *macuthula* (lepra), *manharo* (dolencias de oídos) y un extensísimo etcétera. La mayoría de las enfermedades mencionadas son físicas, pero también

abordan problemas de enfermedades mentales, descritas genéricamente como *uvahua* (podría traducirse como loco o locura) y cualquiera problema de los *ukekenea* (genéricamente, discapacitados mentales²³). Pueden tratar también problemas de esterilidad femenina o *ukua nrai* (no se reconoce que exista la esterilidad masculina).



Figura 3. Natuco, abril de 2004, informante Calixto. Padre con su hijo de pocos días en el que se aprecia el amuleto protector denominado *ihirisi*, facilitado por una *nculukhana*.

El abanico de dolencias y problemas no se termina con este tipo de enfermedades que pueden resultarnos familiares a cualquier europeo. Hay otras dolencias y problemas que pudieran llegar a sorprendernos. Es el caso del *ajikokttto*, que tiene lugar cuando un hombre se queda embarazado al mantener relaciones sexuales con una mujer que tenga la menstruación; su vientre va creciendo y finalmente puede morir si no es tratado por la *nculukhana*. El término *malavi* se usa para designar a la persona que al pasar por un cementerio es llamado por los espíritus; antes de llegar a su casa muere o cae enfermo. *Iseje* se produce cuando un hombre o una mujer sueña que está teniendo relaciones sexuales, causándole dolencias graves que deben ser tratadas por una persona curandera. *Ikwia* la provoca el hombre que no reconoce a un hijo afirmando que no es

23 Para discapacitados físicos en general, se usa el término *wuntaqueia*.

suyo; el niño cae enfermo y puede llegar a morir. Un último ejemplo: *mancawa*, que son las distintas dolencias que aparecen en una familia tras producirse un fallecimiento en la casa, siendo provocadas por el espíritu del fallecido, razón por la cual es necesario realizar el ritual del *iphuko* descrito anteriormente.

Es interesante la distinción que se establece entre enfermedades que también pueden ser tratadas en el hospital y aquellas otras que no pueden ser curadas por la medicina de hospital. Por ejemplo, la enfermedad conocida como *supiani* solo puede ser tratada por *akhulukana*: sucede cuando un espíritu ataca a un niño y hace que resulte discapacitado física y mentalmente. Esto es aplicable a dolencias y enfermedades consideradas *no naturales* y cuya causa es la acción de espíritus.

Las personas *akhulukana* no solo intervienen para curar las enfermedades. Su rol va más allá que la de simples sanadoras, desempeñando una función de prevención tanto de problemas que pueden afectar a la salud como de otros problemas que no tienen que ver con las enfermedades.

Respecto a los primeros, la función preventiva contra la enfermedad, la lleva a cabo mediante la elaboración de amuletos o *ihirisi* (ver figura 3), particularmente eficaces en la prevención de la hechicería. El caso más habitual es el *mal de ojo* o la *palabra entre los dientes*, realizados por un individuo contra otro por envidia y que puede provocar la enfermedad y la muerte de una persona, daños que pueden ser evitados con el uso de estos *ihirisi*.

En cuanto a problemas que pueden afectar a las personas sin que tengan que ver con la enfermedad y que pueden ser objeto de prevención, podemos afirmar que son de dos tipos: robos y hechizos contra la propiedad. En primer lugar, los *akhulukana* pueden proteger las propiedades contra los robos, ya se trate de la casa, de los animales, de la cosecha o de cualquier otro bien. Lo hacen mediante amuletos o llevando a cabo cierto tipo de ritual. Cuando alguien tiene la tentación de robar en una casa protegida por la *nculukhana*, o roba una gallina, un cabrito, un saco de mandioca, etc., que también estén protegidos, el posible ladrón tendrá miedo de robar porque si lo hace puede volverse *maluco* o *uvahua* (loco) e incluso puede morir. Es la razón por la que resulta frecuente ver un lacito rojo en las patas de las gallinas que andan sueltas en algunos sitios: el lazo es el remedio tratado y facilitado por el curanderismo que sirve además de aviso a los posibles ladrones. En segundo lugar, los *akhulukana* pueden proteger las propiedades contra los hechizos; alguien puede desear, a través de estos, causar mal a otra persona dañando sus bienes, haciendo que su *machamba* de mandioca produzca poco o que los animales enfermen. También contra esto los *akhulukana* elaboran remedios de protección.

Esta amplia praxis de los *akhulukana* se completa con el rol desempeñado en ciertos rituales y con la función de represión de la hechicería.

Como especialista en rituales, ciertos curanderos varones son los maestros de ceremonia en el rito de iniciación masculina, durante el cual tiene lugar la circuncisión de los muchachos. Dicha función es desempeñada por un reducido número de curanderos, que se desplazan por las aldeas en ciertos momentos para llevar a cabo su cometido. En el caso de los ritos de iniciación femeninos, las especialistas son ciertas ancianas denominadas *mankosi*. Desconozco si hay *mankosi* que también sean curanderas; muy posiblemente sí, aunque desde luego no es una condición necesaria. En cambio, en otros rituales la especialista es una mujer curandera, en lugar de un curandero: es el caso del ritual del *ipuko* al que anteriormente hacíamos mención, consistente en expulsar de la casa al espíritu de una persona que ha fallecido y que puede provocar desgracias de todo tipo si permanece en la casa.

Por último, en relación con la función de represión de la hechicería, cuando ciertas autoridades locales y tradicionales consideran que el exceso de actividad de los hechiceros está causando serios problemas, se recurre a curanderos especialmente capaces y aptos para la identificación y represión de los mismos. No deja de ser una reedición del mito de los orígenes cuando los ancianos acudieron a los curanderos para que restableciesen el orden social combatiendo a los hechiceros, tal como mencionamos antes. Veamos a continuación un caso que ejemplifica bien esta función.

A LA CAZA DEL HECHICERO

Esta función represora resulta especialmente interesante por un par de cosas. Primero porque se repite lo que los antropólogos han visto por regiones del mundo muy diversas: la acusación de hechicería como forma de control social. En segundo lugar porque es un excelente ejemplo de cómo prácticas y creencias muy tradicionales y antiguas se reproducen adaptándose a contextos de modernización política, en este caso a un estado que adopta la forma de democracia parlamentaria de partidos políticos siguiendo los parámetros del modelo europeo. Durante mis estancias en Natuco y en las aldeas vecinas, solo en una ocasión tuve la oportunidad de observar la actuación de este tipo de curanderos ejerciendo tal función de represión. Fue en 2004. Ni antes de aquel año ni después tuve constancia de que se repitiese el despliegue que entonces se produjo; me fue señalado que tales actuaciones solo ocurrían cada cierto tiempo, pudiendo transcurrir muchos años antes de que volviesen a producirse.

¿Qué pasó en 2004 para que tuviese lugar una campaña promovida por los jefes políticos locales, con el fin de identificar y reprimir a los hechiceros? Es muy sencillo:

había elecciones y el partido Frelimo no parecía tenerlas todas consigo. Meses antes de las elecciones se desencadenó una persecución contra los hechiceros que, curiosamente, resultaban todos ser simpatizantes o miembros de Renamo, en una zona que hasta el momento había sido de dominio abrumador de Frelimo.

El caso es que, mediante una acción conjunta, las autoridades locales y tradicionales de las aldeas de la zona decidieron llamar a un grupo de curanderos muy populares, considerados especialmente expertos, dirigidos por un curandero jefe llamado Katepe. Se desplazaron desde Siriça, en la vecina provincia de Nampula. Formaban una cuadrilla de *akhulukana* que acostumbraban a acudir a lugares muy distantes de sus casas cuando sus servicios eran solicitados. Se trataba de un grupo de cinco curanderos, dos mujeres y tres hombres, acompañados también de algunos asistentes. A la cuadrilla itinerante se la conocía como los *akhulukana* de Siriça.

Katepe y su grupo estuvieron en Natuco, pero no tengo constancia de que finalmente actuasen en la aldea en la que estaba viviendo. Sí lo hicieron en la vecina aldea de Muinde, a unos cuatro kilómetros de Natuco. Fui invitado a participar como observador. Estuvieron durante una semana llevando a cabo una particular caza del hechicero, llegando a identificar alrededor de una docena de personas que fueron acusadas de hacer hechicería. Utilizando como instrumento la *muilla* (un rabo de animal al que se le otorgan funciones adivinatorias), espejos y otros objetos, fueron localizando a cada uno de los hechiceros en sus casas.

Desde un punto de vista *etic* podemos interpretar que lógicamente tal identificación no es inocente, dado que ellos no conocen quién es quién en la comunidad y podrían provocar la desafortunada situación de acusar a una persona que tuviese fuertes apoyos. Alguien tiene que señalarles quiénes son las personas *propicias*, papel que posiblemente desempeñaron las autoridades u otras personas intermediarias entre éstas y los curanderos. Es decir, la interpretación que hago es que previamente se señala con el dedo al hechicero que debe ser reprimido y el curandero se limita a satisfacer los deseos de su *cliente*.

Una vez realizado el paripé de identificar al sospechoso, se le somete a tortura para que confiese. El infeliz encausado no tarda en confesar cualquier cosa que desee el curandero, señalando como prueba física de su culpa el hechizo y el lugar en el que lo oculta. Basta una simple calabaza o vasija con agua para afirmar que eso es el hechizo. Al llegar la noche, se junta toda la aldea, incluyendo los niños, para asistir al lamentable espectáculo de la exposición pública del hechicero y de las pruebas *físicas* de sus hechizos. Es un momento de escarnio público, cargado de crueldad psicológica, de humillación radical. Al hechicero, que normalmente va a ser casi siempre un anciano,

se le obliga a bailar semidesnudo de forma grotesca delante de todos, provocando la mofa de la comunidad. Incluso por momentos se le hace danzar sobre brasas. Cuando este circo concluye, se somete al hechicero a una muerte simbólica: es enterrado vivo. Se le entierra superficialmente de forma que no llegue a sufrir asfixia, pero se le llega a cubrir de tierra. Permanecerá así el resto de la noche. Al alba será desenterrado. Simbólicamente ha muerto y resucitado; ha muerto como persona que hace el mal y resucita como malhechor que ha purgado su culpa. Pero en este proceso ritual todavía faltan dos detalles. Primero, el curandero le practica una pequeña incisión en el escroto e introduce una especie de pasta vegetal que se supone que es un medicamento tradicional contra la hechicería, de forma que si el hechicero vuelve a realizar hechizo dicha sustancia actuará matándolo.



Figura 4. Aldea de Muinde, actuación contra la hechicería a cargo de los curanderos de Siriça, junio de 2004. En la imagen aparecen tres de los curanderos participantes, una mujer y dos hombres, con sus atuendos de *akhulukana* y algunos de los instrumentos usados para localizar hechiceros y hechizos (ellos con rabo de animal o *muilla* y espejo y ella con calabaza). Con el torso desnudo aparece uno de los acusados de hechicería, llevando en la mano la vasija de barro en la que guardaba su hechizo según le obligaron a confesar.

Por último, todos sus bienes son incautados, se le despoja de todas sus posesiones que son repartidas una parte entre autoridades locales y tradicionales y otra parte entre los curanderos que han intervenido. Es decir, no deja de ser algo bastante lucrativo para

los acusadores porque, como vamos a ver a continuación, el acusado suele ser siempre una persona con más recursos y bienes que la media de las personas. Finalizado el proceso, el hechicero es libre de decidir si continúa viviendo en la comunidad o bien opta por abandonarla.

Después de que terminase la actuación de los curanderos de Siriça, me interesé por indagar el perfil de los acusados, intentando encontrar una pauta que arrojase luz para una explicación *etic*. En primer lugar encontré que todos eran hombres, lo cual reforzaba mi idea de que la hechicería era un fenómeno abrumadoramente vinculado a los hombres. Cada vez que pregunté por mujeres hechiceras, obtuve la misma respuesta: algunas hay. Pero nunca conseguí que los informantes concretasen y señalasen un solo caso de mujer que fuese realmente hechicera. Sí se señalan casos de algunas mujeres que, igual que los hombres, utilizaban hechizos facilitados por hechiceros, pero no elaborados por ellas.

En segundo lugar, en este perfil del acusado de hechicería, resultó que todos los encausados eran personas ancianas o al menos personas ya mayores. En tercer lugar presentaban un común denominador: eran miembros o al menos sospechosos de ser simpatizantes de Renamo y estábamos en un año electoral. En cuarto lugar eran personas que llevaban una vida más próspera de lo habitual en una comunidad campesina, personas que tenían más bienes que la mayoría, es decir, la vida les sonreía a nivel material. En quinto lugar, eran personas no especialmente queridas en la comunidad, que generaban envidia y cuya ambición era criticada, además de ser muy poco dadas a *repartir*²⁴. Por último, completando este perfil, tenemos lo que en mi opinión es el factor decisivo: eran personas que o bien estaban solas o bien venían de fuera o apenas tenían un respaldo familiar detrás, es decir, estaban en una posición de debilidad respecto a la comunidad.

Después de ver este perfil, todo indica que se cumple una vez más lo que tantas veces ha señalado la Antropología: las acusaciones de hechicería en muchos sitios son una forma de control social, un método para librarse de individuos considerados incómodos para la comunidad y el orden social. Ahora bien, esto no será factible si el individuo tiene detrás un linaje fuerte, una familia fuerte y extensa, ya que en ese caso ésta se verá implicada y tomará parte en el conflicto, dando lugar a una situación que nadie desea. Por eso ninguno de los encausados en la aldea de Muinde tenía la protección de una familia amplia detrás; todo lo contrario, o incluso estaban solos en algunos casos.

24 Tener lo que socialmente se considere *riqueza*, solo resulta aceptable en una comunidad campesina como la de Natuco, cuando aquel que la posee acepta cierta redistribución, que puede llegar a producirse por vías muy indirectas. Es también una forma de aplacar la envidia y de evitar rechazo social.

Este caso que he descrito de represión de la hechicería, posiblemente tenga sus parecidos en muchas otras regiones del mundo. Pero presenta una nota de especial interés: es un ejemplo de cómo las prácticas tradicionales son dinámicas, sujetas a procesos de cambio en los cuales el *software* que da sentido a la tradición permanece aun cambiando lo demás, dando lugar a adaptaciones a procesos de modernización política, económica y social. Es la muda de la piel de la tradición para seguir siendo tradición. Con licencia quizás un tanto hiperbólica, podríamos decir que nada hay más dinámico que la tradición.

INSTITUCIONALIZACIÓN Y REGULACIÓN OFICIAL DEL CURANDERISMO: AMETRAMO

En septiembre de 1992 tuvo lugar la creación de la Ametramo, *Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique* (Acçolini, 2016). Supuso la regulación gubernamental de la práctica del curanderismo. En teoría ningún curandero, hombre o mujer, que no pertenezca a la asociación puede ejercer como tal, aunque esto en la práctica social es papel mojado.

Dicha institucionalización supuso un giro político en relación con el curanderismo. Desde la independencia del país en 1975 y en aras de la *modernización*, el Frelimo trató de acabar con todas aquellas prácticas tradicionales calificadas de superstición, oscurantismo e ignorancia frente a la Ciencia. El éxito fue muy escaso. Incluso los altos cargos políticos y militares del Frelimo nunca dejaron de recurrir a los servicios del curanderismo, aunque fuese a escondidas. Por otra parte, la confrontación planteada por el Frelimo contra las creencias y las autoridades tradicionales se volvió en su contra, restándole apoyos entre la población que resultaron decisivos en la contienda bélica; por el contrario, Renamo, que respaldaba ampliamente estas tradiciones, las usó a su favor para ganar apoyos en las poblaciones.

La lógica política que hay detrás de la regulación de la profesión, tiene su cierto fundamento. Cuando no es posible eliminar una realidad social, siempre queda la estrategia de encauzarla, que es lo que se ha hecho. Por un lado, la inexistencia de personal médico y de enfermería en la mayor parte del territorio, hace que el único recurso asistencial al alcance de la mayoría de la población sean los *akhulukana*. Por otra parte, con la regulación se buscaba poner fin a ciertas prácticas del curanderismo que resultan nocivas para la salud, dejando aquellas otras que son simples placebos pero que no resultan nocivos o que incluso pueden ser eficaces como remedios para ciertas enfermedades y dolencias. Finalmente, con la regulación, el gobierno conseguía el apoyo de un aliado (la

membresía de Ametramo) en todos los rincones del país, para llevar a cabo cierto tipo de campañas de información y sensibilización relacionadas con la salud pública.

CURANDERISMO, HECHICERÍA Y GÉNERO

Matices aparte como los que luego plantearé en relación con la posibilidad de que existan vasos comunicantes entre curanderismo y hechicería, al contrastar las figuras del *nkhiri* y del *nculukhano* sobresale con nitidez un dato. Mientras que la hechicería es un fenómeno abrumadoramente masculino, el curanderismo viene asociado en gran parte —que no exclusivamente— a las mujeres.

Es importante que distingamos entre ser hechicero (lo que supone capacidad y conocimiento para elaborar *ehanca*, hechizo) y obtener hechizos de un *nkhiri* para utilizarlos. Si atendemos a la rumorología, esto último puede darse tanto en hombres como en mujeres. Pero, como antes dije, durante las largas temporadas que pasé en la zona de estudio a lo largo de cuatro años, no llegué a conocer casos de mujeres que fuesen acusadas de ser hechiceras, ni en Natuco ni en el resto de las aldeas del área; de existir mujeres hechiceras, estoy convencido de que se trata de algo excepcional. Insisto en que esto no implica que las mujeres no recurran —igual que los hombres— a los servicios de un *nkhiri*, pero es diferente obtener y usar un hechizo elaborado por otra persona que saber elaborarlo: en sentido estricto, solo esto último convierte a alguien en *nkhiri*.

Por el contrario, entre las personas que practican el curanderismo lo que se aprecia es que mayoritariamente son mujeres. En 2006 realicé mi propio censo de *akhulukana*, ya que en la lista oficial de Ametramo solo figuraban aquellos que pagaban la cuota de ingreso y las anualidades, lo que hacía que muchas personas *akhulukana* quedasen fuera al tratarse de una cantidad de dinero muy gravosa para una familia campesina. De las 66 personas curanderas que registré en Natuco, 47 eran mujeres (71%) y 19 eran hombres (29%) son hombres. Ahora bien, esta relación curanderismo-género se hace todavía más visible si distinguimos entre curanderos con *majini* y sin *majini*. En su vertiente más tradicional y extendida, como ya hemos visto, las personas *akhulukana* están vinculadas a un *jini* o a más de uno, que sería la fuente principal de su conocimiento, aunque pueda desarrollar otros conocimientos por experimentación o por aprendizaje de otras personas. Pero existe una minoría pequeña de *akhulukana* que carecen de *jini*. Socialmente, con matices como luego veremos, se les reconoce también como curanderos. Las 47 mujeres que tengo registradas como *akhulukana* en mis cuadernos de campo, todas ellas tienen *jini*. Por el contrario, de los 19 *akhulukana* varones, únicamente 9 de ellos tienen algún tipo de *jini*. Si tenemos en cuenta esta variable, podemos afirmar que el curanderismo más tradicional en Natuco es un fenómeno social y cultural abrumadora-

mente femenino: únicamente el 14% de los *akhulukana* con *jini* son hombres, mientras que el 86% son mujeres²⁵.

¿ES TAN RÍGIDA COMO PARECE LA DELIMITACIÓN ENTRE CURANDERISMO Y HECHICERÍA?

Aunque culturalmente es manifiesta la oposición estructural entre curanderismo y hechicería, en la línea de demarcación entre lo uno y lo otro considero, pese a todo, que hay puntos en los que aparece una cierta ambigüedad. En esos puntos de la línea, la delimitación toma un matiz de permeabilidad y la diferencia parece difuminarse. En otras palabras, es posible que exista un núcleo particular en la praxis social en el que la figura del *nculukhana* no se distingue de forma tan severa de la figura del *nkhiri*. Veamos en qué fundamento esa idea.

Aunque hablar de hechicería con informantes resulta un tema delicado, resulta fácil encontrarse con rumores, habladurías, comentarios... expresados en privado, acerca de personas que siendo curanderas caen bajo la sospecha de recurrir también a la hechicería, lo que a priori parece una contradicción por todo lo que hemos dicho hasta ahora.

Los casos concretos que llegué a identificar de *akhulukana* sobre los que circulaban rumores de ser hechiceros, no fueron demasiados. En concreto llegué a registrar hasta siete casos, aunque es cierto que tampoco realicé una búsqueda sistemática. El común denominador de estos casos, en primer lugar, es que eran todos *akhulukana* varones, lo que refuerza la idea de que la condición de hechicero -no el uso de hechizos en sí- es abrumadoramente masculina. En segundo lugar, es que los siete casos registrados se correspondían con *akhulukana* sin *jini*, es decir, sin vinculación con los espíritus. Tengamos en cuenta que mi lista de curanderos varones sin *jini* era de nueve personas; si las sospechas recaían sobre siete, eso significa que solo se libraban dos. Este tipo de curanderos, en palabras de una informante, «son como los médicos de hospital, que saben curar pero no tienen *majini*». Su conocimiento es aprendido, lo mismo que ocurre en el caso de los hechiceros. En otras palabras, parece que no tener *majini* y ejercer de curandero, propicia el rumor de hechicería. También es una forma de cuestionar que sean verdaderos

25 Por razones de espacio no voy a entrar en otro tema que considero muy relevante para entender la relación curanderismo-género, pero lo apunto como nota. Las historias de vida realizadas a las curanderas, estuvieron muy focalizadas en los períodos en los cuales manifiestan que empezaron a ser *atacadas por majini* y en las etapas posteriores previas a su transformación en *akhulukana*. El análisis de estas historias de vida permite plantear una hipótesis que desde entonces mantengo: el curanderismo constituye una sutil estrategia femenina de empoderamiento y protección en momentos de crisis/amenaza/debilidad/marginalidad/riesgo de exclusión... para la mujer.

akhulukana aunque reciban ese nombre. La verdadera demarcación entre curanderismo y hechicería estaría, pues, en la fuente del conocimiento y poder. En un polo, en el caso del *nkhiri* y del *nculukhana* sin *majini*, esta fuente es exclusivamente el conocimiento adquirido, bien por experimentación o bien por transmisión de alguien que ejerza de maestro, sin relación con el microcosmos de los *majini*; saber hacer magia, se deriva de este saber aprendido. En el otro polo, los *majini* son la fuente del conocimiento y poder que ostenta la persona *nculukhana* en el sentido más estricto. No obstante, en la práctica esto es más complicado de lo que parece, ya que hay *akhulukana* con *majini*, que combinan el conocimiento transmitido por sus espíritus con el conocimiento aprendido: también aquí la demarcación se vuelve porosa.

A estos últimos *akhulukana* con *majini* que combinan ambas fuentes de conocimiento, de forma genérica y muy ambigua socialmente se les atribuye capacidad potencial para hacer hechicería. Cuando planteamos abiertamente esta cuestión con informantes —si el curandero puede causar daño si fuese su voluntad—, a menudo nos encontramos con un dicho como respuesta: «el que sabe sanar, también sabe matar», lo que equivale a reconocer esa capacidad potencial.

Un último aspecto que difumina la demarcación estricta entre curanderismo y hechicería, tiene que ver con el tipo de remedios que un pequeño sector de curanderos (pocos) son capaces de elaborar para obtener ciertas ventajas personales igual que un hechicero puede hacer, solo que únicamente en este último caso se hablará de *hechizo* aunque sea lo mismo. Por ejemplo, «medicamentos» para enamorar a otra persona o para que un hombre tenga fuerza sexual, o remedios contra el llamado *isihiri*²⁶.

Así pues, es correcto hablar de oposición estructural entre curanderismo y hechicería, pero siempre teniendo en cuenta estos matices que permiten pensar en una cierta ambivalencia en ciertos casos²⁷.

26 *Isihiri* genéricamente significa algo malo que se desea o no se desea que ocurra. Por extensión, *isihiri* es también el remedio que elabora el curandero para que ocurra o no ocurra tal suceso. Por ejemplo, si alguien va a ser llevado al tribunal, hace *isihiri* y la causa se demorará permanentemente y nunca se resolverá. Si alguien quiere que el vecino no vaya a la *machamba* para provocarle un daño consistente en que no la trabaje, también puede hacer *isihiri*. Lo más paradójico es que *isihiri* es hechizo, aunque el remedio lo facilite un curandero.

27 Uno de mis informantes claves, Saïde Nemoto, un hombre de 56 años, curandero sin *majini* y además imán (aunque ellos hablan de *jefe*) de la mezquita del *islam tradicional*, facilitó un relato de su conversión en *nculukhana* que reúne detalles de interés. Aprendió ya mayor, a los 35 años. Su *ahaalu* (hermano de la madre) fue quien le enseñó, siendo ya anciano y llegado el momento de transmitir su conocimiento

EL PROCESO DE CONVERSIÓN DE LA PERSONA ATACADA EN *NCULUKHANA*

Centrándonos en el curanderismo con *jini* —que es la mayoría—, ¿cómo se convierte una persona en *nculukhana*? Dado que la fuente de su conocimiento son los espíritus, ¿cómo es la conexión y en qué momento se produce? ¿Cómo es el proceso?

Dos aclaraciones previas. En primer lugar, cualquier *nculukhana* puede tener simultáneamente más de un espíritu. Realmente son raros los casos de *akhulukana* con un solo *jini*; por lo general, suelen tener tres o cuatro *majini* o incluso más. Cuantos más *majini* tenga la persona *nculukhana*, mayor será su poder. En segundo lugar, la expresión *tener jini* o *majini* implica la idea de casamiento. Se trata de una posesión en las dos direcciones: la curandera o curandero *tiene* espíritu, pero éste también tiene a la persona que sea *nculukhana*. No es casual que la relación se identifique como una forma de matrimonio, de la cual derivan obligaciones y expectativas por ambas partes. Este particular matrimonio no resulta inconveniente para que los *akhulukana* estén también casados con personas de carne y hueso.

El proceso se inicia con un *ataque*. La palabra comúnmente utilizada es que el espíritu *ataca* en un momento dado a la persona. Supone una semántica asociada a agresión, a causar daño, a provocar un mal. Puede ser un daño provocado a la persona que luego será curandera, pero también a miembros de su familia o a los animales y cosechas de la casa. La persona —o miembros de su familia— cae enferma pudiendo llegar a morir —en muchos casos se produce la muerte de familiares—, aparentemente sin motivo. Los animales pueden morir. Los campos de cultivo pueden convertirse en infértiles. La mala suerte se hace cotidiana. Así describía el proceso una informante, Laura Haque, que tenía tres *majini*; el primero que la *atacó* fue *Nivaruo*, un *jini* muy peligroso porque acostumbra a matar con facilidad. Ocurrió en su pubertad, poco antes de la primera menstruación:

Enfermé y la curandera dijo que era por culpa de *jini* pero la familia no la creyó. Seguía enferma y el *jini* apareció una noche y enloquecí y desaparecí en el mato varios días. Volvieron a llamar a la curandera y al hacer un nuevo *ihako* aparecí y entonces la familia acreditó en la curandera y me comprometieron con el *jini* para hacer casamiento con él. Pero como no había pasado los ritos de iniciación, mi familia le dijo a la curandera que

a un heredero (la herencia transmitida por vía matrilineal). Según él, tanto el curandero con *jini* como el que no tiene *jini*, también saber hacer hechizo, aunque considera que hacer hechicería siendo curandero provoca la muerte. Al comienzo de su aprendizaje, su maestro le hizo saber que había «dos ramas» del saber secreto, curanderismo y hechicería, y que tenía que escoger cuál quería aprender, dado que su *ahaalu* tenía conocimiento de ambas. Este ejemplo pone de manifiesto esa cierta porosidad a la que me refiero.

le pidiera al *jini* que esperase a que yo pasara los ritos para comprometernos. Después de pasar los ritos, la curandera hizo otro *ihako* y me entregué al *jini* para el resto de mi vida.

El relato resulta arquetípico²⁸. En tales circunstancias resulta obvio que la persona tiene un problema de salud y que ha de recurrir a los servicios de la *nculukhana*. Ésta, mediante oráculos o información transmitida por su espíritu a través de un *ihako* (ritual para provocar la presencia y manifestación del *jini*), descubre si el mal que aqueja a la persona tiene remedio mediante medicamentos tradicionales o si se trata de algo mucho más grave provocado por el ataque de un espíritu.

Habitualmente cuando se produce este tipo de ataques por parte de un *jini*, constituyen la forma en la que éste trata de llamar la atención y de manifestar su voluntad de unirse a la persona atacada, de *casarse* con ella. Sus ataques no solo no cesarán en tanto la persona no acceda a sus pretensiones, sino que irán a más y cada vez resultarán más graves, hasta provocar la muerte.

Los casos que llegué a investigar a fondo, permiten afirmar que existe una tendencia a la transmisión hereditaria del *jini*: la madre, alguna hermana de la madre o bien otras mujeres de la familia, ya tenían ese *jini* y, tras la muerte, el espíritu buscará una joven del mismo *nihimu* en sustitución de la fallecida. Pero puede también darse el caso de que un mismo *jini* ataque a dos mujeres de la misma familia simultáneamente.

Identificada la causa del *ataque*, el trabajo de la curandera consiste ahora en averiguar más cosas sobre el *jini* que lo ha provocado. Qué le gusta, cómo se llama, cómo es...

Tal como apunté en un apartado anterior, los *majini* también tiene una apariencia determinada y muestran virtudes, vicios y defectos como los humanos. Todos estos rasgos deben ser conocidos por la curandera que trata a la persona atacada, ya que si se va a vincular con el *jini*, a casarse con él, debe conocer sus necesidades y su carácter.

Una vez que la *nculukhana* ha identificado al *jini*, lo que quiere y lo que necesita, llegados a esta fase del proceso y en un nuevo *ihako*, la persona *atacada* completará su vinculación con el *jini* construyendo una casa para él en el quintal de su propia casa, llamada en portugués *casa de diabo*²⁹ e *ikuitti* en lengua makhuwa.

28 Nótese que, no habiendo pasado el rito de iniciación que tiene lugar tras la primera menstruación, la muchacha no puede todavía contraer matrimonio según las normas amakhuwa, de ahí que la maestra *nculukhana* le pida al *jini* atacante que espere a *comprometerse*.

29 Los amakhuwa cuando hablan en portugués utilizan este término de *casa de diabo* (casa de diablo), término que expresa el significado que los misioneros y colonizadores portugueses le daban a este tipo

Cada *jini* tiene preferencias por un tipo de casa: pequeña, grande, circular, de planta cuadrada... En esa casa vivirá el *jini*, unido a la persona que atacó, la cual como esposa deberá cuidarlo y proporcionarle alimento, bebida, tabaco... y en algún caso sexo. Hay *majini* especialmente glotonos y hay que darles de comer a menudo; esta ofrenda de comida se denomina *issakuati*. Otros tienen afición a la bebida y la *nculukhana* deberá procurar que siempre tenga *nipa*³⁰ en su *ikuitti*. Los hay fumadores, con lo cual siempre deberá disponer de tabaco en su *casa* de *jini*. Y otros... destacan por ser especialmente libidinosos; dejo a la imaginación del lector lo que acontece en tales casos. En tanto el *jini* esté satisfecho con los cuidados dispensados por su esposa, no provocará daño y la ayudará en su actividad como curandera. Si ésta deja de cuidarlo, el *jini* podría volver a atacarla.

Completado el proceso, la persona se convierte en una nueva *nculukhana*. Sus oráculos y rituales de *ihako* tendrán lugar, normalmente, en el *ikuitti*, aunque la ceremonia de invocación puede ser realizada en otros lugares. También es frecuente que se realicen rituales en el *mato*, en el lugar considerado original del *jini*.

Sobre el casamiento de la persona que se convertirá en *nculukhana* con el *jini*, los relatos de los informantes no dejan lugar a dudas: «hice casamiento con el *jini*», «el *iotto* vio que tenía que casarse con la nieta», «cuando ataca el *jini* decimos que ahí casó con el *jini*, que hicieron *utelia*» (*utelia* es casar, casamiento, hacer casamiento; es el mismo término que siempre usan para referirse a la vinculación con un *jini*). Así lo relata una informante, Tina Lourenço:

Estaba muy enferma y ninguna curandera conseguía curarme. Entonces fui a una que tenía *iotto*. La curandera hizo *ihako* y entonces apareció *iotto* y habló: «soy yo, que quiero casar con ella; el día en el que venga, seré el dueño propio [de ella]; aquí me manifiesto para que ustedes me vean ahora, pero cuando vuelva seré su dueño, tocarán la enreja [instrumento musical ritual], llevará estas hojas, debes preparar este tipo de comida que es la que necesito comer (...). Cuando hicimos todo esto entonces él [el *iotto*] se sentó y quedó casado totalmente conmigo. Al hacer todo eso hicimos casamiento. Fue a casa de mi *ahaalu* [el hermano de la madre es el que tiene que autorizar el matrimonio de las hijas e hijas de las hermanas], se sentaron y fue aceptado [por el *ahaalu*].

Si la persona atacada es mujer, el *jini* siempre es masculino. Pero si el que sufre el ataque es un hombre, el *jini* con el que ha de casarse es femenino. Intalahane Amisse, un

de construcciones y que conlleva un corrimiento semántico y un sesgo de interpretación.

30 La *nipa* es un aguardiente tradicional muy fuerte, de más 70 grados.

informante curandero que ya tenía los *majini Atikinihá, Nsepe y Banderane*, así describe la secuencia del cuarto *jini* con el que casó, de nombre *Charifo*:

No apareció en un *ihako* sino que se manifestó en sueños, en el día de Idi Ifidri [último día del Ramadán]. En el sueño estaba en un lugar muy bonito, con un jardín muy bonito y una bonita casa. Apareció una mujer muy bella y me dijo: «vamos allí donde está aquella estera grande» y nos tumbamos sobre ella y entonces me dijo: «amigo, ¿sabe?... a partir de este momento yo soy su esposa»³¹. Le dije: «está bien, acepto» y en ese momento desperté. Al día siguiente, al regresar de la mezquita, sentí que alguien me agarraba y me di cuenta de que era Charifo. Desde ese momento nunca me abandonó.

Veamos tres ejemplos gráficos (figuras 5, 6 y 7) de estas construcciones denominadas *ikuitti*. Como se aprecia, la forma puede variar mucho. Para la descripción remito a los pies de foto.



Figura 5: representa lo que sería la versión más minimalista de un *ikuitti*.

31 Textualmente: «*Uukhuma Nna Vá Ka Muaraá*». *Uukhuma* es un adverbio de tiempo que significa «a partir de». *Nna Vá*: este momento o instante. *Ka*: primera persona del verbo ser. *Muaraá*: (su) esposa.



Figura 6: representa una forma más compleja que reproduce la morfología de una mezquita tradicional, incluyendo el clásico *mihrab* de las mezquitas; este ábside es el lugar concreto que ocupa el *jini*.



Figura 7: interior de otro *ikuitti* distinto, de la misma tipología que el anterior. Apréciase la vasija, tapada con un plato, en la que se deposita comida para el *jini* y el pilar central denominado *nrima*, donde la curandera realiza sus oraciones e invocaciones; también se aprecia el ábside que reproduce la forma del *mihrab*.

A MODO DE CIERRE

Curanderismo y hechicería forman parte del núcleo central de la cosmovisión makhuwa. Su comprensión es una puerta abierta para entender ésta. Apuntan a un cuerpo creencial omnipresente en todos los aspectos de la vida de los hombres y mujeres amakhuwa. Aparentemente son dos realidades estructuralmente diferenciadas, pero desde una perspectiva minuciosa podemos encontrar dimensiones concretas que apuntan a una cierta permeabilidad o porosidad en la línea de demarcación entre ambas.

Este cuerpo de creencias tiene su origen en la religión animista tradicional makhuwa, previa al islam. Por tanto tenemos un caso de sincretismo. Pero hablar de sincretismo implica que nos estamos refiriendo a formaciones creenciales y prácticas religiosas que entran en interacción (en este caso, animismo e islam). A menudo olvidamos que esta interacción en los fenómenos de sincretismo, rara vez resulta simétrica y que la asimetría suele ser más frecuente que lo contrario. Y en esta conexión asimétrica, en el caso de los amakhuwa de la costa, el polo creencial tradicional domina sobre el componente islámico; adaptó y reajustó lo *nuevo* a lo que existía previamente. De hecho, la tradición fagocitó lo que había llegado con *los hombres de la playa*.

El tiempo durante el cual viví con los campesinos amakhuwa de Natuco y de las aldeas vecinas, sin duda supuso la experiencia más intensa de toda mi vida. Pese a que por entonces ya era Doctor en Antropología, siento que fue allí donde realmente me convertí en antropólogo de verdad. Y fue viviendo con ellos cuando por fin pude entender, en toda su extensión, el verdadero sentido de las palabras del poeta y académico senegalés Léopold Sédar Senghor: «En África no hay fronteras, ni siquiera entre la vida y la muerte».

BIBLIOGRAFÍA

- ACÇOLINI, G. y TEIXEIRA SÁ JÚNIOR, M. de (2016): «Tradição - Modernidade: a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo)», *Mediações Revista de Ciências Sociais* 21(2): 49.
- AMETRAMO (2005): «Orientações os corpos diretivos para o cumprimento do programa 2005-06». Documento de uso interno. Maputo.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976) (1937): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona.
- FOSTER, G. M. 1976: *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo de cambios*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GEFFRAY, C. (2000) (1990): *Nem pai, nem mãe: Crítica do parentesco, o caso macua*. Editorial Caminho.
- HONWANA, A. M. (2002): *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Promédia
- LERMA MARTÍNEZ, F. (1998): *El pueblo Macúa y su cultura*. Universidad Católica de San Antonio. Murcia, 1998.
- MEDEIROS, E. da C. (1997): *História de Cabo Delgado e do Niassa (C. 1836-1929)*. Maputo, Central Impressora.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2004): «Las ideas y las creencias. Las religiones y sus liturgias», en *Catálogo. Museo Etnográfico. Castilla y León*. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 20-25.

PENSAR LA
TRADICIÓN

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

IV. ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y PATRIMONIO

LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOBRE Y DESDE AMÉRICA LATINA*

THE CONSTRUCTION OF IMAGERIES ABOUT LATIN AMERICA

Isidoro Moreno

Universidad de Sevilla

Para mi buen amigo José Luis Alonso Ponga, en el interés compartido por América Latina y por la deconstrucción de imaginarios que mixtifican las realidades culturales y sociales a ambos lados del Atlántico.

RESUMEN

La que hoy conocemos como América Latina (en realidad América Indoafrolatina) ha sido referencia de imaginarios desde Europa, poco coincidentes con la realidad, a partir del momento mismo de su «descubrimiento». A su vez, sobre todo desde la independencia de la mayoría de sus países se construyó en estos, por la élite política e intelectual, un imaginario sobre sí misma para distinguirse de la América del Norte: el que generó la idea de una América Latina. También, desde perspectivas principalmente conservadoras, surgió el imaginario de España como «madre patria». Un imaginario que encajaba con el creado por el nacionalismo de estado español, principalmente para consumo interno contra los nacionalismos periféricos, sobre América (Hispanoamérica) como «empresa civilizadora de España». En las últimas décadas han entrado en crisis esos imaginarios por la dura experiencia migratoria de cientos de miles de latinoamericanos al estado español y por el neocolonialismo económico que practica Europa, y especialmente España, en el subcontinente.

PALABRAS CLAVE: identidades colectivas, imaginarios, América Latina, nacionalismo español, globalización.

* Una primera versión de este texto fue presentada por el autor en sesión plenaria del 56º Congreso Internacional de Americanistas, Salamanca 2017.

ABSTRACT

What we know today as Latin America (actually Indo-Afro-Latin America) has been a reference of imaginary from Europe, little coincident with reality, from of the moment of its «discovery». In turn, especially since Independence of most of their countries was built in these, by the political and intellectual elite, an imaginary about itself to distinguish itself from North America: the one that generated the idea of a Latin America. Also, from mainly conservative perspectives, the imaginary of Spain as «mother country» emerged. An imaginary that fit with the one created by the nationalism of the Spanish state, mainly for internal consumption against peripheral nationalisms, on America (Latin America) as «mission civilizer of Spain». In recent decades, these imaginations have entered into crisis for the hard migratory experience of hundreds of thousands of Latin Americans to the Spanish state and for the economic neocolonialism practiced by Europe, and especially Spain, on the subcontinent.

KEY WORDS: collective identities, imaginary, Latin America, Spanish nationalism, globalization.

1. LA CONFORMACIÓN DE LA AMÉRICA INDO-AFRO-LATINA

La que hoy denominamos América Latina, y yo prefiero llamar América Indo-Afro-Latina por razones de justicia histórica y de realidad étnica y cultural, no es ni básicamente una prolongación de Europa –como sí lo es, básicamente, Norteamérica de la Europa centro y noroccidental–, ni un continente con una civilización totalmente ajena a la europea. Se trata de un caso único en que coexisten, a veces fuertemente separados y a veces muy imbricados, elementos de las culturas autóctonas, expresiones culturales africanas resultado del gigantesco trasvase poblacional que supuso la trata de esclavos, y componentes europeos trasplantados o recreados durante la presencia colonial, sobre todo de raíz española y portuguesa, y por las posteriores migraciones, sobre todo de la Europa mediterránea, pero también asiática, en los siglos XIX y XX.

El mundo colonial americano bajo las monarquías ibéricas –que abarca la casi totalidad del territorio de la actual América Indoafrolatina– fue un mundo pluriétnico, multicultural, en el cual el principal eje de la estructuración social fue la racialización de las desigualdades sociales, económicas y simbólicas, constituyendo sus sociedades lo que ha llegado a denominarse *pigmentocracias*. Los valores pre-modernos que llevaron al «nuevo» continente la mayoría de los conquistadores y sucesivos pobladores castellanos, durante los siglos XVI y XVII, hacían énfasis en la inferioridad de los «otros» no cristianos –que, en la península, en la Baja Edad Media, eran, sobre todo, los *moros* y judíos y son allí indios y negros esclavos–, catalogados todos ellos como racial y/o moralmente infe-

riores. Nociones como las de «hidalguía» o la «limpieza de sangre», para demostrar la no procedencia de judeoconversos o de otros grupos igualmente estigmatizados, estuvieron también presentes. Dada la muy desequilibrada proporción de sexos en la población *blanca* –aunque, en realidad, los ibéricos invasores y colonizadores estaban genética y culturalmente muy mestizados– y la falta de prejuicios que obstaculizaran las relaciones utilitariamente sexuales entre varones blancos y mujeres indias o negras, el mestizaje biológico fue el resultado casi nunca buscado pero real. No fue posible, salvo para la restringida nueva «aristocracia» del aparato político y administrativo virreynal, mantener separadas espacial ni sexualmente la «república de los españoles» y la «república de los indios». Al añadirse el componente negro¹, se multiplicaron las mezclas entre las tres «razas», lo que no quiere decir, en modo alguno, que la cultura generalizada fuera realmente mestiza, como la historiografía hispanista conservadora se empeña en afirmar, sin más matices. Se produjeron, sin duda, hibridaciones y sincretismos culturales y alguna incorporación excepcional de no blancos al estrato social alto, pero, en su conjunto, la sociedad estaba rígidamente jerarquizada, estableciéndose un a modo de «racismo graduado», según la pigmentación y el grado de «ladinización» o pérdida de elementos culturales propios, más que de incorporación a la cultura dominante.

En el siglo XVIII estaba establecida socialmente, e incluso legalmente a varios efectos, una «sociedad de castas» en la que los lugares más bajos fueron ocupados por la población negra, al principio toda ella esclava y luego parcialmente libre pero siempre estigmatizada, y por las mezclas entre negros e indios. La definición del estatus social de cada persona, e incluso su propia definición «biológica», fue reflejada en varias colecciones de pinturas que en la segunda mitad de dicho siglo se realizaron en México y Perú. Como estudié hace ya muchos años, se elaboraron unas categorías taxonómicas inspiradas en las categorías de Linneo para las especies vegetales y animales, basadas supuestamente en la realidad biológica, según los porcentajes de «sangres» de cada tipo de mestizo, pero que definían realmente la posición en la escala social. La terminología era muy precisa, y se repite en las diversas colecciones de cuadros, en todos aquellos casos en que había algún ancestro español, «blanco», mientras es poco estable en los otros casos. A la tercera o, en alguna colección, a la cuarta generación de sucesivos matrimonios o cruzamientos de «blanqueamiento», cuando una persona tenía ya solamente un ancestro indio tres o cuatro generaciones atrás, se le aplicaba ya la categoría de «español», pero si ese ancestro era negro –una bisabuela negra– a la cuarta generación surgía un «torna atrás» con la piel totalmente diferente a ambos progenitores, completamente

1 Realmente, las categorías de «negros» y de «indios» fueron creadas por los «blancos» para despojar de sus identidades étnicas específicas a las poblaciones dominadas autóctonas y a los esclavos africanos. (Ver Moreno, 1999 a).

negra. La supuesta biología funciona como metáfora social, expresando la imposibilidad de suprimir el estigma originario de la esclavitud, su marca en el cuerpo².

2. AMÉRICA COMO ACTIVADORA DEL PENSAMIENTO EUROPEO

La importancia de América para Europa no se redujo a las muy importantes repercusiones en los ámbitos económico, social y político, sino que tuvo también una influencia destacada en el plano intelectual. Con el surgimiento del Nuevo Mundo aparece en el imaginario europeo el «otro externo», el «otro» no previsto, el «otro» para el que no son válidas las respuestas y seguridades religioso-filosóficas elaboradas para los «otros internos» del mundo mediterráneo: el «otro» árabe-islámico, el «otro» judío y el «otro» negro. Los dos primeros, opuestos e incluso enemigos del «nosotros» cristiano y necesarios para la propia definición, por contraste, de este, y el tercero exponente de la humanidad salvaje o bárbara destinada «por naturaleza» al trabajo esclavizado.

La aparición del «otro externo», de las poblaciones del continente desconocido, no previsto, del «indio», supone el surgimiento, o al menos la cristalización, del pensamiento europeo moderno, ya que no es posible pretender entenderlo desde las categorías de hereje, infiel y otras existentes para etiquetar a los diferentes «otros». Esto fue lo que provocó el debate intelectual, primero sobre su pertenencia o no a la humanidad, definida por la presencia del alma, y luego sobre la legitimidad o no de esclavizarlo. La discusión en torno a la «guerra justa», al derecho internacional y a los propios derechos humanos no se hubiera dado, o habría tenido que esperar más tiempo, sin la insospechada aparición de *América*. Personajes fundamentales para Europa, como Las Casas, Francisco de Vitoria o el propio Rousseau, no hubieran existido sin ella (Moreno, 1978).

3. EL EUROPEÍSMO DE LAS ÉLITES CRIOLLAS EN LAS REPÚBLICAS LATINOAMERICANAS

Una vez constituidas las repúblicas latinoamericanas, e incluso desde antes de la independencia política, las élites socioeconómicas e intelectuales criollas adoptaron una autoidentificación europea. A pesar de la evidente pluriétnicidad y del multiculturalismo

2 En todas las series los siete primeros cuadros reproducen la terminología siguiente: «De Español India, *Mestizo*»; «de Español y Mestiza, *Castizo*»; «de Español y Castiza, *Español*»; «de Español y Negra, *Mulato*»; «de Español y Mulata, *Morisco*»; «de Español y Morisca, *Albino*»; «de Español y Albina, *Torna atrás*». Para las sucesivas mezclas entre negros e indias, los nombres no son hijos: *lobo*, *cambujo*, *zambaigo*, *albarazado*, *tente en el aire*... El «regreso a indio» desde un mestizo (por cruzamiento con una india) es denominado «coyote» o «cholo» y el «regreso a negro» (de padre negro y madre mulata) «zambo». (Moreno, 1969 y 1973).

de sus sociedades, los «libertadores» –quienes ocuparon los nuevos puestos de poder y la minoría intelectual–, con muy pocas excepciones, construyen un imaginario ilusorio en el que la antes América colonial, sobre todo la española, es considerada como una prolongación de Europa. Expresiones como «madre patria» con referencia a España, y luego términos como Hispanoamérica, Iberoamérica e incluso América Latina, no son sino reflejos verbalizados de esa idea, tenida como real o al menos como objetivo a conseguir. No importa que la mayoría de la población pertenezca a diversas etnias indígenas, sea mestiza o ladina, hable o no la lengua «nacional», es decir el español en la mayoría de los casos, ni que quienes se declaran criollos, es decir, americanos «europeos», tengan rasgos físicos e incluso características culturales de indudable origen amerindio o africano: la clase dominante y, sobre todo, los intelectuales se consideran a sí mismos, en la mayoría de los casos, hijos de Europa y del pensamiento ilustrado, o sea «blancos». Por ello construyen institucionalmente las nuevas repúblicas respondiendo al modelo de Estado-Nación, que es el modelo que cristaliza en la Revolución Francesa y es exportado por la ideología liberal. Un modelo según el cual no ha de hacerse distinción alguna entre los individuos por razón de etnia o cultura. Pero como la pluriétnicidad y el multiculturalismo eran la realidad innegable, la «sociedad nacional» es solamente la sociedad criolla minoritaria, que mantiene en una situación muy cercana al *apartheid* social y político a la mayor parte de la población. En general la independencia no supuso ninguna «liberación» para los pueblos y sectores sociales indígenas, negros y mestizos, sino una acentuación de la dominación étnica, de clase y de género sobre ellos. La ideología liberal, importada desde Europa por las élites intelectuales y asumida por buena parte de los grupos político-económicos dominantes, legitimó la expropiación de tierras y la estigmatización de las poblaciones con culturas cuya lógica no era compatible con la ideología individualista del «progreso» y de la «modernidad» (Moreno, 1999b).

Para incorporarse a la «sociedad nacional», sea por voluntad propia o, casi siempre, mediante aculturación planificada por parte de instancias oficiales –como fueron en el siglo xx los institutos «indigenistas»– la población debía rehusar a su identidad específica, asumiendo determinados y restringidos elementos culturales «nacionales», en especial la lengua, aunque la *integración* en la «sociedad nacional» apenas suponga reconocimiento de derechos ni posibilidades de ascenso social y sí pérdida de las redes de protección y solidaridad comunitaria y de la propia autoestima identitaria. El proceso supuso, como ha sido señalado muy certeramente, la conversión del indígena en indigente.

La autoidentificación europea, latina y, especialmente, durante buena parte del siglo xix y primeras décadas del xx, francesa, por parte de la *intelligentsia* autodefinida como «latinoamericana» tuvo la función de negar simbólicamente la realidad pluriétnica y

multicultural del continente, anulando en el imaginario el fuerte componente indio, mestizo, negro y mulato de sus sociedades o convirtiéndolo en un elemento más, supuestamente pasivo, del paisaje. No fue hasta la Revolución Mexicana cuando se produjo la primera ruptura importante de este imaginario, al construirse otro, alternativo, con utilización de recursos simbólicos extraídos en buena parte de la tradición cultural autóctona y mestiza. Pero en la mayoría de las repúblicas el imaginario de una América «Latina», o sea europea, continúa en gran parte vigente como legitimación del mantenimiento de la dominación sobre los pueblos y sectores sociales minorizados y oprimidos.

Conviene también señalar que esta autoidentificación con Europa, que supone una verdadera colonización ideológica, no ha ocurrido solamente en la línea liberal-conservadora. También ha sido compartida, con muy visibles y negativas consecuencias, por la mayor parte de quienes han intentado realizar transformaciones radicales en las sociedades «latinoamericanas». Con muy escasas excepciones, como las de Martí o Mariátegui, el pensamiento de izquierda en el continente ha sido poco original y pobre, debido, sobre todo, a la traslación mimética de las teorías marxistas. Puede parecer hoy sorprendente, pero ha sido la norma general, que quienes han intentado desarrollar una praxis política revolucionaria en el continente lo hayan hecho, en gran medida, de espaldas a las realidades étnicas y sociales de sus sociedades y a la tradición comunitaria de gran parte de sus poblaciones; sin analizar adecuadamente estas, por contemplarlas con las anteojeras teórico-ideológicas del marxismo europeo previamente convertido en doctrina. Las debilidades de este, en especial su infravaloración de las identidades étnicas y su definición dogmática del proletariado como único sujeto revolucionario, explican en gran medida la debilidad histórica de los partidos de izquierda y el fracaso generalizado de los intentos revolucionarios. Difícilmente, en un continente pluriétnico y multicultural, en muchos de cuyos países, además, el proletariado, sobre todo industrial, es casi inexistente, la metodología y la praxis marxista (al menos del marxismo más difundido) podía obtener los resultados perseguidos. De ahí el interés e importancia de los planteamientos y prácticas descolonizados de movimientos y organizaciones surgidos en los años ochenta y noventa, como la Confederación de Nacionalidades Indias de Ecuador (CONAIE) o el movimiento zapatista de Chiapas, que han sido calificados de *postmarxistas*.

4. LA DOCTRINA MONROE Y LA CONFORMACIÓN DEL IMAGINARIO LATINOAMERICANO

Conviene no ignorar la importancia, dentro del proceso que estamos delineando, que tuvo el establecimiento de la «doctrina Monroe» para el afianzamiento del imaginario latino por parte de las élites de los países al sur del río Grande. Cuando se produjo la

Declaración de Independencia de las trece colonias, aún no existía ningún estado independiente en el continente. La Declaración constituyó un ejemplo para los criollos liberales que deseaban seguir, en sus propios países, el camino abierto por los norteamericanos. No existía, entonces, contradicción alguna para ellos entre admiración por los recién constituidos Estados Unidos de América del Norte y autoidentificación europea, máxime cuando los valores y objetivos políticos de quienes alentaron la Declaración, separándose de Gran Bretaña, eran precisamente los que alentaban en el pensamiento ilustrado liberal, de raíz principalmente francesa. De ahí, también, el apoyo moral, e incluso material, de los norteamericanos a la lucha criolla por independizarse de España.

A partir de entonces, y a pesar de que en ambos subcontinentes –salvo en el caso, especial, de Brasil– se establecen repúblicas en que los blancos monopolizan el poder y se autodefinen, excluyentemente, como «sociedad nacional», relegando a negros e indios a una posición subalterna, discriminada, cuando no carente de cualquier derecho o, incluso, sobre todo en los Estados Unidos y en el Cono Sur, objeto de genocidio, el distanciamiento se hace creciente. De una parte, los regímenes fuertemente conservadores, sobre todo militares, que se establecen de forma recurrente en la gran mayoría de las repúblicas de la antigua América hispana no pueden simpatizar, y viceversa, con la «joven democracia americana». Su imaginario está en la España conservadora, donde el absolutismo no declina hasta casi la mitad del siglo XIX y el liberalismo es luego muy atemperado por el pacto liberal-conservador que, con el paréntesis de los años del llamado Sexenio Revolucionario (1868-1874), se extendería hasta la proclamación de la Segunda República, en 1931. Es esto lo que explica la aparición de la retórica de la «madre patria» desde el momento en que se hace patente la irreversibilidad de la independencia y a la antigua metrópoli sólo le quedan en el continente las colonias caribeñas, basadas económicamente en el trabajo esclavista. Reclamarse «hijo de la madre patria» supone, a la vez, autolegitimarse como sucesores «naturales» de las autoridades políticas del Imperio español, legitimando los valores más conservadores, y distanciarse de las *peligrosas* ideas de los liberales franceses y los demócratas norteamericanos. Tanto más cuanto que su adopción por parte de la «gente baja» y «no preparada» para ello podía dar lugar a situaciones definidas como terribles y caóticas, de las que Haití era señalado como el ejemplo permanente.

Cuando Estados Unidos arrebatara violentamente a México casi la mitad de su territorio y comienza a intervenir directamente en Centroamérica, la animadversión contra el país norteamericano se hace más general y, al menos en alguna medida, es compartida por conservadores y liberales en todas las repúblicas. Cuando la doctrina Monroe queda establecida explícitamente, es leída, con gran unanimidad, como «América (todo el continente) *para los americanos* (para los norteamericanos)». La autoidentificación con

Europa de las élites nacionales se hace componente fundamental de su necesario nacionalismo frente a la amenaza del gigante del Norte, con su *big stick*. Para hacer frente intelectual y simbólicamente a este, de una manera menos segmentada de lo que refleja la división política en estados independientes y rivales entre sí, cuando no enemigos enfrentados militarmente, surge la propia denominación de «América Latina». La expresión subraya que no existe una sola América, como pretenden los (norte)americanos con el fin de naturalizar su derecho a controlar todo el continente considerando el territorio al sur del río Grande como su «patio trasero», sino dos: la América Anglosajona y la América Latina, cada una de ellas con su propia historia y con derecho a reafirmarse como entidades culturales y políticas.

Pero si la construcción del imaginario latinoamericano afirmaba rotundamente el rechazo a la subalternidad respecto a USA, fortalecía también la idea de lo europeo-latino (y, en versiones más conservadoras, de lo específicamente hispánico) como eje de la autoidentificación de la «sociedad nacional» de países algunos de los cuales eran, y son, rotundamente indígenas o mestizos genética y, sobre todo, culturalmente. Con lo que la extensión de dicho imaginario, y del propio término, contribuyó también a enmascarar la realidad de los países definidos «latinoamericanos», invisibilizando en ellos a las poblaciones indias, negra y mestizas cuyas tradiciones culturales y cuyo imaginario no eran precisamente latinos. Estamos, una vez más, ante el mimetismo europeísta, ahora de significación *progresista* y anti-imperialista, de las élites intelectuales del subcontinente, cuyo imaginario les impide leer adecuadamente la realidad étnica y, por tanto, social de sus propias sociedades.

Cuando un sector importante de esas élites abraza el marxismo, no pocas veces mediante lecturas vulgarizadoras y reduccionistas de Marx³, el europeísmo se acentúa y, con ello, el alejamiento de una realidad que en modo alguno es una trasposición, o una reproducción, de la latinidad europea al otro lado del Atlántico sino una peculiar combinación y recombinación, con imbricaciones múltiples, hibridaciones, sincretismos y originalidades culturales, entre lo autóctono, con toda la diversidad de culturas *indias*, lo africano (resultado de la deculturación de poblaciones étnicamente diversas y el posterior proceso de etnogénesis *negra*) y lo europeo-latino (que es básicamente ibérico y, por tanto, también internamente mestizo). Las grandes migraciones de la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX de «gallegos» (españoles), italianos del sur, alemanes y otras

3 Es muy significativo, por ejemplo, el extraordinario éxito de obras y manuales de introducción rápida al marxismo, como el conocidísimo de Marta Harnecker, en las que este no es presentado como un sistema teórico-metodológico para orientar la praxis sino como doctrina científicamente explicativa de la realidad social y de la Historia.

gentes de diversas procedencias europeas refuerzan, y diversifican, este último componente. Así como las aportaciones poblacionales asiáticas –de japoneses, chinos, libaneses...– y de judíos acentúan aún más la diversidad, sobre todo en determinados países.

5. LA MIRADA ESPAÑOLA SOBRE AMÉRICA LATINA: LA CELEBRACIÓN DEL IV Y V CENTENARIOS

Desde las primeras noticias del «descubrimiento» de lo que sería llamado «el nuevo mundo» –que realmente era nuevo, en todos los sentidos, para los europeos porque desconocían totalmente su existencia, y también era parcialmente nuevo para las propias sociedades autóctonas, en cuanto a la conciencia de su carácter de continente–, éste atrajo fuertemente el interés europeo. La imaginación de poderosos y pobres se exaltó en la búsqueda de *Eldorado*, el reino mítico repleto de riquezas, y las monarquías europeas se enfrentaron para conseguir los máximos beneficios posibles de sus recursos naturales y humanos. Pero, también, como ya señalamos anteriormente, el pensamiento filosófico y el debate intelectual fue activado por las preguntas sin respuestas preestablecidas que ese *Nuevo Mundo* planteaba.

América, ambos subcontinentes, fue el destino, durante siglos, de quienes en Europa se vieron compelidos a dejar sus países a causa de las hambrunas, las persecuciones religiosas o políticas, o el deseo de iniciar una nueva vida con mejores expectativas. Para el caso, sobre todo, del territorio de los Estados Unidos, antes y después de su independencia, y para Canadá, Brasil, Venezuela, las islas del Caribe y el Cono Sur, funcionó la falsa idea de «países vacíos», abiertos, por tanto, a la colonización, el trabajo o la aventura. La presencia de poblaciones autóctonas fue considerada como un obstáculo a suprimir, al igual que era preciso talar bosques para convertirlos en terrenos agrícolas o en praderas para el ganado. La idea, sobre todo en el *xix* y comienzos del *xx*, divulgada desde quienes gobernaban dichos países, fue que estos eran «naciones en construcción», donde había un lugar para cuantos estuvieran dispuestos a participar en dicha empresa (aunque, en realidad, sí hubo una selección, o al menos una clara discriminación, en la práctica, de los inmigrantes según los lugares de procedencia).

«Hacer la América» se acuñó como frase equivalente a éxito rápido y a enriquecimiento. La figura mítica, en el norte de España, del «indiano», el hombre que vuelve, después de muchos años, a su pueblo natal para pasar los últimos años de vida en la gran casa de piedra que se hace construir, se convierte en paradigma y demostración palpable de la posibilidad de ese éxito. No importa que sean casos excepcionales, ni que apenas se conozcan las realidades que van a encontrarse en los países de destino. Tampoco se tienen en cuenta, a priori, las penalidades y el fracaso posibles: millones de europeos de

los países mediterráneos, irlandeses, polacos, turcos y de otras nacionalidades saltan el Atlántico con el objetivo de asentarse en América y reconstruir allí sus vidas. Durante mucho tiempo, en el imaginario de millones de europeos pobres o perseguidos, América significó una especie de tierra prometida, de lugar donde potencialmente era posible un futuro que en sus viejos países les era negado.

Pero, en el caso español, a esta significación, que estaba muy presente en las regiones del norte, especialmente en Galicia y Asturias –hasta el punto de que, en la mayor parte de América Latina, el término «gallego» se hizo sinónimo de español, no importa el lugar real de procedencia–, y también en las islas Canarias, se añadió desde finales del siglo XIX otra no menos importante significación, esta vez en el discurso retórico de las élites conservadoras que ocupaban el poder político. En un trabajo que publiqué en el emblemático año 1992 –el año de la celebración del «Quinto Centenario» y de la Exposición Universal de Sevilla–, titulado «América y el nacionalismo de estado español», analicé el nacimiento de dicho discurso y su evolución hasta hoy (Moreno 1992). A él me remito para quienes deseen profundizar en este tema⁴, pero sí creo necesario señalar algunas de las líneas fundamentales al respecto.

Durante las últimas décadas del Imperio español (anteriormente castellano) en América, los gobernantes reformistas ilustrados no consideraron necesario enmascarar los objetivos de la política colonial con discursos retóricos idealizadores. Buen ejemplo de ello es la carta del conde de Aranda al jefe del gobierno de su majestad, el conde de Floridablanca, en 1785, en la que, presagiando la cercana pérdida de las colonias, se decía, sin ambages:

Nuestros verdaderos intereses son que la España europea se refuerce con población, cultivo, artes y comercio, porque la del otro lado del charco Océano la hemos de mirar como precaria a años de diferencia. Y así, mientras la tengamos, hagamos uso de lo que nos pueda ayudar, para que tomemos sustancia, pues en llegándola a perder, nos faltaría ese pedazo de tocino para el caldo gordo (Delgado 1987).

Los discursos retóricos comenzaron a forjarse a partir del derrumbe del Imperio colonial, entre los años 1820–30, y cristalizaron a finales de la centuria. Como ha señalado el historiador Joseph Fontana (1992):

4 Más recientemente, he tratado sobre la importancia de 1992 para el nacionalismo de estado español, en cuanto que también es la fecha mítica de la supuesta consecución de la «unidad nacional». Esta mitificación no sería posible sin la invención del pseudoconcepto de *Reconquista* y el falseamiento de la historia de Andalucía. (Ver Moreno, 2019).

Se puede seguir la progresiva alucinación de unos gobernantes que, después del desastre de Ayacucho, seguían soñando en una reconquista que no esperaban tanto de sus propias fuerzas como de la ilusión de que la inmensa mayoría de los americanos deseaban la vuelta de los españoles para retornar el orden social que les garantizaba la monarquía absoluta... Pero el paso de la insensatez al delirio se produjo sobre todo a fines del siglo XIX. Eran momentos en que las potencias europeas estaban construyendo sus imperios coloniales... Una España que perdía ahora los últimos vestigios de sus dominios ultramarinos y que no lograba concretar su aspiración de un nuevo imperio norteafricano, se refugió en la evocación de su pasada grandeza.

A estas dos razones, pérdida de las últimas colonias e impotencia para participar en el reparto colonial de África, ya que los únicos territorios que obtiene España son los muy pequeños de Río Muni y cercanas islas de Fernando Poo y Annobón (que componen la actual Guinea Ecuatorial) y el entonces sin interés económico alguno del Sahara Occidental, es preciso añadir otros factores. Tras los años del llamado, quizá con énfasis excesivo, «Sexenio Revolucionario» (1868-74) –en que se sucedieron, con rapidez inusitada, la caída de la monarquía de Isabel II, la Primera República, las rebeliones cantonalistas, la efímera monarquía de Saboya y la reinstauración borbónica que abrió el periodo conocido como de la «Restauración»– se instaló una situación de aparente *normalidad política* que ocultaba la realidad de una múltiple y profunda crisis social y política del Estado liberal-conservador. A la fuerza creciente del anarquismo, sobre todo en la Andalucía agraria y en la industrializada Cataluña, a los primeros brotes socialistas y al nunca desaparecido republicanismo se unieron la activación de los nacionalismos y regionalismos, especialmente del catalán, y el problema, nunca resuelto, de los fueros vascos. Antes, incluso, de la derrota en la guerra hispano-norteamericana, existía una evidente crisis de identidad ante el fracaso de la construcción nacional a partir de la realidad de facto del Estado. El intento fallido de reafirmar, desde el poder conservador, una única *identidad nacional española*, se apoyaba en cuatro pilares míticos: la identificación entre España y Castilla, la equivalencia entre España y religión católica, la *Reconquista* como empresa *española* de ocho siglos en lucha permanente contra los «invasores» árabe-musulmanes hasta conseguir la «unidad nacional», y el *Descubrimiento*, conquista y colonización de América como gesta civilizatoria *española*. Cuatro falsificaciones de la Historia que no resisten la más mínima crítica pero que han sido reproducidas hasta hoy durante más de cien años en los textos escolares y en la retórica del nacionalismo de estado.

Seis años antes del *desastre* del 98, fue aprovechada la fecha de 1892, cuarto centenario de la llegada de Colón a Guanahaní, para reactivar uno de estos pilares: el relacionado con América. El *descubridor* y la reina *católica*, Isabel de Castilla, son las figuras centrales en torno a las cuales se desarrollaron las celebraciones: inauguración

de monumentos en homenaje a ambos en diversas ciudades españolas, exposiciones, exhibiciones navales, restauración de los «lugares colombinos» de donde partieron las tres carabelas, congresos... y, sobre todo, grandes dosis de retórica exaltando una grandeza que la realidad desmentía, tanto a nivel interno como internacional. Una retórica en torno a la evocación idealizada de los siglos imperiales que continuó, y se acentuó, en los primeros treinta años del siglo xx. Mientras los problemas sociales se agudizan y la aventura colonial en el norte de Marruecos, lejos de consolidarse, supone una constante sangría económica y humana, el reinado de Alfonso XIII, hasta la proclamación de la Segunda República en 1931, trata de conseguir lo que llegó a calificarse de la «reconquista espiritual» de América, asumiendo tareas de *Madre Patria*. Es significativa la declaración, en 1918, durante el llamado «trienio bolchevique» caracterizado por las violentas luchas obreras y la fuerte represión policíaca-militar, del 12 de octubre como *Día de la Raza*. El horizonte de la Exposición Iberoamericana de Sevilla, finalmente celebrada en 1929, bajo la dictadura del general Primo de Rivera (1923-1930), se jalonó de discursos ampulosos en los que se subrayaba que el «destino histórico» de España era América. Ante la irrelevancia de la influencia económica y política respecto a las antiguas colonias –que serán siempre nombradas como Hispanoamérica o, a lo más, Iberoamérica, siendo proscrita la expresión América Latina– se insiste en la existencia de una «comunidad espiritual» compuesta por la «madre» y las «hijas». Como declarara en 1926 el rey, en una de sus visitas a las obras para la citada Exposición:

España, por una serie de circunstancias, unas fortuitas y otras de índole internacional, no ha podido desenvolverse en el último siglo en la medida en que lo han hecho las demás naciones, y esto ha sido la causa de que se aflojasen los lazos que la unían con América, distanciándose espiritualmente de sus hijas de allende el Atlántico... Nuestra raza es hoy fuerte y valerosa. Si España antaño fue pobre y no pudo desarrollarse en la medida deseable; si no pudo poblar sus territorios, tuvo en cambio corazón y energía. Gracias al esfuerzo de su voluntad ha sabido resurgir y busca en la unión con sus hijas de América esa fuerza que da la unión para que todos unidos laboremos por el engrandecimiento de la raza. Madre e Hijas, unidas, son las que han de dar al mundo, en lo futuro, la patria de los sentimientos de amor y unión que han de reinar entre los pueblos, como base del progreso...

Como cabría esperar, en el acto de inauguración de la Exposición se desplegó toda la retórica imperial, precursora del fascismo que habría de imponerse, años más tarde, con el levantamiento militar-fascista iniciado el 18 de julio de 1936. En presencia de Alfonso XIII, el 9 de mayo de 1929, el general-dictador, Primo de Rivera, pronunció un discurso de exaltación de

la vieja España, la que por su esfuerzo y la fe de su insuperable Reina Isabel, la también España de Lepanto, acoge hoy, en la simpar Sevilla, a sus hijas de América y a su

hermana Portugal, para mostrar al mundo cómo los años no han marchitado la lozanía de su espíritu y la esencia de su vigor artístico y cultural...

Días después se celebró una «Cabalgata Histórica de la Raza Hispanoamericana», compuesta por carrozas alegóricas que representaban a los primeros pobladores, el descubrimiento, la colonización y evangelización de América, y a la «España actual», encarnada fundamentalmente en coros folklóricos de las diversas *regiones*. Por supuesto, apenas nada se logró en cuanto a una aproximación real a los países americanos, pero ese no era el verdadero objetivo. Este era, sobre todo, interno: mostrar a una sociedad atravesada por una muy profunda crisis social, política e identitaria una grandeza «nacional» inexistente desde hacía cien años, pero activada en el imaginario a través de la glorificación de la «empresa civilizatoria».

Durante los cuarenta años de la dictadura franquista, *Hispanoamérica* acentúa su significación retórica como «obra de España», se impone la noción de *Hispanidad* –una especie de Commonwealth metafísica, basada en la «comunidad de sangre y de cultura»– y se crean organismos como el Instituto de Cultura Hispánica, con un contenido profundamente conservador y ultranacionalista. Restaurada la democracia y aprobada la nueva Constitución, en 1978, sorprendentemente para algunos no se produciría un giro importante en la visión sobre América. La Exposición Universal de Sevilla, en 1992, al cumplirse el Quinto Centenario del *Descubrimiento*, será una operación de imagen para reafirmar ante el mundo el nacionalismo de estado español, esta vez comandado por el Partido Socialista refundado en Suresnes bajo el auspicio del SPD alemán. América, una vez más, no fue sino la excusa para objetivos políticos internos de reafirmación del Estado frente a los nacionalismos periféricos, especialmente el vasco y el catalán, pero también frente a otros brotes nacionalistas, y para algo parecido a la presentación en sociedad de la España de la *Segunda Restauración Borbónica*: una España «moderna» y «europea», dirigida por Felipe González, con suficiente potencial para organizar en un mismo año –precisamente en el que se cumplían quinientos del inicio del imperio americano y de la supuesta consecución de la «unidad nacional»– unas Olimpiadas, en Barcelona, y una Exposición Universal, en Sevilla. En esta última, contrariamente a lo que cabría esperar por el lema con el que había sido anunciada, que fue «La Era de los descubrimientos», los estados latinoamericanos, salvo cuatro de ellos, tuvieron una muy pobre y secundaria participación, en comparación, sobre todo, con los estados de la Unión Europea. Incluso, a última hora, el lema fue sustituido por el de «La Gran Fiesta» (¡!). Unos años antes, en 1986, el propio gobierno del PSOE había reinstaurado el 12 de Octubre como fiesta *nacional*, condición que había perdido tras la muerte de Franco. Y la presencia de España, junto a la de Portugal, en las reuniones de jefes de estado de la muy poco relevante Organización de Estados Iberoamericanos no tuvo otra significación

que la de alimentar la retórica iniciada en el siglo XIX, con algún pequeño retoque: ahora, la relación ya no es materno-filial sino entre «naciones hermanas».

Es preciso señalar, no obstante, una significativa novedad, completamente desligada de todo lo anterior: en las últimas décadas, las más importantes corporaciones bancarias, de energía y de comunicaciones con capital predominantemente español, como los Bancos de Santander y BBVA, la compañía Telefónica, Repsol y otras empresas más tienen una muy importante presencia en América Latina, en especial en México, Argentina y Brasil. Incluso, en algunos de esos países, se habla de «neocolonialismo económico» español. En algunos sectores, España es ya el segundo inversor, tras Estados Unidos. En este ámbito, la retórica está ausente y los intereses del capital se ponen en juego de manera descarnada. Tal como ocurre, también, en las relaciones entre el capital europeo y el subcontinente. Este se ha convertido, en cierta medida, en escenario de la pugna entre los componentes europeo y norteamericano del capital globalizado por la consecución de mercados y el control de recursos.

6. EL «DESCUBRIMIENTO A LA INVERSA» ACTUAL

En las últimas décadas, la creciente inmigración a Europa, especialmente a España, pero también a otros estados de la UE, de un cada vez mayor número de ciudadanos latinoamericanos está poniendo en contraste el imaginario generalizado que en la mayoría de sus países de origen existía sobre el Viejo Continente en general y sobre la «Madre Patria» en particular, con la dura realidad. Las repetidas crisis económicas, y a la vez políticas, por las que han atrevesado en los últimos treinta años Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia, República Dominicana, Argentina o Venezuela, junto a la peculiar situación de Cuba, han hecho que cientos de miles de indo-afro-latinoamericanos hayan optado por emigrar a Europa, siguiendo las pautas tradicionales de la emigración mexicana, centroamericana y caribeña a Estados Unidos. Y han percibido, en su propia experiencia, que apenas existen diferencias entre las políticas respecto a ellos que se practican en ambos destinos. Queda lejos la acogida europea a los exiliados políticos de Chile tras el golpe militar de Pinochet –por supuesto, no en España, donde en 1973 todavía existía la dictadura franquista-. Y aún más lejos quedan las facilidades que los republicanos españoles exiliados tras la guerra civil tuvieron en México y otros países de allende el Atlántico. La dinámica hegemónica en el mundo actual es la *globalización* de la lógica del Mercado y en ella los seres humanos no son considerados más que como mercancías entre otras mercancías, aceptadas o rechazadas según las necesidades de los mercados de trabajo. Los latinoamericanos, también en España, forman parte del conjunto de inmigrantes, junto a marroquíes, subsaharianos, asiáticos y procedentes de la Europa del Este, y no son tratados de manera especial, como hubieran podido creer

atendiendo al imaginario hasta hace poco dominante. Ahora son *indios* o *sudacas*, al igual que son *moros* los marroquíes y *negros* los subsaharianos. El control policial sobre todos ellos es semejante, las trabas a la concesión de «papeles» (documentación) idéntica. Y en nada se diferencia la sobreexplotación que han de soportar en cuanto a los salarios y condiciones de trabajo en la agricultura intensiva, en la construcción, la hostelería, el servicio doméstico o la prostitución. La exigencia de visados por parte del conjunto de estados de la Unión Europea, aceptada cuando no impulsada por España, ha sucedido a la retórica y a la existencia, en algunos casos, de convenios de doble nacionalidad. A pesar de protestas como la ejemplar del Premio Nobel de Literatura, Gabriel García Márquez, que prometió no volver a España mientras que sus compatriotas colombianos se vieran obligados a pedir un visado que, en la mayoría de los casos, no se les concede, la bunkerización del Estado Español, como del conjunto de la UE, ha continuado fortaleciéndose: violaciones constantes del derecho de asilo político, sucesivas Leyes de Extranjería cada vez más restrictivas y policíacas, criminalización de la inmigración «ilegal», falsa equivalencia entre inmigración y delincuencia, negativa a las regularizaciones, recortes de derechos humanos fundamentales y racismo institucional. Todo ello, acompañado de discursos retóricos sobre el supuesto objetivo de impulsar la integración (Moreno 1999c, 2001; Martinello 2001; De Lucas 2002; Maestro 2003).

Incluso, en España, los latinoamericanos son utilizados, no pocas veces, para justificar la discriminación contra *moros* y *negros*. Sin que, significativamente, ellos mismos –de los que se dice que son más fácilmente integrables por la proximidad cultural– se beneficien de ninguna clase de discriminación positiva. En pocos años, la presencia latinoamericana en Europa se multiplicó. Ellos, y a través de ellos sus familiares y compatriotas que quedaron en el «Nuevo Mundo», descubrieron la vacuidad de los discursos retóricos y la falsedad de la «relación de parentesco» entre ambos continentes. El imaginario sobre Europa, la identificación con Europa –por motivos ideológicos, culturales o como rechazo al hegemonismo USA– ha quebrado espectacularmente al contacto con la realidad. Y el imaginario sobre la «madre patria» se ha acercado al de la madrastra de Blancanieves.

7. ESPAÑA, EUROPA Y LA AMÉRICA INDO-ÁFRO-LATINA: LAS NUEVAS MIRADAS NECESARIAS

Convendría recuperar algunas cuestiones con las que iniciamos esta reflexión. La ampliación de la UE hacia el este, el fallido intento de elaborar una Constitución Europea y el *brexit* británico nos urgen a repensar Europa. Tanto más cuanto que el déficit democrático de sus instituciones y el carácter fuertemente economicista de estas han convertido ya a la Unión Europea en un motor importante (aunque secundario respecto

a Estados Unidos, China y quizá alguno de los «países emergentes») de profundización en la globalización mercantilista, a la vez que en fortaleza frente a los pueblos del Sur.

En contraste con lo que está sucediendo, este repensar no debiera ser sólo un mirarnos hacia adentro, para conseguir establecer una metafísica «verdadera identidad de Europa», sino, sobre todo, para promover un debate sobre el papel que nuestro viejo continente, resultado de complejos y contradictorios procesos históricos, quiere tener hoy en el mundo. Es en esta perspectiva en la que únicamente tendría sentido hablar de *confines* y no de fronteras (Moreno 2013a). Pero hay que comenzar constatando que la Europa que se ha ido construyendo, sobre todo después de Maastricht, es una Europa-fortaleza en torno a los intereses del Mercado y no a la defensa de los Derechos Humanos (que tuvieron precisamente en Europa a sus más destacados precursores y teóricos).

No creo que lo fundamental sea –como algunos pretendieron hace años– discutir acerca de si en el preámbulo de una posible Constitución europea deba o no figurar explícitamente la mención al cristianismo, o una referencia al laicismo o a algunas de las corrientes de pensamiento que han marcado la historia del continente, incluidos –¿por qué no?– el anarquismo y el marxismo. Esta controversia solo reflejaba la confusión interesada entre identidad histórica e identidad cultural actual; dos dimensiones, sin duda relacionadas, pero que han de ser claramente distinguidas. Las cuestiones claves serían qué concepto de «desarrollo» adoptamos para hacer frente al agotamiento de los recursos y al cambio climático; si acentuamos un modelo de sociedad cerrado y desigualitario en el que cada día serán más amplios los sectores marginalizados y excluidos o damos pasos hacia la construcción de sociedades basadas en la equidad, el reconocimiento universal de derechos y la interculturalidad; y sobre de qué modo participan en las decisiones no solo los estados y los lobbies económicos sino también los pueblos–naciones sin estado, las regiones, *landers* y otras entidades actualmente subestatales con identidad histórica, cultural y política.

Si estos temas centrales no se consideran, o, lo que es más grave, si sus contenidos se dan por ya establecidos –como lamentablemente parece estar ocurriendo–, el avance en la construcción de Europa va a significar un avance en la sacralización del crecimiento económico y de la productividad y la competitividad como valores supremos; el avance en la consolidación de una sociedad de mercado, donde todo haya de tener precio, todo pueda comprarse y todo esté encaminado a la maximización del beneficio inmediato, no importa a qué costes sociales y ecológicos; una profundización en el vaciamiento de las instituciones políticas, que van a aumentar su déficit democrático; y un ascenso de la xenofobia y del racismo. En ese modelo de Europa-fortaleza, la importancia de las fronteras y de su control policial sería –está ya siendo– creciente, frente a las «invasiones» de los inmigrantes o refugiados procedentes de los países perdedores

de la globalización: africanos, asiáticos y latinoamericanos. En este marco, la relación con las grandes regiones del mundo, incluida América Latina, no tendría otro horizonte que el puramente mercantilista y utilitario: mercados a conquistar por los capitales y mercancías europeos en competencia, más o menos dura, con los capitales y mercancías norteamericanos y, secundariamente –al menos por ahora–, asiáticos.

Frente a este panorama, Europa puede, y debería, ser repensada rescatando su mejor tradición de crítica radical del orden social, político e ideológico establecido. Una tradición que es, de entre todos los componentes que han forjado la Europa actual, el más valioso intelectual y humanamente y el que podría servirnos para avanzar en la inaplazable tarea de cuestionar el pensamiento único de la globalización neo(ultra) liberal –asumido mayoritariamente por la supuesta *intelligentsia* y por el conjunto de partidos que componen el sistema político– y activar un pensamiento centrado en la dignidad humana, en los derechos tanto individuales como colectivos y en el Bien Común de la humanidad (Houtart 2012, 2013), que es incompatible con todas las sacralizaciones: sea la religiosa, sean las sacralizaciones laicas de la Razón, el Estado, la Historia o el Mercado (Moreno 2003).

En esta importante encrucijada, a los europeos, sobre todo mediterráneos, que no aceptemos el Mercado como Absoluto Social, podría sernos de gran ayuda una nueva mirada hacia la que hasta ahora solemos denominar América Latina. Para ello, deberíamos abandonar las miradas e imaginarios que continúan siendo dominantes. La principal de ellas la contempla como un territorio para ser globalizado por nosotros, es decir, para ser convertido en mercado europeo aduciendo una especie de derecho prioritario a la obtención de beneficios por ser sus países una «prolongación» de nuestra Europa. Esta mirada utilitarista, neocolonial y negadora de la especificidad de la América que insisto en denominar, para hacer justicia a su realidad, como Indo-Afro-Latina, debería ser denunciada y abandonada, sustituyéndola por políticas reales de apertura, respeto y cooperación económica y cultural. Como también debería abandonarse esa otra mirada, en este caso más minoritaria, que hace de América *Latina* una especie de «reserva espiritual», sea para el catolicismo conservador, sea para un pseudoprogresismo que convirtió a Cuba, a la Nicaragua sandinista o a la Chiapas zapatista en sucesivas «mecas» a las que peregrinar por parte de quienes, las más de las veces, aceptan pasivamente o contribuyen al avance de la globalización mercantilista en la propia Europa.

La nueva mirada que habría de sustituir a las anteriores debería partir de la profundización en los procesos históricos reales que han imbricado, en lo económico, lo social, lo político y lo ideológico, desde hace ya más de 500 años, a la América Indo-Afro-Latina y a Europa, y del reconocimiento de los genocidios, etnocidios y resistencias habidos durante ese medio milenio. Y debería, sobre todo, centrarse en los valores co-

munitaristas, humanizados y de respeto a la naturaleza que todavía perviven, pese a siglos de dominación, en muchos colectivos indios, mestizos y negros del continente y en sus movimientos reivindicativos (Moreno 2013b), así como en lo mejor de las creaciones culturales de los intelectuales que lograron descolonizarse de Europa, rechazar el pragmatismo mercantilista norteamericano y beber de las fuentes indo-mestizo-africanas de sus culturas propias, incorporando a ellas, como un componente más, no hegemónico, el europeo-mediterráneo. Es esta mirada la que no sólo es consecuente con la verdad histórica sino la que puede actuar sobre nosotros mismos, como un efecto *boomerang*, activando valores *latinos* que estamos dejando desaparecer por las presiones de la globalización mercantilista y que podrían convertirse en ejes de resistencia frente a esta. Son esos valores, en claro retroceso aquí, más presentes y ahora activados en diversos lugares al otro lado del Atlántico, los que más pueden identificarnos mutuamente; los que pueden hacer que la Europa mediterránea y la América Indo-Afro-Latina sean subcontinentes que se aproximen como confines y no estén cada vez más separados por la frontera que divide hoy el mundo entre globalizadores y globalizados.

BIBLIOGRAFÍA

- DELGADO, J. M. (1987): «América en la teoría y praxis política de José Moñino y Redondo, conde de Floridablanca». *Hacienda Pública Española*, 108-109, pp. 133-146.
- FONTANA, J. (1992): *El legado de 1492 en la conciencia histórica española*. Quito.
- DE LUCAS, J. (2002): «Algunas propuestas para comenzar a hablar en serio de política de inmigración», en *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, J. de Lucas y F. Torres (eds.), Barcelona, Icaria, pp. 23-48.
- HOUTART, F. (2012): *De los bienes comunes al Bien Común de la humanidad*. Panamá, Ruth Casa Editorial.
- HOUTART, F. (2013): *Ética social de la vida. Hacia el Bien Común de la Humanidad (Un paradigma anticapitalista)*. Madrid, IEPALA.
- MAESTRO, G. (2003): «Globalización, inmigración y ciudadanía social». *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, 4, pp. 9-42.
- MARTINIELLO, M. (2001): *La nouvelle Europemigratoire. Pour une politique proactive de l'inmigration*. Bruxeles, Labor.
- MORENO, I. (1969): «Un aspecto del mestizaje americano: el problema de la terminología». *Revista Española de Antropología Americana*, 4, pp. 201-218.
- MORENO, I. (1973) *Los cuadros del mestizaje americano. Estudio Antropológico*. Madrid-México, Ed. José Porrúa.
- MORENO, I. (1978): *Cultura y Modos de Producción*. Madrid, Ed. Nuestra Cultura.

- MORENO, I. (1992): «América y el nacionalismo de estado español del IV al V Centenario». *Revista de Estudios Regionales*, 34, pp. 53-78.
- MORENO, I. (1998): «¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?», en *Potenza e Impotenzadella Memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*, A. Nesti (ed.), Roma, Tibergraph, pp. 170-184.
- MORENO, I. (1999a): «De 'bozales' a 'negritos': los negros sevillanos y su cofradía, del siglo xv al xix», *Palabras de Ceiba*, 3, pp. 67-95.
- MORENO, I. (1999b): «Quiebra de los modelos de Modernidad, Globalización e Identidades colectivas», *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 4-5, pp. 167-204. También en *Hacia una ideología para el siglo XXI. La crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, J. Alcina y M. Calés (eds.), Madrid, Akal, 2000. pp. 102-131.
- MORENO, I. (1999c): «Derechos Humanos, ciudadanía e interculturalidad», en *Repensando la Ciudadanía*, E. Martín Díaz y S. de la Obra (eds.), Sevilla, Fundación El Monte, pp. 9-35.
- MORENO, I. (2001): «Convivir en paz, vivir sin racismo. Apertura», en *III Congreso Internacional de Derechos Humanos*, Cádiz, Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía, pp. 9-23.
- MORENO, I. (2003): «La trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión», *Revista Española de Antropología Americana*, 33, pp. 13-26.
- MORENO, I. (2013a): «Migraciones y globalización: las nuevas fronteras», en *Conversaciones antropológicas*, R. Ferraro i Gandia, (coord.), Valencia, Publicacions de la Universitat de Valencia, pp. 91-106.
- MORENO, I. (2013b): «Notas para una reflexión sobre el 'sumak kawsay' y otras lógicas alternativas», en *Imaginari del cambiamento in America latina. Religione, cultura, dinamiche economico-sociali*, E. Segre Malagori y S. Scotti (coords.), Firenze Mauro Pagliai Editore, pp. 153-157.
- MORENO, I. (2019): «La 'celebración' del 2 de enero como falsificación de la historia: nacionalismo español e identidad andaluza», en *Con Andalucía y el Sur en el corazón. Homenaje a Manuel Delgado Cabeza*, L. Gavira Álvarez (coord.), Málaga, Ediciones del Genal, pp. 259-284.

DEMOLOGIA, MONDO CONTADINO E SCONTRO DI CLASSE NEGLI ANNI '70 DEL NOVECENTO IN CALABRIA (ITALIA)

DEMOLOGIA, PEASANT WORLD AND CLASS STRUGGLE IN THE '70 YEARS OF THE TWENTIETH CENTURY IN CALABRIA (ITALY)

DEMOLOGÍA, MUNDO CAMPESINO Y CONFLICTO DE CLASE EN LOS 70 DEL SIGLO XX EN CALABRIA (ITALIA)

Antonello Ricci

«Sapienza» Università di Roma

RIASSUNTO

Nel 1949 a Melissa, in Calabria una regione del sud Italia, tre contadini sono stati uccisi dai Carabinieri durante una manifestazione per l'occupazione delle terre incolte. In seguito a questo grave avvenimento la cultura politica di sinistra che aveva ispirato le lotte dei contadini si è consolidata nel tessuto sociale dell'Italia meridionale modificando in profondità la visione del mondo di questo territorio. Questo articolo prende in esame una ricerca antropologica condotta a Melissa fra il 1975 e il 1979 sulle modificazioni culturali del mondo contadino povero avvenute in seguito agli avvenimenti politici del dopoguerra.

PAROLE CHIAVE: Italia del sud, cultura contadina, Melissa, lotta di classe, demologia.

ABSTRACT

In 1949 in Melissa, in the southern Italian region of Calabria, three peasants were killed by the Carabinieri during a demonstration connected with the occupation of some uncultivated land. After this critical event the political left which had inspired the peasant uprising, established itself within the southern Italy social framework, profoundly changing the cultural perspective of this local territory. This paper takes into consideration the anthropological research which was conducted in Melissa, between 1975 and

1979, with an eye to the cultural and social changes of the poor peasants which had occurred in the political events after the second world war.

KEY WORDS: Southern Italy, peasant culture, Melissa, class struggle, demologia (folklore).

RESUMEN

En 1949, en Melissa, en la región de Calabria en el sur de Italia, tres campesinos fueron asesinados por los Carabineros durante una manifestación por la ocupación de tierras baldías. Como consecuencia de tan grave acontecimiento, la cultura política de la izquierda, que había inspirado las luchas campesinas, se consolidó en el tejido social de la Italia meridional, modificando en profundidad la visión del mundo de aquel territorio. Este artículo analiza una investigación antropológica, realizada entre 1975 y 1979, sobre las modificaciones culturales en el mundo campesino pobre ocurridas a raíz de los acontecimientos políticos de la posguerra.

PALABRAS CLAVE: Italia del sur, cultura campesina, Melissa, lucha de clases, demología.

1.

Colgo l'occasione di questo scritto da dedicare all'amico e collega José Luis Alonso Ponga per svolgere alcune considerazioni su una specifica prospettiva che ha segnato per più di un ventennio gli studi antropologici italiani, sviluppata soprattutto negli anni '70 del secolo scorso, marcata dall'interesse per la cultura folklorica e il mondo contadino e definita demologia. Lo farò proponendo alcune riflessioni a partire da un progetto attuato in quegli anni da Francesco Faeta, anche lui amico e collega, che ha portato avanti, principalmente in Italia, un'originale prospettiva di studio incentrata sulla visione come dispositivo culturale e sulla fotografia come mezzo e come fine della ricerca antropologica. Ho inteso, così, accomunare nello stesso contributo due studiosi che, nel corso della loro vita accademica, hanno avuto più volte reciproche occasioni di intesa e di scambio scientifico (Alonso Ponga 2011), oltre che di relazione amicale¹.

1 Ho letto una prima stesura di questo scritto in occasione di *Volando col santo e l'aquilone. Giornata di studi in onore di Francesco Faeta: discussione critica di alcuni suoi scritti*, a cura di Laura Faranda e Antonello Ricci, «Sapienza» Università di Roma, 22 marzo 2019. Vi hanno partecipato con interventi, oltre ai due curatori: José Luis Alonso Ponga, Giordana Charuty, Fabio Dei, Giacomo Daniele Fragapane, Michael Herzfeld, Luigi M. Lombardi Satriani, Vincenzo Matera, Lello Mazzacane, Roberta Valtorta. La ripresa video dell'intera giornata è visibile sul canale YouTube del Laboratorio di antropologia delle immagini e dei suoni «Diego Carpitella»:

https://www.youtube.com/channel/UCdWoRjqrh8hkGMBdr8Dm4XA/videos?view_as=subscriber

La demologia italiana è caratterizzata dall'acquisizione e dalla messa in pratica da un lato della prospettiva sul folklore, come cultura delle classi subalterne, di Antonio Gramsci, dall'altro lato dell'orientamento meridionalista delle ricerche di Ernesto de Martino il quale, al punto di vista gramsciano, aggiunge un approccio storicistico e il determinante aspetto empirico della ricerca sul campo (Ricci 2019). Come già accennato, prenderò in esame un peculiare studio e suoi esiti scritti e fotografici perché, a mio avviso, ben si prestano a rappresentare quella corrente e suoi aspetti innovativi. Si tratta del lavoro condotto da Francesco Faeta, insieme a Pino De Angelis, Marina Malabotti e Salvatore Piermarini, in un'intensa attività sul campo durata quattro anni, dal 1975 al 1979, a Melissa, piccolo paese collinare della Calabria (Italia) prospiciente alla costa del mare Ionio, in quegli anni in provincia di Catanzaro, al confine settentrionale dell'area del cosiddetto Marchesato: un territorio storico, culturale, geografico e di valore paesaggistico che coincide quasi completamente con l'attuale provincia di Crotona. Storicamente il Marchesato ha subito l'influenza del grande latifondo della famiglia Barracco che ne ha orientato la vita degli abitanti fino agli anni '50 del Novecento e la cui organizzazione economica e sociale è stata chiaramente riconoscibile fino a tempi recenti nella dimensione culturale del mondo contadino di quel territorio (Petrušewicz 1989; Ricci 2012).

2.

Il progetto di Faeta ha avuto come esiti un volume (Faeta 1979) e una mostra fotografica (Faeta, Piermarini 1980). Dalla lettura del volume emergono ben chiari alcuni aspetti caratterizzanti: lo stile della scrittura, la chiave interpretativa e i riferimenti teorici sono fortemente improntati alla temperie scientifica, culturale e soprattutto politica, degli anni '70 del Novecento italiano, con particolare riguardo al contesto di studi meridionalistici inaugurati e portati avanti dalla fine degli anni '60 da Luigi M. Lombardi Satriani, soprattutto nel periodo della sua permanenza all'Università di Messina. All'interno di tale orientamento il progetto di ricerca di cui qui si parla ha potuto essere sviluppato e concretizzato. L'ottica con cui i dati etnografici sono esposti e interpretati lungo tutto il volume è esplicitamente marxista e, come scrive lo stesso Lombardi Satriani nella Prefazione (1979: 13) al libro:

tale lavoro intende situarsi nel quadro di un orientamento comune a un gruppo che – al di là della specificità delle ricerche individuali, delle accentuazioni di esse, dell'autonomia

La versione definitiva del testo è stata letta da Roberta Tucci che ringrazio per i commenti e le proposte di revisione. Ringrazio anche Peter De Muro e Luisa Vietri per le traduzioni rispettivamente in inglese e in spagnolo dell'abstract.

scientifico di ogni singolo studioso – si rifà alla proposta teorico-metodologica del folklore come cultura di contestazione e, attorno alla Cattedra di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Messina, va indagando da anni sulla cultura folklorica del Sud nella duplice prospettiva di contribuire alla rifondazione marxista della demologia e alla reimpostazione degli studi meridionalistici.

Si tratta, dunque, di una ricerca che si colloca pienamente nella prospettiva della demologia. Allo stesso tempo l'impianto scientifico lascia emergere un aspetto inedito e consistente nella dimensione di studio di comunità che emerge con chiarezza proprio attraverso l'analisi dei dati etnografici. È un approccio che si discosta nettamente dal più consueto orientamento degli studi demologici.

Come è noto (Alliegro 2011; Dei 2018), la demologia e più ampiamente l'antropologia italiana, dalla fine degli anni '60 alla metà degli anni '80, ha conosciuto un periodo di espansione e di riconoscimento nella società civile come in seguito non si è più verificato. Tra i protagonisti di quella vicenda si possono ricordare, oltre al già citato Lombardi Satriani, Gian Luigi Bravo, Antonino Buttitta, Diego Carpitella, Alberto M. Cirese, Alfonso M. di Nola, Clara Gallini, Annabella Rossi, Tullio Seppilli e, oscillante tra etnologia extraeuropea e demologia, Vittorio Lanternari. Si tratta di un panorama di studiosi non classificabili propriamente in termini generazionali, vista la differenza di età esistente tra di essi, ma sicuramente accomunati entro un alveo di studi italiani aventi come minimo comune denominatore un riferimento politico-culturale tanto marxista, connesso alla figura di Antonio Gramsci, quanto metodologico-territoriale legato alla figura di Ernesto de Martino (Ricci 2019b)². È interessante, a questo proposito, rilevare il lessico utilizzato nel libro che, quasi con un'ostentazione di orgoglio, è contrassegnato dal termine demologia: i dati etnografici sono «demografici» (ovviamente non nel significato statistico), le fotografie etnografiche sono «demo-fotografiche» e così via.

Tale approccio, a distanza di anni, ha mostrato i suoi limiti, soprattutto per l'impiego connotato ideologicamente della chiave interpretativa marxista che ha gravato, con picchi a volte di eccessivo dogmatismo, sui risultati conoscitivi delle ricerche etnografiche e dei loro esiti documentali. Questi ultimi sono stati spesso forzati entro un sistema di valori sociali e culturali non proprio adatti a contenerli e rappresentarli adeguatamente. Per esempio l'idea (o l'ideologia) che il folklore debba possedere contenuti contestativi e che questi possano emergere attraverso le pratiche espressive come la musica e il canto ha dato luogo a forme di distorsione e a un approccio preconcepito alla ricerca sul cam-

2 Ho avuto modo di approfondire in dettaglio questa vicenda durante il ciclo di seminari «Parole chiave su Folklore, Demologia, Cultura popolare, Tradizioni contadine...» da me organizzato tra il 2017 e il 2018 e confluito in Ricci, a cura di, 2019.

po (Carpitella 1978). Non è però questo il caso della prospettiva indicata da Lombardi Satriani (1968) per il quale, invece, il tratto contestativo del folklore non sta, o non sta soltanto, in un comportamento di esplicita contrapposizione contro gli aspetti culturali dominanti, come può essere uno sciopero o un canto di protesta, ma nell'esprimere forme e contenuti di diversità culturale che attestino «*i limiti dell'universalità* dei valori 'ufficiali'» (Ivi: 130, corsivo dell'autore). In sostanza si trattava, in quegli anni, di fondare un metodo di studio e di analisi delle forme culturali appartenenti alle classi sociali «fuori dalla storia» (secondo la nozione gramsciana e demartiniana), nel caso specifico il mondo contadino meridionale, facendo interagire un filtro di relativismo culturale con la prospettiva sociologica di Marx, con particolare riferimento all'*Ideologia tedesca*, secondo cui «le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti» (riportato in Lombardi Satriani 1968: 129).

Lo stesso Faeta ha rilevato i forti limiti di quell'approccio quando, nel 2000, ha ripreso l'argomento nel corso di un incontro di studio da lui organizzato proprio a Melissa nell'ambito di un progetto dedicato alle politiche locali nel Mezzogiorno contemporaneo. La discussione verteva specificamente sulla nozione di «identità meridionale» formulata da Mario Alcaro (1999): una prospettiva pregiudiziale e ideologica che in quegli anni si stava affermando e che era volta alla costruzione e alla definizione di una tale presunta identità in termini del tutto intellettuali e «artificiali» e con ampi riferimenti agli studi demologici come scientifici indicatori di tratti indentitari³. Il saggio con cui Faeta riepiloga quella ricerca⁴ inizia con un tono di rammarico per l'assenza di interesse dimostrato dalla comunità scientifica italiana, negli anni successivi alla sua pubblicazione, verso il lavoro di cui parliamo e, soprattutto, verso il corpus etnografico di materiali audiovisivi riportati nel libro in maniera ampia e secondo un progetto metodologicamente fondato di restituzione etnografica dei dati raccolti sul campo.

3 Si trattava di un movimento intellettuale, orientato anche in senso politico a sinistra, nato sulla scia del sempre più ampio successo partitico della Lega nord guidata da Umberto Bossi e dell'ugualmente artificiale e pretestuosa identificazione di una regione geografico-culturale definita come Padania e coincidente con il territorio del nord Italia intorno al fiume Po. Tra gli studiosi in prima linea nella rivendicazione di un'identità meridionale vi erano il sociologo Franco Cassano (1996) e il filosofo già ricordato Mario Alcaro.

4 Il testo a cui faccio riferimento è stato pubblicato in prima battuta sulla rivista «La critica sociologica» (142, 2002: 70-94), e si trova anche in forma di capitolo, con il titolo *Ripensare Melissa oggi. Appunti per una critica della nozione di identità meridionale*, in Faeta (2005: 75-107).

3.

L'indice del volume di Faeta dedicato a Melissa è particolarmente asciutto e contiene: una prefazione di Luigi M. Lombardi Satriani; un'introduzione dell'autore; una prima sezione «Melissa nei documenti orali» che riporta, in due capitoli, le voci trascritte dei protagonisti della ricerca rispettivamente dedicati alla vicenda dell'eccidio del 1949, di cui si dirà meglio più avanti, e alle autobiografie narrate; una seconda sezione «Melissa nei documenti fotografici» con un corposo nucleo di 149 immagini; una terza sezione «Per un'interpretazione dei documenti», articolata in tre capitoli.

Il progetto di ricerca di Faeta si basava su un nucleo centrale: verificare e studiare le modificazioni indotte dalle lotte per la terra seguite alla conclusione della seconda guerra mondiale, nella cultura folklorica dei contadini poveri e dei braccianti del paese calabrese. Come dovrebbe essere ancora oggi noto, Melissa è uno dei paesi simbolo della ribellione contadina contro il dominio sulle terre, di derivazione padronale e latifondista. Il fondo Fragalà, nel comune del paese calabrese, diventò lo scenario di uno scontro violento e sanguinoso tra forze dell'ordine e contadini che cercavano di occupare le terre incolte. I Carabinieri aprirono il fuoco e vi furono due persone uccise, oltre ad alcuni feriti e all'arresto di altri partecipanti: un episodio che ha segnato la storia locale in maniera marcata e decisiva. Si è trattato di uno dei fatti più gravi all'interno di una costellazione di eventi di ribellione che hanno connotato il meridione italiano e la Calabria in particolare⁵.

In seguito all'eccidio, il nucleo di orientamento comunista che aveva sollecitato l'occupazione delle terre, già presente nel paese e ampiamente diffuso e operante nel Marchesato di Crotone⁶, prende sempre di più corpo anche sulla base di un'istanza di comunitarismo egualitario diffusamente presente a livello contadino. Lo ricorda lo stesso Faeta in un altro suo scritto (1996: 22-23):

Il paese sembrava deciso, negli anni in cui l'ho potuto osservare da vicino, a saltare una fase dello sviluppo borghese moderno, costruendo, sulle forme tradizionali, in particolare su un pauperismo e un egualitarismo presenti, sia pur in maniera ambivalente, in larghissimi strati della popolazione, una cultura comunista, sincretisticamente segnata dalle istanze del materialismo storico.

5 La bibliografia sull'argomento è molto ampia: a titolo esemplificativo si vedano Alcaro, Papparazzo 1976, Cinanni 1977, Bevilacqua 1980.

6 Il ruolo del Partito comunista nell'organizzazione e nel sostegno alle lotte per la terra dei contadini poveri nel sud Italia è specificamente ricostruito in Maione 1986.

Il movimento delle occupazioni delle terre del secondo dopoguerra ha rappresentato l'irruzione del mondo contadino meridionale nella storia attraverso la contrapposizione di classe, ma ha anche determinato l'affioramento di un «altro» proletariato, non operaio e non urbano, in grado ugualmente di mettere in discussione i rapporti di produzione dominanti. Tale messa in luce ha posto il mondo intellettuale e politico progressista e comunista di fronte alla contraddizione data da una monolitica e univoca prospettiva secondo cui l'unica classe rivoluzionaria sarebbe stata quella operaia e di una sottovalutazione delle istanze contadine come portatrici di valori positivi e innovativi. Melissa, come gli altri paesi protagonisti dell'occupazione delle terre, è successivamente diventata meta di una sorta di pellegrinaggio laico da parte di politici, artisti, intellettuali, come Mario Alicata, Giorgio Amendola, Giancarlo Pajetta, Nilde Iotti, Carlo Levi, Rocco Scotellaro, Renato Guttuso, Ernesto Treccani e tanti altri, alla ricerca di una verità sulla condizione e la dignità di vita di quelle popolazioni. Molto spesso, però, queste visite si sono rivelate soltanto palcoscenici celebrativi e passerelle politico-mediatiche.

4.

Il progetto di Faeta, che in quegli anni afferiva alla cattedra di Storia delle tradizioni popolari tenuta, come già detto, da Luigi M. Lombardi Satriani all'Università di Messina, si è configurato come un'applicazione, a un contesto storicamente ed etnograficamente specifico, dei percorsi interpretativi della demologia del decennio italiano degli anni '70, che hanno avuto una linea di continuità a partire da Gramsci e dal materialismo storico, fino a de Martino e al riscatto delle plebi meridionali, alla dialettica conflittuale tra egemonia e subalternità e, soprattutto, alla consapevolezza di un genocidio culturale in atto derivato dal rovesciamento dei valori della cultura folklorica e contadina a quelli della cultura di massa e consumistica (Lombardi Satriani 1973). Nelle pagine del libro è evidente una forte tensione etica e partecipativa verso le aspettative del mondo popolare e verso le prospettive di costruzione di una nuova società a partire dalle istanze di egualitarismo e comunitarismo cui si è accennato. Vi sono anche chiaramente presenti la nozione di ambivalenza dei contenuti della cultura folklorica (Lombardi Satriani 1968), così come l'erosione della stessa dovuta all'acquisizione di una coscienza di classe entro il mondo contadino. Vi compare la funzione di motore della ribellione attribuito al Partito Comunista, che è sembrato ricoprire il ruolo di «ribelle collettivo», sovrapponendosi, nell'immaginario popolare espresso e formalizzato nei racconti orali dei contadini, alle gesta dei «ribelli individuali», ovvero le figure dei briganti, rappresentati sempre dalla parte dei poveri. Era un'interpretazione, in quegli anni, molto ricorrente tra gli storici (Hobsbawm 1966, Tarrow 1972) che si occupavano dei fenomeni di ribellione tra i contadini, compresi quelli del sud Italia, e del ruolo del PCI. A essi, tuttavia, come

rilevava opportunamente Faeta, mancava il dato demologico, etnografico, che avrebbe potuto dare conto e offrire anche consistenza reale e corporea dei meccanismi antropologici della trasformazione culturale. Tale aspetto, invece, è stato il nucleo centrale dell'indagine condotta a Melissa dall'équipe di ricerca coordinata da Francesco Faeta e veniva manifestato dall'autore anche con una consapevole volontà di rivendicazione di un denso e articolato metodo di indagine demologico-etnografico. Depurandone l'eccesso di ideologiche incrostazioni interpretative che vi sono state applicate sopra, emerge un residuo denso di concretezza documentaria non azzerabile in alcun modo, valutabile e apprezzabile anche dalla sensibilità etnografica contemporanea.

Ogni ricerca e ogni prospettiva interpretativa, infatti, risentono inevitabilmente della temperie culturale e delle egemonie intellettuali presenti in un dato periodo storico e questo lavoro non ne è esente. Sarebbe insensato e ingenuo, infatti, pensare che ciò che oggi proponiamo come linee interpretative apparentemente innovative – indubbiamente condivisibili e non discutibili, ma in realtà anch'esse ideologicamente orientate – lo rimarranno per sempre. I dati etnografici, la documentazione visiva, sonora, cinematografica, al contrario, costituiscono, a mio avviso, elementi della ricerca antropologica che possiamo ritenere sempre validi. Ne abbiamo prova tutte le volte che ci imbattiamo in un archivio, in una collezione di registrazioni sonore e audiovisive, in un corpus fotografico. L'ho sperimentato personalmente, a più riprese, lavorando in diversi archivi pubblici contenenti materiali etnografici: per esempio lavorando al Fondo Boccassino dell'Istituto centrale per il catalogo e la documentazione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo. Tralasciando il pesante e regressivo apparato ideologico che ha caratterizzato la produzione scientifica di Renato Boccassino, l'esplorazione della sua produzione fotografica e documentaria ha lasciato emergere una sorprendente capacità di restituzione etnografica della realtà degli Acioli, la popolazione dell'Uganda da lui studiata negli anni '30 del Novecento (Ricci 2019a).

5.

Vorrei soffermarmi, adesso, sugli aspetti metodologici della ricerca sul campo che Faeta ha esplicitato articolatamente in diverse sezioni del suo libro. Mi sembrano aspetti rilevanti perché vi si legge anche la volontà di porre le basi di una metodologia scientifica di ricerca etnografica ben radicata nella tradizione demartiniana da cui egli riprende, per esempio, l'organizzazione in équipe e l'utilizzo creativo in senso scientifico della multimedialità.

L'intento metodologico appare evidente nella scelta dell'uso del videotape VTR che costituiva in quegli anni il sistema di ripresa portatile più aggiornato e anche indispen-

sabile per una completa restituzione degli elementi di una cultura di tradizione orale, i cui tratti cinesici e performativi costituiscono elementi decisivi per la sua comprensione, come ricordava Diego Carpitella e a cui Faeta faceva puntuale riferimento in relazione alle ricerche cinematografiche sulla cinesica culturale da lui realizzate in Campania e in Sardegna (Carpitella 1979). In quegli anni, infatti, il videotape era considerato uno degli strumenti innovativi di approccio alla ricerca sul campo in ambito demologico: lo troviamo, per esempio, nella dotazione tecnica di alcune équipes che hanno documentato le feste del Carnevale in Campania (Ricci, a cura di, 2019: 491-531).

Con il videotape sono state realizzate una serie di riprese preliminari, utilizzate come strumenti di confronto con gli abitanti di Melissa nel corso di una sessione collettiva di proiezione. Sono anche state riprese tutte le riunioni di partito e i momenti collettivi dell'indagine sul campo, per meglio restituire l'aspetto rappresentativo e comunitario di tali momenti. È stato utilizzato un registratore portatile a cassette, di contenute e discrete dimensioni, per le interviste e le storie di vita: una scelta motivata dalla precauzione di non interferire in maniera invasiva con il contesto privato entro cui prevalentemente sono state realizzate le audioriprese e dalla necessità di concentrazione indispensabile a far affiorare in maniera densa e intima i ricordi e la memoria di avvenimenti drammatici e di storie dolorose e incisive per l'esperienza di vita di ciascuno dei protagonisti. I documenti orali raccolti, come anticipato, sono stati di due tipi: le testimonianze sull'eccidio e le autobiografie. Per le testimonianze sull'eccidio e sugli avvenimenti pubblici inerenti alla dialettica e alla conflittualità politica della vicenda al centro del progetto di ricerca è stato messo in atto lo strumento di indagine dell'intervista, in particolare l'intervista pubblica e collettiva, anche con interventi plurimi. Le autobiografie sono seguite alla prima fase delle interviste con la funzione di contestualizzare le vicende pubbliche accadute e di collocarle in una dimensione specifica e concretamente personale. Con le autobiografie è stato possibile – secondo Faeta (1979: 41) – «esplorare a fondo un contesto culturale [...] molto complesso». È stato anche possibile, a mio avviso, costruire in maniera viva la dimensione comunitaria della ricerca, a cui si è fatto cenno all'inizio, come elemento di innovazione nel contesto della demologia di quegli anni.

Accanto alla documentazione degli aspetti orali e performativi si colloca un altrettanto denso lavoro fotografico condotto con un consapevole approccio creativo, ampiamente condiviso dai membri dell'équipe, in un senso che comprende aspetti tecnici, estetici ed etnografici. L'uso della macchina fotografica – scrive Faeta (Ivi: 41) – è stato condotto in maniera da superare «il criterio ricognitivo globale del VTR» e puntare «sull'analisi dettagliata dei modi attraverso i quali si realizzano i fatti indagati consentendo, in particolare, la ricostruzione dell'ambiente socioculturale e l'analisi delle forme comportamentali più diffuse».

È ormai noto, anche attraverso un'ampia restituzione bibliografica⁷ e mediante la realizzazione di mostre fotografiche⁸, il percorso tracciato da Francesco Faeta dalla metà degli anni '70, periodo in cui è stata realizzata la ricerca di cui si parla, ai giorni nostri, con l'intento di costruire un'ermeneutica della visione in antropologia e un'imprescindibile necessità dell'immagine come strumento euristico nella pratica etnografica.

Il lavoro fotografico condotto oltre che dallo stesso Faeta, da Marina Malabotti (2019) e da Salvatore Piermarini (2019), ha comportato l'individuazione di temi d'indagine su cui applicare tanto consuete modalità di approccio fotografico, quanto forme di sperimentazione dell'uso della fotocamera sul campo. Temi affrontati sono stati: la campagna e la sua organizzazione produttiva, la dislocazione dei terreni e delle costruzioni rurali; il paese e la sua struttura urbanistica, lo spazio paesano; le abitazioni e il loro sistema di organizzazione degli spazi vitali; la cultura materiale e il nesso tra permanenze e sostituzioni di oggetti e di materiali; la collocazione nel e l'uso dello spazio da parte delle diverse classi d'età e di genere. In tal senso la documentazione fotografica e quella orale si sono completate a vicenda restituendo reciprocamente gli elementi irrapresentabili dall'una o dall'altra.

Di grande interesse sono le nozioni contrapposte di «compiuto» o «finito» e di «non compiuto» o «non finito» applicate alla dimensione spaziale del paese e messe in luce tramite la rappresentazione fotografica. Le immagini pongono in relazione oppositiva due ordini spaziali il cui confronto segnalerebbe lo smarrimento di un ordine culturale: il passato abitativo dell'urbanistica paesana compiuto e rassicurante e «un effimero caos edilizio e urbanistico che sembra tradurre in immagini architettoniche il disorientamento generale di una cultura subalterna in crisi» (Faeta 1979: 269). Secondo questo ordine di idee la fotografia metterebbe a nudo tali contraddizioni, così come renderebbe evidente la diffusione e le modalità con cui si manifestano i «fenomeni di acculturazione»: per esempio, un'approfondita e dettagliata esplorazione del mondo degli oggetti, l'individuazione della presenza, assenza e promiscuità di alcune categorie di oggetti e di taluni materiali all'interno del contesto contadino renderebbe palese il «tentativo di dominio di una cultura in crisi» (Ivi: 271).

Un altro ordine di informazioni acquisite e analizzate tramite le fotografie riguar-

7 Per un itinerario bibliografico necessariamente riepilogativo si vedano: Faeta 1989, 1995, 2000, 2011, 2016 (in lingua spagnola), 2019.

8 Tra le mostre realizzate con fotografie di ricerca etnografica si vedano: Faeta, Piermarini, a cura di, 1980; Faeta, a cura di, 1980; tra le mostre realizzate con corpora fotografici di altri autori si vedano: Faeta, a cura di, 1984; Faeta, Miraglia, a cura di, 1988; Faeta, Fragapane, a cura di, 2015; Faeta, a cura di, 2020.

da il comportamento, l'uso del corpo, il gesto e le posture, la cinesica e la prossemica come elementi di una grammatica culturale. Richiamando con costanza la declinazione prospettica attraverso cui è condotta l'indagine etnografica, orientata a far emergere il mutamento culturale indotto dalle vicende politiche sul mondo contadino povero, lo studioso rileva (Ivi: 272) che i comportamenti «produttivo, politico, ludico, familiare, rappresentativo così come ci vengono restituiti dalle fotografie, rinviano con immediatezza a un contesto culturale in cui, all'antica afasia che ancora traspare, si affermano consapevolezza e inventività».

6.

La ricerca fotografica effettuata a Melissa da Faeta, Malabotti e Piermarini si è dilatata oltrepasando i confini di un lavoro accademico per assumere i tratti di un'operazione di antropologia pubblica mediante una mostra itinerante dal titolo *Melissa 1949-1979. Trent'anni di rilevazione fotografica sulla condizione e la cultura delle classi subalterne*. Oltre alle fotografie di Francesco Faeta, Marina Malabotti e Salvatore Piermarini vi comparivano anche immagini del pittore Ernesto Treccani e del reporter Toni Nicolini⁹.

Treccani instaurò un rapporto intenso e continuativo con il paese calabrese nel contesto di quell'attenzione nazionale a cui si è già accennato da parte di intellettuali e artisti di sinistra. Egli ha fotografato a Melissa dal 1950 (l'anno dopo l'eccidio) al 1960 con una Rolleiflex biottica e con una partecipata ed emotivamente ricca attenzione agli elementi della composizione formale dell'immagine da trasferire nei suoi quadri, in quegli anni ispirati ai temi del mondo contadino. A distanza di tempo le sue fotografie hanno acquistato un'insostituibile pregnanza documentaria ed evocativa della cultura folklorica del paese calabrese alla metà del Novecento e una testimonianza etica e politica di quegli anni. Toni Nicolini è arrivato a Melissa nel 1963, con una Leica e due obiettivi, insieme allo stesso Treccani: la sua visita è stata molto breve, di una sola giornata, ma di particolare vicinanza e condivisione culturale e politica con il contesto sociale del paese calabrese, come dimostrano le fotografie di alcuni bambini definite da Faeta (1980: 22) come «battesimo fotografico».

9 L'attenzione fotografica al paese calabrese è stata molto ampia: nel 1950 Federico Patellani (1977: 14) fotografa il luogo e i protagonisti dell'occupazione delle terre; Ando Gilardi (2007: 111-112 e 120-121) vi scatta fotografie nell'ambito di alcuni reportage condotti per la CGIL nel crotonese fra il 1956 e il 1957; nel 1974 Tano D'Amico (1998: 90) fotografa Melissa nel corso di una ricognizione in Calabria; una breve serie di immagini vi ho scattato anche io stesso nel 1977 per documentare la ritualità del Venerdì santo.

Con la mostra, il lavoro a Melissa si è caricato, come già detto, di una valenza pubblica e di una responsabilità politica e sociale che il libro da solo necessariamente non poteva avere nella stessa modalità: entrambe le opere hanno suscitato nella stampa nazionale dell'epoca un interesse oggi impensabile nei confronti di una ricerca demologica. La capacità di penetrazione sociale dell'esposizione fotografica, tuttavia, ha consentito di raggiungere ribalte molto diversificate e lontane come le sale espositive di grandi città italiane (la mostra è stata inaugurata a Roma, a Palazzo Braschi, nel dicembre del 1979), insieme a piccoli e periferici paesi della Calabria e del Meridione, così come le comunità diasporiche dell'emigrazione contadina all'estero.

7.

Ripensare Melissa oggi, riprendendo il titolo dello scritto di Francesco Faeta ricordato prima e le sue considerazioni, sotto un profilo politico e sociale, potrebbe essere inteso come una delle strade per porre le basi di una coscienza politica e per definire i contorni di un'identità etnica sulla base della vicenda esemplare del paese calabrese: una vicenda che addita un percorso arduo e contraddittorio da seguire per raggiungere un simile traguardo. Ripensare Melissa oggi – nel contesto della disintegrazione decostruzionista ed esterofila che ha pervaso l'antropologia italiana nel corso degli ultimi decenni – facendo emergere la vicenda esemplare testimoniata dal rigore metodologico con cui la ricerca di cui si è parlato è stata condotta e con la restituzione che ne è stata fatta tramite il libro e la mostra, a mio avviso può diventare una delle fertili radici su cui costruire un ponte tra passato e presente, per una rinnovata strada dell'antropologia italiana.

BIBLIOGRAFIA

- ALCARO M. (1999): *Sull'identità meridionale. Forme di una cultura mediterranea*. Torino, Bollati Boringhieri.
- ALCARO M., Paparazzo A. (1976): *Lotte contadine in Calabria (1943-1950)*. Cosenza, Edizioni Lerici.
- ALLIEGRO E.V. (2011): *Antropologia italiana. Storia e storiografia. 1869-1975*. Firenze, Seid.
- ALONSO PONGA J. L., ed. (2011): *Plenilunio de Primavera. La Semana Santa de Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- BEVILACQUA P. (1980): *Le campagne del Mezzogiorno tra fascismo e dopoguerra*. Torino, Einaudi.

- CARPITELLA D. (1978): «Le false ideologie sul folclore musicale», in *La musica in Italia*. Roma, Savelli, pp. 207-239.
- CARPITELLA D. (1979): «Il linguaggio del corpo e le tradizioni popolari. Codici democinesici e ricerca cinematografica». *Il dramma*, LV, n° 1, pp. 8-21.
- CASSANO F. (1996): *Il pensiero meridiano*. Roma-Bari, Laterza.
- CINANNI P. (1977): *Lotte per la terra e comunisti in Calabria 1943-1953*. Milano, Feltrinelli.
- D'AMICO T. (1998): *Gli anni ribelli 1968-1980*. Roma, Editori Riuniti.
- DEI F. (2018): *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'UNESCO*. Bologna, Il Mulino.
- FAETA F. (1979): *Melissa. Folklore, lotta di classe e modificazioni culturali in una comunità contadina meridionale*, con immagini di M. Malabotti e S. Piermarini, Prefazione di L.M. Lombardi Satriani. Firenze, La casa Usher.
- FAETA F., a cura di (1980): *Imago mortis. Simboli e rituali della morte nella cultura popolare dell'Italia meridionale*. Roma, De Luca.
- FAETA F., a cura di (1984): *Saverio Marra fotografo. Immagini del mondo popolare silano nei primi decenni del secolo*. Milano, Electa.
- FAETA F. (1989): *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*. Milano, FrancoAngeli.
- FAETA F. (1995): *Strategie dell'occhio. Etnografia, antropologia, media*. Milano, FrancoAngeli [Nuova edizione 2003 con una variazione del sottotitolo in *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*].
- FAETA F. (1996): *Nelle indie di quaggiù*. Milano, Jaca Book.
- FAETA F. (2000): *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo xx*. Palermo, Sellerio.
- FAETA F. (2002): «Ripensare Melissa oggi. Appunti per una critica della nozione di identità meridionale». *La critica sociologica*, n° 142, pp. 70-94. [Ripubblicato in Faeta F. (2005), *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino, Bollati Boringhieri, pp. 75-107].
- FAETA F. (2011): *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino, Bollati Boringhieri.
- FAETA F. (2016): *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*. Buenos Aires, Sans soleil ediciones.
- FAETA F. (2019): *La passione secondo Cerveno. Arte, tempo, rito*. Milano, Ledizioni.
- FAETA F., a cura di (2020): *Il paese, le campagne, la piazza. Lacedonia (1957) nelle fotografie di Frank Cancian - The Village, the Countrysides, the Square. Lacedonia (1957) in Frank Cancian's photographs*. Roma, Postcard.
- FAETA F., G. D. Fragapane, a cura di (2015): *AZ - Arturo Zavattini fotografo. Viaggi e cinema 1950-1960*. Roma, Contrasto.

- FAETA F., Miraglia M., a cura di (1988): *Sguardo e memoria. Alfonso Lombardi Satriani e la fotografia signorile nella Calabria del primo Novecento*. Milano-Roma, Mondadori-De Luca.
- FAETA F., Piermarini S., a cura di, (1980): *Melissa 1949-1979. Trent'anni di rilevazione fotografica sulla condizione e la cultura delle classi subalterne*, con immagini di F. Faeta, M. Malabotti, T. Nicolini, S. Piermarini, E. Treccani, testi di L.M. Lombardi Satriani e F. Faeta. Vibo Valentia, Qualecultura.
- GILARDI A. (2007): *Meglio ladro che fotografo. Tutto quello che dovrete sapere sulla fotografia ma preferirete non aver mai saputo*. Milano, Bruno Mondadori.
- HOBBSBAWM E. J. (1966): *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*. Torino, Einaudi.
- LOMBARDI SATRIANI L. M. (1968): *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Messina, Peloritana editrice [nuove edizioni (1980, 1997) Milano, Rizzoli].
- LOMBARDI SATRIANI L. M. (1973): *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*. Rimini, Guaraldi. [Edición en español: Lombardi Satriani L.M. (1978): *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Sacramento (México), Editorial Nueva Imagen].
- LOMBARDI SATRIANI L. M. (1979): *Prefazione*, in F. Faeta (1979), pp. 7-13.
- MAIONE G. (1986): «Mezzogiorno 1946-1950. Partito comunista e movimento contadino». *Italia contemporanea*, n° 163, giugno 1986, pp. 31-64. ISSN 0392-1077.
- MALABOTTI M. (2019): *Marina Malabotti fotografa: uno sguardo pubblico e privato*, a cura di G.D. Fraga-pane. Roma, Contrasto.
- PATELLANI F. (1977): *Documenti e notizie raccolti in trent'anni di viaggio nel sud*. Milano, Diaframma/ Fotografia italiana.
- PETRUSEWICZ M. (1989): *Latifondo. Economia morale e vita materiale in una periferia dell'Ottocento*. Venezia, Marsilio.
- PIERMARINI S. (2019): *Il perduto incanto. Indagini sulla fotografia*. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- RICCI A. (2012): *Il paese dei suoni. Antropologia dell'ascolto a Mesoraca (1991-2011)*. Roma, Squilibri.
- RICCI A. (2019a): «Renato Boccassino. Nascita e morte tra gli Acioli: una mostra, qualche riflessione, alcune testimonianze». *ErreEffe-La ricerca folklorica*, n° 74, pp. 115-130. ISSN 0391-9099.
- RICCI A. (2019b): *Note introduttive su Folklore, Demologia, Cultura popolare, Tradizioni contadine*, in A. Ricci a cura di (2019), pp. 13-68.
- RICCI A., a cura di, (2019): *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*. Roma, CISU.
- TARROW S. G. (1972): *Partito Comunista e contadini nel Mezzogiorno*. Torino, Einaudi.

LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL ÁMBITO DEL PATRIMONIO CULTURAL

PROFESSIONALIZATION OF ANTHROPOLOGY IN THE FIELD OF CULTURAL HERITAGE

Eloy Gómez Pellón

Universidad de Cantabria

RESUMEN

Actualmente, el patrimonio cultural se enseña en España en distintas carreras de humanidades y de ciencias sociales. Sin embargo, la demanda de profesionales del patrimonio cultural sigue siendo escasa, lo cual es causa de decepción para unos universitarios cada vez mejor formados en las materias propias del patrimonio cultural, empezando por los titulados en Antropología Social y Cultural. Estos últimos chocan con la baja profesionalización de la carrera, y, por ende, con una notoria ausencia de puestos de trabajo en el ámbito del patrimonio cultural. Paradójicamente, desde hace algún tiempo, el patrimonio cultural ha sido señalado como uno de los ámbitos más proclives a la generación de un desarrollo sostenible, que además de procurar la satisfacción de la sociedad en general, puede contribuir a la producción de importantes réditos económicos. La antropología social puede responder a este requerimiento ofreciendo a la sociedad los servicios de los antropólogos, los cuales aúnan la buena formación en las aulas con el conocimiento riguroso del valor y el significado del patrimonio cultural, singularmente en el sector del patrimonio etnológico. El relevante papel que juega el patrimonio cultural en las sociedades contemporáneas debe ser inseparable de la profesionalización de los estudios antropológicos, en campos como los de la docencia, la museología, la gestión cultural y la difusión, todos los cuales son explorados en este trabajo.

PALABRAS CLAVE: Profesionalización de la antropología social, Patrimonio cultural y antropología, Patrimonio etnológico, Patrimonio etnográfico, Antropología aplicada.

ABSTRACT

Currently, cultural heritage is taught in Spain in different humanities and social science careers. However, the demand for cultural heritage professionals remains low, which is a cause of disappointment for increasingly better-trained university students in cultural heritage subjects, starting with graduates in Social and Cultural Anthropology. The latter are faced with the low professionalization of the career, and therefore with a notable absence of jobs in the field of cultural heritage. Paradoxically, for some time now, cultural heritage has been pointed out as one of the areas most prone to the generation of sustainable development, which in addition to seeking the satisfaction of society in general, can contribute to the production of significant economic returns. Social anthropology can respond to this requirement by offering society the services of anthropologists, who combine good training in the classroom with rigorous knowledge of the value and meaning of cultural heritage, particularly in the area of ethnological heritage. The relevant role played by cultural heritage in contemporary societies must be inseparable from the professionalization of anthropological studies, in fields such as teaching, museology, cultural management and dissemination, all of which are explored in this work.

KEYWORDS: Professionalization of Social Anthropology, Cultural Heritage and Anthropology, Ethnological Heritage, Ethnographic Heritage, Applied Anthropology.

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas más recurrentes en los congresos y otras reuniones análogas que periódicamente celebran los antropólogos es el de la profesionalización de la antropología. Ciertamente, la antropología tiene reservado actualmente un puesto de honor en la reflexión acerca del ser humano, similar al que ha ocupado desde hace siglo y medio. Durante este tiempo ha cumplido su misión estando presente en los grandes debates intelectuales y, por supuesto, en la vida académica. Pero, desde aquel lejano advenimiento las distintas ciencias sociales, éstas han recorrido un camino lleno de dificultades, a menudo satisfactoriamente, y la mayor parte de las mismas ha ofrecido una respuesta práctica a la demanda realizada por la sociedad. La antropología social puede aportar sus conocimientos y la formación de sus egresados a la resolución de numerosos problemas suscitados en la sociedad actual. El fuerte componente cualitativo de la antropología social, en el orden metodológico, permite a ésta el acercamiento a las situaciones humanas con una intensidad que apenas está presente en otras ciencias sociales, lo cual hace de la misma una ciencia privilegiada.

Precisamente, uno de los campos donde la antropología puede responder con un fuerte sentido práctico es el del patrimonio. Éste representa la mejor expresión de la cultura (vid. Ariño 2012) y, por tanto, reúne un conjunto de bienes que debe ser gestionado. Si en el pasado la herencia cultural fue mal administrada en unas ocasiones, y desatendida o menospreciada en otras, en el presente, cuando nuestra sociedad ha tomado conciencia del incommensurable valor del patrimonio cultural, el uso y el disfrute de ese legado han pasado a estar en vanguardia del debate social y político. Más todavía, desde hace algún tiempo cuando el patrimonio cultural ha sido señalado como uno de los ámbitos más proclives a la generación de un desarrollo sostenible (Gómez-Pellón 2005). La antropología social puede responder a este requerimiento ofreciendo a la sociedad los servicios del antropólogo, un profesional formado en las aulas universitarias y en el trabajo práctico desarrollado en la sociedad, que tiene un conocimiento riguroso y preciso del valor y el significado del patrimonio cultural, y que puede aportar toda su formación y su experiencia en beneficio de la enseñanza, de la educación, de la gestión, del asesoramiento y de la puesta en valor del patrimonio. Las siguientes líneas constituyen una reflexión acerca del papel del antropólogo social en el campo del patrimonio cultural.

ANTROPOLOGÍA Y ENSEÑANZA DEL PATRIMONIO CULTURAL

Hace cuatro décadas que los contenidos de la antropología social adquirieron carta de naturaleza en las universidades españolas, y algo menos tiempo que la enseñanza de los mismos se generalizó en la vida universitaria de nuestro país. Por tanto, la antropología social se incorporó a las instituciones académicas universitarias con gran retraso frente a la mayor parte de los países de nuestro entorno. Parece increíble que los estudios acerca del ser humano y la cultura no tuvieran espacio con anterioridad en las enseñanzas universitarias, cuando constituyen una reflexión ineludible acerca de las normas, de los valores y de las creencias que dan sentido a nuestras vidas (Velasco 2009; Marcos 2010). Más bien, podemos pensar que estamos ante unos estudios imprescindibles en la vida académica, si consideramos que el patrimonio cultural es la memoria del grupo social (Fentress 2003; Gómez-Pellón 2005; Halbwachs 1950). En efecto, podemos pensar que en buena medida estos contenidos existían antes del advenimiento académico de la antropología social en España, si bien se explicaban parcialmente diluidos en otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas. De ahí que la antropología social nazca académicamente en nuestro país empujada por los acontecimientos, cuando encuentra el caldo de cultivo idóneo para que este hecho se produzca.

Ahora bien, la incorporación de la antropología social a la vida universitaria estuvo muy lejos de llevar aparejado el estudio del patrimonio cultural, tal y como lo concebimos hoy, y su enseñanza fue tan liviana durante tiempo que apenas resultó perceptible

para los estudiantes universitarios. Solo la promulgación de la Ley del Patrimonio Histórico Español en el año 1985 abrió un panorama casi desconocido hasta entonces. Nótese que ni siquiera el patrimonio era considerado como cultural, sino como histórico. La entrada en vigor de dicha ley activó el interés por la cultura entendida como patrimonio, y pronto sus contenidos pasaron a integrar las materias antropológicas. Los congresos de antropología empezaron a acoger inmediatamente simposios acerca del patrimonio cultural en general, y del etnográfico en particular, tal y como es denominado este ámbito específico del patrimonio en la ley que se acaba de mencionar.

Pues bien, han pasado varias décadas desde que se empezó a enseñar la antropología social en las universidades españolas y, aunque la misma ha visto crecer ininterrumpidamente el número de profesores y de alumnos, ni siquiera ha adquirido el modesto espacio que viene demandando, complementariamente, en la enseñanza secundaria. Al contrario de lo que sería esperable, y por más que la antropología social sea una de las disciplinas encargada del estudio del patrimonio cultural, su enseñanza sigue sin incorporarse a los programas de los centros de educación secundaria. Mientras que los aspectos históricos e histórico-artísticos del patrimonio son mostrados a los estudiantes de la enseñanza secundaria a lo largo de sus diseños curriculares, no sucede lo mismo con el patrimonio cultural asignado a la antropología social. A pesar de que en los últimos años algunos centros de enseñanza han incorporado la enseñanza del patrimonio etnológico por vía de las asignaturas optativas incluidas en unos pocos diseños curriculares, la mayor parte de los mismos se ha mantenido refractarios a este movimiento. Ni siquiera la antropología social, entendida como introducción elemental, ha logrado incorporarse a los planes de estudio de la enseñanza secundaria, salvo mediante una excepcional y volátil optatividad.

El análisis de la situación de estas enseñanzas relacionadas con el patrimonio etnológico permite observar que las mismas, cuando se han materializado, han ido muy unidas a los estudios que podemos llamar humanísticos, los cuales han seguido una trayectoria distinta a la prevista desde la esfera administrativa. En efecto, en los últimos años se ha experimentado un retroceso de los alumnos de enseñanza secundaria matriculados en los itinerarios curriculares ligados a las especialidades humanísticas, que excede con mucho la regresión general debida a las motivaciones demográficas, contradiciendo así el pretendido impulso político a la enseñanza de las humanidades. Ese hecho ha tenido como resultado inmediato que en algunos colegios e institutos se dejara de impartir el itinerario de la enseñanza secundaria más propiamente llamado humanístico.

Parece evidente que los estudios relacionados con el patrimonio cultural podrían, y acaso deberían, ser cursados por todos los estudiantes de educación secundaria en

general, habida cuenta de la necesidad de mostrar lo que es la cultura humana en toda su amplitud. Los bienes del patrimonio cultural representan los logros de nuestra especie, los mismos que nos han servido para llegar hasta donde hemos llegado. El alumno debe comprender cuál ha sido el mecanismo de selección de los bienes que configuran el patrimonio cultural, y por qué unos poseen plena vigencia en el presente y otros se han desestimado según transcurría el tiempo. Debe entender que tales conquistas representan al conjunto de la sociedad y no solo a las elites o, en el extremo contrario, a las clases populares. Debe observar cómo el patrimonio cultural es inmenso, como lo es la cultura en su integridad, y que abarca desde las conquistas científicas y tecnológicas hasta las vinculadas a las creencias o a la tradición oral.

También se advierte que cuando se explican en la enseñanza secundaria materias propias del patrimonio cultural estudiadas por la antropología social, es habitual que el profesorado encargado de impartirlas no posea una formación específicamente antropológica, sino que, por el contrario, los docentes procedan de disciplinas afines, pertenecientes a las humanidades y a las ciencias sociales. Parece obvio, sin embargo, que estas enseñanzas del patrimonio etnográfico o etnológico deben correr exclusivamente a cargo de los antropólogos salidos de nuestras facultades, que gozan de una formación específica y que conocen precisa y rigurosamente el contenido de las asignaturas. Más aún, al antropólogo debiera corresponderle una reflexión general acerca del conjunto del patrimonio cultural, la cual es inseparable del objeto de estudio de la antropología social.

En el ya largo camino recorrido por la antropología social en España, desde su institucionalización académica, el hecho de que las materias antropológicas no se incorporaran a la enseñanza secundaria ha constituido una rémora difícilmente salvable. No se ha llegado a producir la conexión con una enseñanza secundaria que es, a la vez, el nutriente de las titulaciones universitarias. Y no se ha llegado a enlazar con un alumnado, como es el de los ciclos secundarios, que por su edad se encuentra más abierto que ninguno al aprendizaje. Con ello, en esta materia específica del patrimonio cultural se ha perdido hasta el presente la gran oportunidad de concienciar a la juventud acerca del valor y el significado que encierran cada uno de los bienes culturales y todos en su conjunto.

Lamentablemente, el abigarramiento de las enseñanzas secundarias no solo ha impedido abrir espacios nuevos para la incorporación de estas enseñanzas, sino que tampoco ha posibilitado la implantación de una enseñanza integral, con lugar para las excursiones y las visitas a los museos, y más bien ha negado la misma demanda que se viene haciendo en España desde época de la Institución Libre de Enseñanza. Por el contrario, las enseñanzas son entendidas como una impartición sucesiva de clases en el

aula a cargo de los profesores, que, valiéndose de la metodología pedagógica al uso, van adiestrando a los alumnos. Esta pedagogía lastra cualquier posibilidad de sensibilización y, por supuesto, ciega todas las vías para que el alumno pueda ilusionarse con enseñanzas distintas de las que figuran en los diseños curriculares.

Lo que se está diciendo equivale a señalar que el origen de muchos de estos males se halla en la enseñanza primaria, en la cual, casi sin que nadie lo aprecie, se sientan muchas de las virtudes, pero también muchos de los vicios, de nuestro sistema educativo. El alumno de los distintos niveles es adiestrado para convertirse en un consumidor de letra impresa. Corriendo el tiempo muchos de los estudiantes fracasan porque no aciertan a incardinarse en esta senda, con la correspondiente dificultad para alcanzar viabilidad en un sistema educativo y social configurado, precisamente, sobre la base de que solo se estudia aquello que está moldeado sobre el papel. Así no solo se reduce la creatividad sino que se refrena el sentido crítico, lo cual no puede por menos que tener una nefasta influencia sobre el conocimiento, empezando por éste que se está señalando del patrimonio cultural.

Ciertamente, la promulgación de la Ley del Patrimonio Histórico Español 16/1985 se realizó a la zaga de la producción de una densa normativa por parte de las instituciones internacionales acerca del patrimonio cultural. Sin considerar el anacronismo de la denominación, que mayora lo histórico en detrimento de lo cultural, la nueva ley tuvo menos repercusión en el ámbito educativo que en otros apartados de la vida social, cuando, curiosamente, uno de los objetivos de la ley era educar a las generaciones actuales en los valores del patrimonio, con objeto de facilitar su transmisión a las generaciones venideras. Estas carencias a nivel de la enseñanza primaria y de la secundaria no han podido por menos que tener serias repercusiones en la enseñanza universitaria.

Por supuesto, la mayor parte de los universitarios, en general, denota la ausencia del efecto de la labor docente en materia de patrimonio cultural, y mucho más aún en el apartado etnológico. Es obvio que a lo largo de los años de la enseñanza universitaria los alumnos realizan una especialización en sus materias de estudio, en la que difícilmente puede haber lugar para su inmersión en otros conocimientos. Ahora bien, los nuevos planes de estudio que se inauguraron en las universidades españolas a partir de finales de los años ochenta reservaron una parte de los créditos totales de las diferentes titulaciones para la llamada «libre configuración», en la que, a menudo, cupieron enseñanzas relativas al patrimonio cultural dirigidas al conjunto de los estudiantes universitarios. Se paliaba de esta manera la ausencia de conocimiento acerca de los bienes culturales que se había producido en los niveles previos. Sin embargo, cuando, años más tarde, a mediados de la primera década del siglo XXI, se implantaron los planes de estudio de los grados universitarios, con la consiguiente reducción del tiempo de la carrera, la optati-

vidad de las carreras quedó reducida a la mínima expresión, la enseñanza del patrimonio cultural fue enclaustrada en unas pocas carreras de ciencias sociales y de humanidades.

Con todo, la tarea del antropólogo en materia docente es generadora de altísimos beneficios, a menudo insuficientemente apreciados por los gobernantes y por la sociedad. Los antropólogos, como potenciales docentes en los niveles de la enseñanza secundaria, pueden introducir a los adolescentes en la reflexión sobre el patrimonio cultural y pueden ayudarlos a entender el mismo desde un punto de vista crítico. Pueden mostrarles cómo se ha construido en el pasado y cómo se sigue construyendo en el presente, y explicarles cómo el patrimonio va unido a la personalidad cultural de las regiones y de los Estados y, en fin, hacerles ver que el patrimonio se construye incesantemente, y, por ello, se sigue construyendo en el presente. Pueden enseñar a los estudiantes que el patrimonio, además de constituir una riqueza, debido a la gran cantidad de bienes culturales que lo integran, también puede usarse y disfrutarse, reportando toda la satisfacción posible a los ciudadanos. Los antropólogos, entonces, también pueden explicar a estos jóvenes lo que es el patrimonio etnológico, y, por tanto, sensibilizarles en el aprecio y en el uso del mismo.

También es posible que el antropólogo aporte sus conocimientos y su experiencia en la vida académica más allá de la enseñanza primaria, secundaria y universitaria, mediante el ejercicio de la docencia en la extensión universitaria, en las aulas de la tercera edad, en la formación de adultos y, en fin, allí donde sean demandados sus servicios de profesional de la antropología. Una esperanza de vida mayor y los efectos de una sociedad postindustrial, que dispone cada vez de más tiempo libre, han conducido a una demanda progresiva de la formación permanente. Por esta vía, la sociedad requiere los servicios de profesionales expertos en enseñanzas muy diversas. Acaso pueda ser el patrimonio cultural una de las áreas más solicitadas y, de esta manera, pueda crecer la demanda de profesionales especializados en este ámbito del conocimiento, entre los cuales se encontrarán los titulados en antropología social y cultural.

Complementariamente con la tarea docente, el antropólogo debe desarrollar una función educativa. Si bien el propio quehacer docente lleva aparejada una labor educativa, ésta no debe cesar en el aula. La sociedad está muy necesitada de la educación en el ámbito del patrimonio cultural, al amparo del poder de éste para estimular la adquisición de valores en el ciudadano. El aprecio del patrimonio entraña la consideración de todo lo que nuestra humanidad ha producido y, por tanto, el reconocimiento de valores como la solidaridad, la entrega, la tenacidad, el entusiasmo, el compromiso, la perseverancia, la creatividad, la libertad y, en fin, todos los que van asociados a nuestra condición de personas, que es la que ha insuflado vida a los bienes patrimoniales. El tenor de la *Ley del Patrimonio Histórico* de 1985 contiene numerosos comentarios acerca de los

valores que giran en torno a la defensa, a la protección y a la conservación del patrimonio cultural, señalando que solo el amor al patrimonio reunido por las generaciones precedentes y nuestro afán de engrandecimiento del mismo pueden reportarnos enormes satisfacciones, como personas y también como ciudadanos. El patrimonio cultural, además de contener los atributos generales propios de los bienes que lo componen, contiene valores expresivos de nuestra cultura particular y de nuestra especificidad, de lo que se deduce su profunda significación.

En el presente, cuando una cultura global amenaza con engullir las culturas locales y las subculturas, y con poner en aprieto muchas de las conquistas logradas por los pueblos a lo largo del tiempo, la protección y conservación del patrimonio cultural de cada grupo, y el uso y el disfrute de sus bienes pueden convertirse en verdaderos antídotos frente a ese factor de igualación que denominamos globalización. Bien expresiva puede resultar, en este sentido, la educación de las generaciones venideras en torno a la altísima valoración que debe merecerles, por ejemplo, la lengua que hablan. Si a lo largo del siglo xx han desaparecido muchas más lenguas que en todos los siglos anteriores, es fácilmente deducible lo que va a acontecer en el siglo actual, de no resplandecer valores que contrarresten la inercia, imparable por el momento, de la globalización cultural. El antropólogo, como conocedor de la diversidad cultural, debe cumplir, entonces, con esta misión educativa, mostrando no solo los logros propios de nuestra condición humana, sino también los particulares de las pequeñas culturas, enseñando que los valores que alberga cada una de ellas no son superiores ni inferiores a los de otras sino distintos.

El antropólogo puede cumplir con su papel de educador, consecuentemente, no solo en el aula, sino también cada vez que se dirige a un auditorio a propósito de los cursos y conferencias en los que participa. También puede mostrarse como educador cuanto entra en contacto con los medios de comunicación, de manera que sus intervenciones, reflexivas unas y espontáneas otras, puedan llegar a un importante número de usuarios. Se puede revelar como educador cuando escribe trabajos científicos y divulgativos, o cuando colabora con diferentes instituciones en aras del estudio y la conservación del patrimonio. En definitiva, el antropólogo puede ser muy útil a la sociedad en general y a sus instituciones en particular, en tanto que puede ofrecer algo tan valioso como es su excelente conocimiento del patrimonio cultural.

Los quehaceres educativos y docentes de los antropólogos han logrado hasta el presente algo que parecía muy difícil años atrás. Entonces el patrimonio etnológico apenas era conocido y, desde luego, carecía de difusión. El mayor prestigio de otros ámbitos del patrimonio cultural había oscurecido la existencia de éste. La entrada en vigor de una norma, como fue la *Ley del Patrimonio Histórico* de 1985, no fue, en realidad, sino el reflejo de un estado de opinión general, cimentado en torno a las elites académicas,

políticas y administrativas, que, si bien era discreto, resultaba ser lo suficientemente potente como para sensibilizar al legislador. Por medio de la *Ley del Patrimonio Histórico* de 1985 el patrimonio etnológico dejaba de ser un patrimonio minusvalorado, y a veces denostado, para convertirse en una parte sustancial del patrimonio cultural que dicho texto consagraba, al tiempo que lo situaba en pie de igualdad con el resto del patrimonio cultural. Más aún, de no existir el patrimonio inmaterial más que de forma difusa, pasaba a convertirse en parte integrante del patrimonio etnológico, reconociendo así la citada norma la fuerza de las manifestaciones intangibles.

A una escala distinta, el quehacer docente y educador de los antropólogos ha posibilitado la existencia de una preocupación administrativa y de otra social en beneficio del patrimonio. Las Administraciones Autónomas están tomando decisiones de gran trascendencia, en los últimos años, en rima con la preocupación por el patrimonio cultural que muestran. Todo ello no puede ser sino el vivo reflejo de una labor realizada pacientemente a lo largo de los años en beneficio de la salvaguarda del patrimonio cultural. Lástima que, por el momento, esta preocupación sea propia de un país, como España, inmerso en la cultura occidental, y simultáneamente se esté perdiendo buena parte del patrimonio cultural de los países pobres. Pues bien, también por medio de esta labor de sensibilización social, relativa a la existencia de sociedades muy distintas de la suya, el antropólogo puede jugar un papel trascendental que redunde en beneficio de todos.

ANTROPOLOGÍA Y MUSEOS

Existe un área dentro del patrimonio cultural que en el pasado careció de entidad y que en el presente sigue sin poseer el peso específico que le corresponde. Me estoy refiriendo a la museología, y en este texto muy particularmente a la museología etnográfica o etnológica, cuyos antecedentes históricos en España se remontan a unas pocas experiencias en buena medida fallidas. Además, fueron tentativas extraordinariamente tardías con respecto a otras vividas en distintos países europeos, y muy especialmente con referencia a los países nórdicos, donde el famoso museo al aire libre de Skansen, en Noruega, inspiró desde finales del siglo XIX (1890) muchos de los nuevos principios de la museografía europea. Los fastos de la exposición universal de Barcelona de 1929 y la inquietud de Luis de Hoyos y de otros estudiosos permitieron alimentar dos proyectos diferentes en su concepción y en su ejecución. El primero de ellos, el de Barcelona, dio lugar a un Museo del Pueblo Español, dirigido originariamente por Durán i Sanpere en sus comienzos, que llegó a tener una importante actividad hasta los años setenta, siendo finalmente subsumido en la red de museos de la Generalitat. El segundo, el de Madrid, rediseñado por J. Caro Baroja en los años cuarenta, no pasó de ser un mero proyecto, pasando por último sus materiales a integrar el Museo Nacional de Antropología.

Precisamente, en los años sesenta y setenta del siglo xx, cuando se estaban plasmando importantes ideas en el ámbito de la museografía etnológica en toda Europa, comenzaron a cobrar impulso en España los llamados museos regionales de etnología, merced a ideas que en algunos casos resultaron innovadoras. Desgraciadamente, ni todas las regiones llegaron a contar con el correspondiente museo ni muchos de los proyectos que se llevaron a cabo concitaron el interés de los visitantes. La descentralización política y administrativa que adquiriría carta de naturaleza en la década de los años setenta, a partir de la promulgación de la Constitución de 1978, insufló de nuevo vida a estas tendencias que, con dificultad, se habían abierto camino una década antes, y algunos de los viejos museos de etnología se revitalizaron mientras que otros fueron refundados.

Avanzado el del siglo xxi, sin embargo, se advierte que el progreso experimentado en el ámbito museográfico de la etnología ha sido, en general, discreto tratándose de España. Muchos museos regionales siguen siendo la hermana pobre de los museos de implantación tradicional, y, singularmente, de los de arqueología y de los de arte. Y lo son, curiosamente, a pesar de que se han efectuado grandes esfuerzos, algunos de indudablemente naturaleza política, para sacarlos de su postración, y más aún desde la entrada en vigor de la Constitución de 1978 y la consiguiente vigorización de los territorios del Estado y las identidades inherentes. A ello contribuyó también la Ley del Patrimonio Histórico de 1985, habida cuenta de la significación que adquirió el patrimonio etnográfico en el contexto general del patrimonio histórico y cultural (vid. Pérez Galán 2011). Aun así, es evidente que el avance que se ha producido en las últimas décadas en la museología etnográfica española ha sido considerable y, lo que es más importante, esta última ha logrado reclamar una parcela importante en la museografía general, recabando la atención de algunos sectores sociales.

Pero no nos hagamos demasiadas ilusiones. En algunas regiones autonómicas el museo regional de etnología sigue siendo un proyecto y, en otras, este museo comparte edificio con otro de arqueología o de arte, o de ambas cosas. Y, cuando esto sucede, es fácil comprobar la jerarquía que se establece entre ellos, así como la superficie destinada a cada uno de los sectores. Más todavía, entonces vemos cómo al frente de estos museos, que podemos llamar generales, se encuentra un museólogo que por lo regular no es antropólogo. Creo, sin lugar a dudas, que allí donde hay un museo de etnología debe haber, conservadores especializados, y en su caso un director, titulado en antropología. Estos museos requieren un alto grado de especialización por parte de las personas encargadas de la conservación y de la dirección, por lo que la encomienda de estas labores a otros especialistas resulta tan desaconsejable como incongruente.

Y no solo se producen estas disfunciones en los museos regionales, puesto que si se repara en la situación de los museos municipales se advierte que es similar. La existencia

de numerosos museos genéricos y la ausencia de museólogos titulados en antropología social constituyen una constante que debe inducir a la reflexión. En una sociedad como la nuestra, occidental y postindustrial, cada vez más comprometida con la conservación del patrimonio y con su uso y disfrute, los museos cumplen una altísima función, tanto más trascendente según crece la conciencia y la sensibilidad hacia el patrimonio cultural. Por eso, es necesario demandar de los responsables de las administraciones el protagonismo que realmente les compete a los antropólogos en materia de patrimonio etnológico, y la necesidad inmediata de corregir una tendencia viciada que se ha prolongado durante largo tiempo.

Un antropólogo puede mostrar a la sociedad, mejor que otros especialistas, los valores, las normas y las creencias propias de las comunidades humanas (Karp, Kreamer y Lavine 1992). Esto marca una distinción importante, puesto que supone una toma en consideración a favor del patrimonio etnológico de bienes culturales no materiales, al revés de lo que sucede en otros ámbitos del patrimonio cultural. Es éste un problema que el museólogo procedente de la antropología puede resolver mejor que otros museólogos. Los bienes culturales de carácter etnológico presentan particularidades propias, que abonan la necesidad de que sean los antropólogos los encargados de efectuar todas aquellas tareas relacionadas con la musealización de los mismos (Pazos 1998). En dichos museos se exhiben y se guardan bienes que nos enseñan cómo nacen, cómo viven y cómo mueren los seres humanos, sea en la cultural que sea, cómo hablan y cómo piensan, qué hacen y cómo se divierten, cómo aman y cómo se entregan a aquellas causas que consideran justas, en qué creen y cómo se comportan.

Pero los antropólogos, cuando ejercen como museólogos, pueden enseñar muchas más cosas. Por ejemplo, pueden mostrar cómo funcionan las culturas y que los elementos que las integran están ajustados, de manera que cuando uno de ellos se modifica los otros se ven afectados a fin de mantener la eficacia. Los antropólogos pueden mostrar cómo la cultura es un todo construido a lo largo de muchas generaciones y, por tanto, el resultado de una acumulación de ideas y de materializaciones que se han ido incorporando, al mismo tiempo que otras, consideradas como poco funcionales o ineptas para el progreso, abandonaban la tradición cultural (Lowenthal 2003). En consecuencia, no todos los bienes culturales se encuentran en idéntica posición dentro de la cultura y, antes bien, unos se hallan en camino hacia el anacronismo y otros constituyen auténticas novedades. Es bien sabido que, contrariamente a lo que cabría esperar, muchos museos etnológicos, mal organizados y peor dirigidos, muestran a sus visitantes conjuntos de bienes culturales inconexos e inoperantes, convirtiéndolos en testigos antes del caos que de la organicidad de la cultura.

También el antropólogo puede contribuir desde la museología a explicar que las culturas pueden unir a los seres humanos, y que, por tanto, no hay razón para que algunos museos, más debido a la aplicación de concepciones políticas viciadas por objetivos inconfesables que debido a la aplicación de los principios museísticos, presenten las culturas como si fueren islas, y por tanto separadas de las interminables influencias que han recibido a lo largo del tiempo de otras culturas, o que, haciendo gala de un supremacismo absurdo, muestren la supuesta superioridad de una cultura determinada sobre otras (Lowenthal 1998 y 2003). Esta idea, concordante con el siempre repudiable etnocentrismo, está muy lejos del relativismo cultural que ilumina toda la teoría antropológica y que es, justamente, una de las grandes aportaciones que la antropología puede efectuar a la museología etnológica.

No se nos oculta que la descentralización político-administrativa, por un lado, y el descubrimiento del patrimonio etnográfico, por otro, han acrecentado la fuerza ideológica y política de los bienes culturales de este patrimonio, y a todo ello se ha unido la plausible significación económica de los mismos. Dicho progreso no ha supuesto otro similar en materia museológica, como se ha dicho. Y por si el intrusismo en este contexto, por parte de otros museólogos, fuera pequeño, aún existe otro peor y más nefasto. Es el derivado de la interferencia de los aficionados que, siendo vieja, ha crecido hasta extremos inesperados. En la actualidad son muchos los municipios que cuentan con museos denominados etnográficos o etnológicos, y a ellos se unen los que existen en las poblaciones de cierta entidad que no son necesariamente cabeceras comarcales o municipales. Pues bien, en este caso no es extraño que la organización de los mismos le sea encomendada a coleccionistas, aficionados o a funcionarios tenaces que, con mejor intención que acierto, llevan a cabo su labor aparentemente museológica. En realidad, su cometido no puede considerarse tal, ni la función que se les asigna es la propia de la museología, por cuanto las instituciones museísticas están reguladas por ley y solo pueden ser consideradas así cuando cumplen una larga serie de requisitos, empezando por la permanencia, y continuando por la titulación, la capacidad y el mérito de sus técnicos.

De la misma manera que, en ningún caso, cabría encomendar las labores propiamente técnicas de un museo arqueológico o de uno de arte a un aficionado o a un funcionario carente de la titulación adecuada, tampoco cabe hacerlo con uno de etnología. Ello tuerce los fines de la institución museística y obstaculiza la tarea rigurosa y profunda del antropólogo. Es verdad, en este sentido, que muchos de estos lugares denominados museos, que proliferan en pueblos y ciudades, no son sino simples colecciones realizadas a lo largo de mucho tiempo con increíble esfuerzo. Estos coleccionistas poseen un enorme mérito que adorna su afición y, por ello, deben ser reconocidos como tal. Es cierto que las leyes y los reglamentos de museos de las distintas regiones autónomas, aparte

de otras normas de la Administración, conceden con frecuencia diversas potestades y atribuciones a estos coleccionistas, los cuales pueden mostrar a los visitantes sus realizaciones a cambio de la percepción de auxilios monetarios y fiscales.

En definitiva, los antropólogos tienen ante sí un vasto campo, insuficientemente explotado, en el ámbito de la museología en general y de la etnológica en particular (Harris y O'Hanlon 2013). Su formación les ha de singularizar para ocupar los puestos de trabajo existentes en este ámbito, que han de crecer aún considerablemente por razones de pura eficiencia. La exploración de esta vía no se puede demorar en lo que concierne a los antropólogos si no quieren verse suplantados éstos por otros titulados en materias relacionadas con el patrimonio cultural. A las Administraciones, central, autonómica y municipal, les cabe la obligación, a la vista de lo que sucede con los museos de etnología, de cumplir con la responsabilidad de subsanar una situación que, hasta ahora, no ha hecho sino empobrecer las muchas posibilidades que puede otorgar el patrimonio cultural asignado a los museos para su custodia, su restauración, su exhibición y su conservación.

ANTROPOLOGÍA Y GESTIÓN CULTURAL

Desde hace algunos años el patrimonio cultural ha adquirido una dimensión desconocida en cuanto a su capacidad para generar riqueza. En el transcurso del siglo xx las sociedades occidentales han adquirido progresivamente la conciencia de que el patrimonio cultural representa una herencia que debe ser preservada y conservada, contrariamente al desdén que habían mostrado hacia el mismo en el pasado. Pero el cambio, durante mucho tiempo, apenas si se tradujo en el interés por el tema por parte de las elites intelectuales, y en una mayor o menor admiración por parte del resto de la sociedad. Mas con ello se había conquistado un importante logro, como era que la sociedad tuviera conocimiento de que el patrimonio cultural no es sino una herencia recibida de las generaciones precedentes que hemos de conservar y de engrandecer.

A finales de los años ochenta, en 1987, se publicaba el llamado *Informe Brundtland* en el que el patrimonio cultural era elevado a la máxima consideración como conjunto de recursos capaces de generar beneficios en unas sociedades, como las occidentales, que habían dilapidado extraordinarias cantidades de recursos no renovables durante generaciones, prescindiendo de su inconmensurable valor capital. Con ello, de representar un conjunto de bienes susceptibles de contribuir al disfrute por parte de los ciudadanos, se pasó a otra interpretación según la cual el patrimonio cultural podía producir réditos susceptibles de ser utilizados por estos mismos ciudadanos, sin que ello supusiera mengua del capital. Por tanto, el patrimonio se convertía en auténtico

caudal de recursos dispuestos para contribuir a un desarrollo sostenible y equilibrado. En definitiva, se trata de un patrimonio que puede y debe ser usado y puesto en valor por parte de las generaciones presentes sin que ello comprometa el desarrollo y el uso del mismo por parte de las generaciones venideras, como realmente se deduce de la teoría del desarrollo sostenible.

Aunque la apreciación parezca evidente, tal compromiso con el futuro no se había explicitado con anterioridad, de igual manera que no es hasta la segunda mitad del siglo xx cuando se espolea el compromiso con la protección y conservación del patrimonio cultural. Para que la teoría del desarrollo sostenible se plasmara fue necesario que se evidenciara el hecho de que los recursos existentes en el planeta estaban siendo malgastados y derrochados, y que, desgraciadamente, muchos de los que así se empleaban no eran renovables. Sin embargo, el patrimonio se hallaba entre el conjunto de recursos capaces de ser explotados sin agotarse, de suerte que resultaban susceptibles de incrementarse con el paso del tiempo. La puesta en valor de estos recursos patrimoniales era posible con la sola cautela de que fueran bien aprovechados por parte de los ciudadanos, de forma que los gobernantes adquirirían la responsabilidad de gestionar el uso y la conservación de los mismos.

Han pasado muy pocos años desde aquel *Informe Brundtland* y, cada vez con más fuerza, se evidencia, que es posible que el uso y el disfrute de los bienes que componen el patrimonio cultural sea compatible con la puesta en valor de los mismos. Es entonces cuando adquiere toda su dimensión la idea de la gestión eficaz de este uso y de esta valorización de los bienes patrimoniales. Como auténticos recursos que son, deben ser gestionados de la mejor manera posible. De lo dicho se deduce que las Administraciones han de mostrar todo el celo posible en beneficio de la consecución de los mejores réditos, ayudándose para ello de personas que conozcan la naturaleza de dichos bienes y su gestión (vid. Mariscal 2011 y 2015). A los gobernantes les corresponde velar por el cumplimiento de las normas que garanticen la protección y la conservación de los bienes integrantes del patrimonio cultural, y también el buen uso de los mismos.

El antropólogo social posee el conocimiento que la sociedad y los gobernantes reclaman en relación con el patrimonio cultural, de suerte que aquél puede ofrecer a ambos no solo su capacidad de conocimiento sino también la de gestión. Todas las Administraciones están interesadas en la puesta en valor del patrimonio, y muy especialmente las regionales, debido a que poseen competencias y responsabilidades superiores en tanto que guardianas de las leyes patrimoniales. La Administración regional tiene la necesidad de contar con antropólogos que conozcan la gestión del patrimonio, aportando una visión general del mismo y otra específica del llamado patrimonio etnológico. Este último es un patrimonio de referencia de las Comunidades Autónomas, por cuanto

encierra símbolos y valores que remiten a la identidad que conlleva la existencia de esas regiones, lo cual justifica con mayor insistencia aún el papel que se reclama para el antropólogo.

Los antropólogos sociales pueden resultar extraordinariamente útiles a las Administraciones regionales y locales. Las mismas son las responsables de la administración de los bienes etnológicos, y culturales por tanto, y este compromiso social requiere el auxilio del experto. El patrimonio cultural, en cualquier región, posee una entidad cualitativa y cuantitativa digna de ser tenida en cuenta. Ese patrimonio exige la permanente toma de decisiones, y exige asimismo que los gobernantes, en aras de la eficacia en la gestión, deleguen en los antropólogos labores relacionadas con el buen conocimiento de su ámbito específico de trabajo. De este hecho se deduce la perentoriedad con la que las Consejerías de Cultura han de contratar los servicios de los antropólogos, tanto más en sociedades como la nuestra, postindustriales y democráticas, que han encontrado en el patrimonio cultural algunos de los recursos más apreciados.

Es urgente que las Consejerías de Cultura, con esta denominación o con otra análoga, incorporen personal especializado en tareas relacionadas con el patrimonio etnológico, de modo análogo a como cuentan con técnicos en patrimonio arqueológico. Por tanto, la figura del arqueólogo regional debe tener su paralelo en la del antropólogo regional. Hasta la fecha han sido varias las Administraciones regionales que han recurrido a los servicios de los antropólogos, contándose entre ellas las de Cataluña, la Comunidad Valenciana, el País Vasco, Galicia, Andalucía y otras. En un futuro inmediato, todas ellas deberán crear plazas de especialistas en el patrimonio etnológico, de acuerdo con las necesidades de una sociedad moderna preocupada por el conocimiento, la protección y la conservación de estos valiosos bienes culturales.

Pero no son las Consejerías de Cultura los únicos órganos de la Administración autonómica que demandan la presencia de los antropólogos en el ámbito de la gestión cultural. La Administración autonómica debe considerar la importancia que tiene la compatibilidad del necesario progreso en el medio rural con el buen uso del patrimonio natural y cultural. Este hecho se ha venido poniendo de relieve en España desde hace algunos años, a propósito de la aplicación de los proyectos llevados a cabo por parte de la Unión Europea en colaboración con las distintas Administraciones estatales y regionales. En este sentido la presencia de las Administraciones regionales en estas iniciativas, a través con mucha frecuencia, de las Consejerías de Agricultura y de Medio Ambiente, explica la conveniencia, si no la necesidad, de contar con los conocimientos de los antropólogos sociales. Sabido es que los grandes programas Leader y Leader Plus, que se han venido desarrollando en España desde el año 1991, al amparo de que muchas de sus regiones cumplían con los requisitos del Objetivo 1 y con los del 5b, han incluido

de manera generalizada entre sus cometidos, la puesta en valor del patrimonio cultural, y de un modo claro y decidido del patrimonio etnológico.

A través de estos programas se han llevado a cabo rehabilitaciones de la arquitectura vernácula, se han creado museos etnológicos, se han puesto en valor espacios culturales, se ha estimulado el comercio de productos llamados tradicionales, se han puesto en valor determinadas celebraciones festivas, se ha impulsado la producción artesanal y, en fin, se ha actuado sobre el patrimonio cultural en general y sobre el etnológico en particular. No es necesario insistir en la necesidad de que estos programas deben contar con el asesoramiento de expertos en el conocimiento del patrimonio etnológico. De ahí que las Administraciones implicadas hayan de extremar su celo en aras del logro de los fines que persiguen en el contexto del patrimonio cultural.

El vaciamiento demográfico que se ha producido en el campo español desde mediados del siglo xx, tanto mayor en áreas de montaña dotadas de pésimas o nulas infraestructuras, y donde resulta inviable la práctica de una ganadería o de una agricultura competitiva, aconseja extremar las atenciones que se han de prestar al medio rural si se desea que éste posea el necesario vigor y que pueda convertirse en el complemento imprescindible de la vida urbana. La ciudad y el campo no constituyen una dicotomía, sino que forman parte de un solo sistema que interacciona permanentemente, de manera que los ciudadanos que viven en el medio rural encuentran el auxilio que precisan en el medio urbano, y a la inversa, para llevar a cabo su particular vivencia. Hasta el momento, las medidas aplicadas, a fin de lograr la auténtica multifuncionalidad del medio rural, no han pasado de ser paliativas con mucha frecuencia, por lo que resultan inaplazables iniciativas que permitan la superación de la atonía rural, especialmente en las llamadas *zonas rurales a revitalizar*. Más grave aún es que estas medidas paliativas destinadas a las áreas rurales sean elaboradas por un personal carente de la necesaria especialización, cegando vías de claro progreso económico, social y cultural.

En este sentido, el turismo cultural puede abrir cauces muy favorables para el uso y el disfrute del patrimonio cultural por parte de los ciudadanos (Prats 2011). Las sociedades postindustriales presentan numerosas novedades con respecto a las industriales, y más aún con referencia a las denominadas tradicionales. Una de las particularidades de estas nuevas sociedades es el retraimiento del tiempo dedicado al trabajo en beneficio del destinado al ocio. Se ha reducido la jornada de trabajo, ha crecido el tiempo de vacaciones, es posible planificar el descanso y, en definitiva, es viable el disfrute de la naturaleza y del patrimonio. Contra las tendencias impuestas y firmemente asentadas del ocio por el ocio, las generaciones actuales defienden la idea de un turismo de calidad, basado en el conocimiento de los valores asociados al patrimonio. Los turistas actuales portan consigo una educación diferente y aspiran a un uso y disfrute del patrimonio en

el tiempo libre que está lejos de haber sido imaginado por las generaciones precedentes, más partidarias del turismo de sol y playa.

En definitiva, el trabajo del antropólogo social como gestor del patrimonio cultural puede y debe ser demandado por parte de las distintas Administraciones, tanto a efectos del conocimiento y la conservación de los bienes culturales como a los de su valorización como objetivo turístico. Esta última parcela del patrimonio cultural, la del valor turístico de éste, ha de adquirir gran relieve en los años venideros, cuando una masa de ciudadanos cada vez mayor, beneficiadas por una creciente esperanza de vida, aspire a aprovechar su tiempo libre de la mejor manera posible. Entonces, muchos ciudadanos tendrán la oportunidad de satisfacer sus aspiraciones, visitando, por ejemplo, paisajes culturales y conociendo las culturas locales, visitando sus museos, asistiendo a sus celebraciones festivas y gozando con su cultura en general. Es importante conservar la naturaleza, pero no menos importante es defender y valorar las culturas, admirar sus costumbres y tradiciones, y entender sus normas y sus creencias. Se trata de culturas que son patrimonio de quienes las han heredado, con el compromiso de conservarlas y, complementariamente, de engrandecerlas con las contribuciones de las generaciones presentes y futuras. En esta situación, es fácil comprender el papel que el antropólogo está llamado a desempeñar en un futuro inmediato.

Otras áreas de la Administración regional, aparte de las mencionadas, pueden beneficiarse también del trabajo del antropólogo social y demandar su labor. Este es el caso de las áreas de Medio Ambiente, muy interesadas en el conocimiento de los riesgos naturales, y por ello también en el impacto cultural de los mismos. Los responsables de estas últimas se ven obligados continuamente a tomar decisiones, particularmente en un mundo, como el actual, marcado por las intervenciones en el medio natural, con el consiguiente efecto sobre patrimonio etnológico y, por tanto, sobre el cultural. También la toma de decisiones en otras áreas de la Administración, como las de Obras Públicas y de Urbanismo, cuyas intervenciones afectan con mucha frecuencia a los bienes culturales, precisan del consejo del antropólogo y, en general, la totalidad de las áreas de la Administración, afecten a espacios rurales o a espacios urbanos. En todos los casos se pone de manifiesto la conveniencia de que estos ámbitos de la Administración regional cuenten con el apoyo técnico de los antropólogos, huyendo de soluciones irreflexivas que, a menudo, encierran un riesgo desproporcionado. Si el patrimonio cultural ha de ser conservado, con más razón aún, tratándose de un recurso duradero vinculado con el desarrollo sostenible, ha de realizarse el máximo esfuerzo para poner a los mejores profesionales al servicio de una causa que permita tomar las decisiones más eficaces y rigurosas.

Y no son solo las diferentes áreas de la Administración regional se hallan interesadas en el trabajo del antropólogo social, sino que también las de la Administración municipal necesita de los servicios del mismo. Los municipios tienen una gran responsabilidad, normativamente establecida, en la protección y conservación del patrimonio, que ha de hacerse compatible con las imprescindibles intervenciones en los bienes culturales ubicados en el municipio. Los municipios no solo han de vigilar el cumplimiento de las normas, sino que también han de crear la conciencia de su existencia, por lo que el trabajo del antropólogo queda justificado plenamente. Dicho quehacer también respaldado cuando el municipio se ve obligado a redactar las normas de protección y de conservación de los bienes culturales, generando cuerpos normativos subsidiarios o de otro tipo, en cuyo caso es necesario que la tarea de los urbanistas se ampare en el buen conocimiento que el antropólogo posee de los bienes culturales en general y de los etnológicos en particular. Más aún si, como se dijo más atrás, el municipio cuenta con un museo etnológico o si acoge exposiciones temporales de la misma materia. En estos casos el trabajo del antropólogo termina por hacerse indispensable.

La sociedad postindustrial ha de generar un turismo cultural cada vez más intenso, de suerte que la Administración regional y la municipal se verán obligadas a contar con antropólogos, al menos en todo lo referente al patrimonio etnológico. El antropólogo puede ser un buen gestor cultural en materia turística, en tanto que, por un lado, conoce tanto los gustos y las apetencias de una sociedad moderna y con buen nivel de instrucción, y, por otro lado, las potencialidades de unos bienes culturales aptos a menudo para ser puestos en valor. En este sentido, y considerando la importancia que en las sociedades modernas tiene la privatización de los servicios, también es plausible que algunas empresas dedicadas a la puesta en valor del patrimonio se decidan a contratar los servicios de los antropólogos, mejorando así el imprescindible diálogo entre la sociedad y el patrimonio cultural.

EL ANTROPÓLOGO COMO INVESTIGADOR Y DIVULGADOR DEL PATRIMONIO CULTURAL

Por último, el antropólogo social está en condiciones de responder a las necesidades que tiene la sociedad de contar con publicaciones de muy diverso carácter en relación con el patrimonio cultural. Las Administraciones son, en ocasiones, intermediarias en esta labor, por cuanto pueden estimular, canalizar y conducir la información que la sociedad necesita y demanda acerca de los bienes culturales. En otras ocasiones, pueden ser las instituciones implicadas en el estudio, la conservación y la defensa del patrimonio las que solicitan los trabajos realizados por los antropólogos con el fin de reconducirlos posteriormente hacia el mercado editorial. También pueden ser las editoriales

privadas las que soliciten de los antropólogos las obras que luego serán ofrecidas a los lectores. Tanto el antropólogo como autor, como las Administraciones, como las instituciones, como las empresas editoriales, están interesadas, por distintas razones, en llevar al público el mensaje que encierra el estudio y el conocimiento del patrimonio cultural y, en consecuencia, el valor y la estima que merece de parte de la sociedad entera.

En muchas ocasiones, el trabajo científico-literario del antropólogo debe ser una exigencia. Este es el caso, por ejemplo, de aquellas obras realizadas merced a becas y ayudas otorgadas por Administraciones e instituciones que tienen por objeto el estudio del patrimonio cultural, y que, de otra manera, perderían la oportunidad de alcanzar el beneficio social que conllevan. Pueden ser tesis doctorales o pueden ser trabajos de investigación o de cualquiera otra índole, pero la sociedad que ha creado ese patrimonio debe ser también beneficiaria de los estudios que se realicen acerca del mismo, entre otras razones por una que podemos llamar retributiva. La publicación constituye una de las formas de restitución por parte de investigadores e instituciones y, en definitiva, representa una obligación. De la misma solo quedarían eximidas obras que, por su especificidad o por su complejidad, se apartaran de los canales habituales de publicación. También aquéllas cuyo contenido no aconseje la publicación, pero que, en cualquier caso, serán una parte menor.

Todo lo dicho sirve, asimismo, para los trabajos realizados acerca de los materiales de los museos etnológicos, los cuales son estudiados con cierta frecuencia por los antropólogos. Unas veces explícitamente y otras implícitamente, los museos exigen que los trabajos realizados acerca de sus materiales, plasmados en libros y artículos, pasen a formar parte de la biblioteca del museo por donación del autor. En otras instituciones sucede algo similar, y en todos los casos la medida responde a lo que parece fruto del sentido común. Es de esta manera como se amplía el conocimiento del patrimonio y como es posible el establecimiento de una relación profunda y duradera entre la sociedad y sus instituciones. En otras ocasiones estas instituciones solicitan del antropólogo los trabajos correspondientes, que pasan a integrar un número monográfico de la revista del museo o una obra susceptible de ser integrada en una línea de publicaciones.

El antropólogo puede ser también el autor de obras de divulgación destinadas a la divulgación del patrimonio cultural. Las Administraciones territoriales y locales publican folletos y obras menores con objeto de que la sociedad conozca el patrimonio cultural. En los mismos se explica de manera sencilla cuál es la naturaleza, la extensión y el significado de los bienes culturales que forman parte del espacio administrativo. Por estas razones, y porque son trabajos muy difundidos, interesan a todas las partes, y más aún al antropólogo que tiene la oportunidad de sensibilizar a los ciudadanos con los valores que lleva implícito el patrimonio. La mejora en los contenidos de los folletos y el logro de

unos niveles de distribución más altos favorecen la imprescindible la interacción entre la producción literaria y la sociedad en general.

El antropólogo puede realizar, asimismo, contribuciones literarias en libros de texto, destinados a los distintos niveles de la enseñanza, y puede realizar su tarea a instancias de editoriales públicas o privadas que demanden su quehacer. En tales ocasiones su labor de docente e investigador se ve amplificada, y los libros pasan a ser consumidos por alumnos del presente que algún día serán ciudadanos adultos y comprometidos. Ahora bien, la descentralización autonómica ha generado un modelo de Estado presidido por una visión extremadamente reduccionista del patrimonio cultural, y de todos los fenómenos culturales, que se traduce en una supuesta falta de comunicación o de relación entre los bienes culturales de regiones administrativas diferentes, aunque sean incluso limítrofes. El resultado no puede ser otro que una interpretación del patrimonio cultural parcial, fragmentada y carente de rigor, fomentadora del etnocentrismo y del aislamiento absurdo de la cultura. Los antropólogos tienen aquí la oportunidad de mostrar lo que es el relativismo cultural y de establecer una visión sosegada y ordenada de los acontecimientos.

El hecho de que el antropólogo sea autor de obras científicas y divulgativas, y también de obras consideradas de alta divulgación, como buen conocedor del patrimonio cultural, a menudo su quehacer es inseparable de una actividad que es la de comunicador o conferenciante. Los antropólogos, como otros profesionales, difunden a través de las conferencias, reuniones y seminarios ideas y apreciaciones que facilitan el conocimiento del patrimonio, complementando el efecto de las publicaciones y de otras actividades. Por supuesto, que también la comunicación es una parte de la tarea docente y educadora del antropólogo, y aún de la de autor y publicista, pero sobre todo representa la oportunidad de que el antropólogo establezca una relación imprescindible con la sociedad a propósito del patrimonio cultural.

De lo expresado hasta aquí se deduce que el antropólogo social cumple en la sociedad una serie de papeles muy relevantes, tanto como docente y educador, como museólogo, como gestor, como asesor o como autor. A los gobernantes les corresponde reconocer la contribución de los antropólogos al conocimiento del patrimonio cultural, así como aprovechar sus capacidades y sus experiencias, en una sociedad postindustrial, democrática y moderna, que aspira a lograr el mejor uso y disfrute de los bienes culturales, así como a protegerlos y a conservarlos, en el marco de una gestión eficaz y ejemplar de los mismos.

El antropólogo social, por su formación, reúne los requisitos adecuados para realizar informes relacionados con el patrimonio, para llevar a cabo memorias y estudios que

sirvan a la toma de decisiones de los gobernantes, para construir instrumentos descriptivos que sirvan para que los administradores y los administrados tengan un conocimiento más concreto y profundo de los bienes culturales, y para realizar investigaciones que ayuden a la Administración y a las empresas privadas a elaborar una imagen más fiel del patrimonio cultural. Igualmente, el antropólogo puede asesorar a los órganos especializados de las Administraciones formando parte de las comisiones y grupos de trabajo en el ámbito del patrimonio cultural, colaborando así en la gestión eficaz que los ciudadanos esperan de sus gobernantes.

En efecto, como científico el antropólogo social es el estudioso indicado para realizar guías, inventarios y catálogos del patrimonio etnológico. Por de pronto, las Administraciones están muy necesitadas de estos repertorios, para tratar así de suplir una carencia que es mucho más evidente que en otros ámbitos del patrimonio cultural. En efecto, el frecuente dominio del patrimonio artístico, del arqueológico y del documental y bibliográfico sobre el etnológico ha permitido que aquéllos cuenten con algunos instrumentos descriptivos realizados en las últimas décadas que, aunque insuficientes, sirven a los propósitos más elementales. No ha sucedido lo mismo con el patrimonio etnológico, que aún en el tiempo transcurrido del siglo *xxi* no cuenta con los instrumentos básicos. La ausencia de los mismos se ha suplido por lo regular con los trabajos de los diletantes y también con las fórmulas imaginativas de los administradores. Solo en los últimos años se advierte un cambio en la tendencia, que ha de hacerse más pronunciada si se quieren paliar las muchas carencias acumuladas.

La realización de guías, inventarios y catálogos de patrimonio etnológico exige un nivel de conocimientos que convierten al antropólogo en el candidato indicado para su realización. La gran variedad de unos y de otros y la clara necesidad de generarlos ha desatado una febril actividad por parte de las Administraciones, con la consiguiente demanda del trabajo antropológico. Es evidente que la antropología social no debe desaprovechar la oportunidad que se le brinda, al mismo tiempo que se le otorga el papel que justamente le corresponde en el contexto del patrimonio. El hecho de que exista una amplia tipología de estos instrumentos descriptivos, que pueden ser clasificados por materias o geográficamente, abonan las posibilidades de trabajo.

No se nos oculta que las Administraciones han visto en estos instrumentos descriptivos la posibilidad de responder a una demanda que podemos llamar identitaria, en tanto que los ciudadanos ven reflejados en los mismos elementos de una cultura con la que se identifican. Realmente, en esto consiste la esencia del patrimonio, esto es, en que los integrantes de una cultura aprendan a apreciar aquello que el legado del tiempo ha puesto en sus manos y que ellos continúan incrementando. Un catálogo de fiestas, o de costumbres jurídicas o de la arquitectura vernácula de una comarca, de una provincia

o de una región, comporta una documentación decisiva acerca del patrimonio cultural, imprescindible a la hora de decidir una intervención o de crear los necesarios niveles de protección de los bienes culturales, lo cual le confiere extraordinaria validez por sí mismo. La necesidad de que la Administración solicite de los antropólogos la elaboración de estos documentos no solo viene determinada por la necesidad de superar la desidia y la imprudencia del pasado, sino también por la intensidad del cambio socio-cultural que está teniendo lugar en todas partes. Este cambio implica la rápida transformación de la cultura y, por tanto, la necesidad de documentar elementos culturales que, de otra manera, desaparecerían sin dejar un registro científico. El único riesgo, en este caso, es el de la posible superposición de iniciativas entre las diferentes Administraciones, lo cual, además de duplicar esfuerzos, multiplica los gastos y crea interferencias absurdas.

La incorporación de las nuevas tecnologías ha introducido numerosas novedades en la realización de estos documentos. Si los resultados pueden y deben plasmarse en soporte de papel, éste no es incompatible con soportes electrónicos que incorporen imágenes, o imágenes y sonidos con técnicas digitales. El hecho de que estas últimas den lugar a soportes duraderos otorga aún más importancia a su realización. De esta manera, las Administraciones pueden y deben crear bases de datos que faciliten la labor de los empleados públicos, y el conocimiento por parte de los estudiosos en el presente y en futuro. El pago que la Administración efectúa a los profesionales por la realización de estos trabajos no impide el reconocimiento por parte de aquélla de una autoría que debe perdurar en el tiempo.

Todo lo dicho justifica el quehacer de los antropólogos y la valorización del trabajo que desarrollan. Al llevarlo a cabo se comportan como científicos que tienen algo que aportar a la sociedad. Frente a la idea de que el quehacer de estos profesionales carecen de la demanda social que existe en otros ámbitos del patrimonio, se halla otra visión que confiere a los antropólogos un protagonismo laboral muy estimable. La frecuente obligación de algunas Administraciones regionales de detraer una parte de sus inversiones en obras públicas en beneficio de la conservación del patrimonio cultural abre posibilidades laborales para los antropólogos, que son compartidas con otros profesionales involucrados en el estudio del patrimonio cultural, y aunque no suponga necesariamente una actividad laboral estable, si permiten la realización de proyectos, dirigidos por investigadores avezados, en los que pueden iniciarse quienes aspiren a convertirse en antropólogos.

Los antropólogos sociales tienen un importante papel asignado en el ámbito del asesoramiento técnico a las Administraciones. La práctica administrativa exige la creación de comisiones técnicas que funcionan como auténticos órganos consultivos de los administradores. Es habitual en la Administración regional que exista una Comisión de

Patrimonio Etnológico, que presta su auxilio a los empleados públicos y a los gobernantes en la toma de decisiones relacionadas con los bienes culturales que posean este carácter. Este asesoramiento representado por las comisiones técnicas puede tener su continuación en grupos de trabajo. Estas comisiones y grupos de trabajo toman acuerdos que no siempre son vinculantes para la Administración territorial, pero, sin embargo, marcan una interpretación que los administradores deben tener en consideración. Los antropólogos también pueden prestar su asesoramiento a la Administración a través de patronatos, de fundaciones y de comisiones mixtas, especialmente cuando éstas están constituidas alrededor del patrimonio etnológico. Y lo pueden prestar en cualquiera otro órgano consultivo de la Administración si así se halla normativamente establecido, o si así es solicitado por ésta. El resultado final no puede ser otro que un protagonismo de la antropología social que ésta debe tener en cuenta a fin de conquistar el puesto que le corresponde en la sociedad, y de alcanzar el lugar que ésta última debe reservar legítimamente para los antropólogos.

CONCLUSIÓN

Hace medio siglo que la antropología social y cultural se abrió camino en el panorama académico español. Ni fue una empresa sencilla su institucionalización, ni ha sido fácil el camino recorrido desde entonces. Una parte sustancial de este camino ha sido empleado tratando de recomponer la fragmentación gnoseológica en la que se hallaba sumida la antropología en el momento de su advenimiento académico, repartida entre otras ciencias humanas y sociales. Sin embargo, este tiempo ha sido fecundo y la antropología social se ha implantado en la práctica totalidad de las universidades españolas. Además, la antropología social española, que comenzó ocupándose de la investigación de los temas característicos de la disciplina en el pasado, como las sociedades tradicionales y los procesos de cambio social, pronto incorporó a su bagaje los temas emergentes en las ciencias sociales, tales como las desigualdades sociales, los asuntos de género, las políticas culturales, la irrupción de la globalización y otros, a los que se fueron sumando los propios de la particularidad española. Uno de éstos fue el relativo al patrimonio cultural, que emergió con una singular fuerza tras la promulgación de la Ley del Patrimonio Histórico Español de 1985, la cual, corriendo el tiempo, se ha convertido en uno de los objetos de estudio más arquetípicos de la antropología social española. El profundo sentido identitario del patrimonio cultural, la extraordinaria magnitud del mismo en nuestro país, la histórica preocupación de los poderes políticos por el patrimonio histórico o por el patrimonio cultural, y la identificación del turismo cultural como valiosa fuente de ingresos, pueden explicar la importancia que le con-

cedió la antropología social al patrimonio cultural en España, y, por razones obvias, al patrimonio etnológico.

El éxito que supuso la institucionalización de la antropología social y cultural y la correspondiente implantación de estos estudios en las universidades españolas no fueron acompañados, sin embargo, de la profesionalización del título que hubiera cabido esperar. El presente texto reflexiona sobre la necesidad de esta profesionalización tomando como referencia el ámbito del patrimonio cultural, por los motivos que se acaban de mostrar. La conclusión es que el patrimonio cultural proporciona importantes espacios para el desarrollo de la profesión antropológica, aprovechando la rigurosa formación de nuestros titulados. Uno de estos campos sería el de la docencia. El patrimonio cultural posee un notable contenido axiológico, lo cual motiva no solo que tenga una presencia mayor de la que tiene en los estudios universitarios, sino también en el resto de los niveles formativos. Otro ámbito de actuación es el de la actividad museística, y más teniendo en cuenta que estas importantes instituciones están llamadas a cumplir con un papel social cada vez más relevante en una sociedad cada vez mejor formada y con más tiempo de ocio. Los antropólogos, además de la formación general, poseen otra muy especializada en la museología etnológica que, hasta el presente, ha sido desaprovechada. También la gestión cultural es un importante campo de actividad antropológica, y más en un país como el nuestro que posee una desarrollada industria cultural, lo cual aconseja una intensificación del quehacer antropológico en las distintas esferas de la Administración, central, territorial y local. Y, por último, los antropólogos deben encontrar un campo de acción muy relevante en la investigación del patrimonio, contribuyendo con ello a subvenir a la difusión del patrimonio cultural, que incluye, asimismo, la tarea divulgativa. El patrimonio cultural ha de constituir en el futuro uno de los espacios privilegiados de la profesión antropológica, de manera que su estudio debe continuar siendo atendido con el mayor rigor posible en la formación de nuestros antropólogos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÑO VILLARROYA, A. (2012): *La patrimonialización de la cultura y sus paradojas postmodernas*. Valencia, Tirant Humanidades, pp. 209-230.
- FENTRESS, J. (y C. Wickmam) (2003): *Memoria social*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): «Los usos sociales del patrimonio cultural», en *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada, Editorial Comares, pp.16-33.

- GÓMEZ PELLÓN, E. (2005). «Desarrollo sostenible, patrimonio cultural y turismo: concepciones teórica y modelos de aplicación», en A. Santana y L. Prats (coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Fundación El Monte, pp. 71-93.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2007): «El patrimonio cultural: memoria e imagen del grupo social», en Lisón Tolosana, C. (coord.), *Introducción a la antropología social y cultural: teoría, método y práctica*. Madrid, Akal, pp. 373-393.
- HALBWACHS, M. (1950, 2004): *La memoria colectiva*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- HARRIS, C. & M. O'HANLON. (2013): «The Future of the Ethnographic Museum». *Anthropology Today* 29 (1): 8-12.
- KARP, I., Ch. KREAMER & S. LAVINE (eds.). (1992): *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington DC, Smithsonian Books.
- LOWENTHAL, D. (1998): *El pasado es un país extraño*. Madrid, Akal.
- LOWENTHAL, D. (2003): *The Heritage Crusade and the Spoils of the History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARCOS ARÉVALO, J. (2010): «El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales», *Gazeta de Antropología*, 26 (1), pp. 1-14.
- MARISCAL OROZCO, J. L. (2011): «Avances y retos de la profesionalización de la gestión cultural en México». *Revista Digital de Gestión Cultural*. Año 1, nº 2, pp. 5-27.
- MARISCAL OROZCO (2015): «La triple construcción de la gestión cultural en Latinoamérica», *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 17 (1), pp. 96-112.
- PAZOS, A. (1998): «La re-presenación de la cultural. Museos etnográficos y antropología», *Política y Sociedad*, 27, pp. 33-45.
- PÉREZ GALÁN, B. (2011): «Los usos de la cultura en el discurso legislativo sobre patrimonio cultural en España. Una lectura antropológica sobre las figuras legales de protección», *Revista de Antropología Experimental*, texto 2, pp. 11-30.
- PRATS, L. (2011): «La viabilidad turística del patrimonio», *Pasos*, 9 (2), pp. 249-264.
- PRICE, S. (2014): *Arte, antropología y museos. Orientaciones postcoloniales en los Estados Unidos, Endoxa*, 33, pp. 143-164.
- VELASCO, H. (2009): «El patrimonio cultural como sistema de representación y como sistema de valor», en Fernández Liesa, C, Prieto de Pedro, J. (Eds.), *La protección jurídica. internacional del patrimonio cultural. Especial referencia a España*. Madrid, Colex, pp. 35-70.

EL GIRO ANTROPOLÓGICO DE 1992 VISTO A TRAVÉS DE LA ETNOGRAFÍA SOBRE (RE) MIGRANTES NIPOBRASILEÑOS EN JAPÓN

THE ANTHROPOLOGICAL TURN OF 1992 SEEN THROUGH THE ETHNOGRAPHY ON JAPANESE BRAZILIAN (RETURN) MIGRANTS IN JAPAN

Christiane Stallaert

Antwerp University (Universidad de Amberes), Bélgica

RESUMEN

Tres momentos clave de la historia mundial han definido la «visión del otro» en el mundo occidental, a saber 1492, 1942 y 1992. A diferencia de trabajos anteriores en los que he destacado la importancia de los años 1492 y 1942 (Stallaert 2006, 2013, 2015), en el presente texto me centro en 1992 para ilustrar cómo la «era de la globalización» ha conducido a nuevos patrones de identidad que requieren de nuevas categorías de análisis. El concepto de «transmodernidad» es un instrumento útil para analizar las identidades híbridas, fluidas y dinámicas surgidas de la globalización. Asimismo, permite explicar el desarrollo de nuevas tendencias características de la práctica etnográfica a partir del giro de 1992, a saber, la antropología auto-reflexiva y la etnografía nativa. El caso de los (re)migrantes nipobrasileños en Japón (Stallaert 2012) nos sirve de hilo conductor.

PALABRAS CLAVE: Antropología auto-reflexiva, Etnografía nativa, Globalización, Transmodernidad, Migraciones, Brasil, Japón.

ABSTRACT

Three key moments in world history have defined the «vision of the other» in the western world, namely 1492, 1942 and 1992. Unlike previous works in which I have highlighted the importance of the years 1492 and 1942 (Stallaert 2006, 2013, 2015), in the present text, I focus on 1992 to illustrate how the «era of globalization» has led to new patterns of identity that require new categories of analysis. The concept of «trans-modernity» is a useful instrument to analyze the hybrid, fluid and dynamic identities arising from globalization. It also allows us to explain the development of new trends

characteristic of ethnographic practice since the 1992 turn. The case of Japanese Brazilian (re) migrants (Stallaert 2012) serves as a common thread.

KEY WORDS: Self-reflexive Anthropology, Native Ethnography, Globalization, Transmodernity, Migrations, Brazil, Japan.

INTRODUCCIÓN

En 1992, la Sociedad Brasileña de Cultura Japonesa publicó en São Paulo un estudio conmemorativo de 80 años de inmigración japonesa en Brasil (V.V.A.A. 1992). En su prefacio, el presidente de la Asociación, Atushi Yamauchi, destacaba tres momentos históricos en los flujos migratorios hacia el continente americano: la llegada de Colón al Nuevo Mundo (1492), la segunda Guerra Mundial (1942), el final del siglo xx, correspondiendo a la fecha de publicación del estudio: 1992. En trabajos anteriores he destacado la importancia de los años 1492 y 1942 como hitos fundamentales en la historia de la humanidad y el (des)encuentro de culturas (Stallaert 2006, 2013, 2015). Mi trabajo actual se centra en 1992 como tercer momento histórico cuya importancia antropológica es comparable a lo que significaron en su momento 1492 y 1942. En el presente texto comento críticamente ciertas nuevas tendencias características de la práctica etnográfica a partir del giro de 1992. El caso de los (re)migrantes nipobrasileños en Japón (Stallaert 2012) nos sirve de hilo conductor.

El año de 1992 está marcado por el «V Centenario del descubrimiento de América» y el 50 aniversario de Auschwitz. Estas conmemoraciones transcurrieron en un contexto mundial de final de Guerra Fría y derrumbe del bloque comunista. Se anunciaba un nuevo orden global definido por una mayor movilidad e interconexión planetaria caracterizado como el fenómeno de la globalización. El motor de esta globalización a partir de la última década del siglo xx fue el proyecto económico «neoliberal». Bajo el nombre de «Consenso de Washington» este proyecto afectaría de forma directa las relaciones interamericanas del hemisferio norte con el subcontinente latinoamericano.

En este contexto amplio de cambios globales, la antropología se tuvo que redefinirse a sí misma. Se adoptó un nuevo vocabulario en el que los clásicos referentes etnográficos de «etnia» y «nación» como realidades territorialmente arraigadas fueron sustituidos por «comunidades imaginadas» transnacionales, estructuradas en «ethnoscapes» (paisajes/horizontes étnicos) globales. De estudiar localidades pensadas como estáticas, el foco de análisis antropológico se reorientaba hacia el estudio de conexiones, flujos, fronteras, hibridaciones y creolizaciones (Gupta 1992; Hannerz 1991 y 1996).

El concepto de «transmodernidad» resulta útil para analizar y comprender este nuevo orden antropológico surgido a raíz de 1992. El propio concepto de «transmodernidad» fue acuñado en 1989 en España por la filósofa española Rodríguez Magda (1989), y surgió de forma simultánea, aunque independiente en América Latina (Enrique Dussel), en Bruselas (en un informe de la Célula de Prospectiva de la Comunidad Europea), y en Nueva York (en una exposición internacional de arquitectura) (Rodríguez Magda 2004). Este concepto va más allá de conceptos alternativos tales como «surmodernidad» o «altermodernidad». Lo «transmoderno» remite a una realidad compleja que abarca tanto identidades modernas (nacionales), premodernas (étnicas) como postmodernas (híbridas o mestizas). La perspectiva «trans» ofrece en esta nueva era antropológica el enfoque adecuado para estudiar la realidad humana globalizada, desde fenómenos como el transnacionalismo, la transculturación, la transgresión, lo transversal o la traducción (en inglés «translation») (Stallaert 2014 y 2017). La perspectiva «trans» permite entrever las conexiones entre elementos distintos y distantes tanto en el espacio como en el tiempo (característica de la realidad global) y centrar la mirada en la *conexión* (el relacionamiento) en vez de en los *componentes* por separado. Se trata, pues, de una mirada antropológica, que basándose en la «traducción» como instrumento, es adecuada para relativizar o incluso desmontar convicciones esencialistas y dicotómicas. El concepto de «traducción» se entiende aquí como «el proceso de relacionar o crear convergencias, homologías o equivalencias entre elementos inicialmente dispares» (Law & Hasard 2006: 8). Su importancia metodológica para la etnografía «multisituada» en la era de la globalización ha sido destacada por George Marcus en su ensayo «Ethnography In/Of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography», publicado en 1995. Tanto la nueva perspectiva «multisituada» como la técnica de la «traducción» como acercamiento antropológico al nuevo sistema-mundo de la globalización y sus realidades «transmodernas» impulsaron a su vez el desarrollo de nuevos sub-enfoques en la disciplina tales como la antropología «auto-reflexiva» y la etnografía «nativa», como se verá a continuación.

LA COMUNIDAD JAPONESA EN BRASIL

La presencia de los japoneses en Brasil se remonta a 1908 cuando 781 inmigrantes japoneses contratados por el gobierno de São Paulo llegaron al puerto de Santos para trabajar en las plantaciones de café. Este primer convoy de inmigrantes llegó con la bandera brasileña en la mano, junto con la japonesa. Se trataba de una población alfabetizada, muy educada, trabajadora, sana y aseada, que llegaba a Brasil ya occidentalizada, con ropas europeas adquiridas en Japón, y las autoridades paulistas transmitieron a la sociedad brasileña una imagen del japonés totalmente compatible con el ideal nacional

de «orden y progreso», muy predispuesto a la asimilación e integración. En la prensa de la época, bajo el título de «Os japonezes em S. Paulo», el *Correio Paulistano*, en su edición de 26 de junho de 1908 escribía:

Estavam todos, homens e mulheres vestidos á europea [...] ellas de saia e camiseta pegada á saia, apertada na cintura por um cinto, e de chapéu de senhora, um chapéu simples, o mais simples que se pode conceber, preso na cabeça por um elástico e ornado com um grampo. Os penteados fazem lembrar-nos os que temos visto em pinturas japonezas, mas sem os grampos colossaes que as mesmas pinturas nos apresentam. [...] As suas roupas europeus foram todas adquiridas no Japão e ali confeccionadas nas grandes fabricas japonezas. A vestimenta europea conquista terreno no império do Sol nascente. [...] São muito dóceis e sociaveis, tendo manifestado uma grande vontade de aprender a nossa lingua [...]. Si esta gente, que é toda de trabalho, for neste o que é no asseio, (nunca veio pela imigração gente tão asseada), na ordem e na docilidade, a riqueza paulista terá no japonéz um elemento de produção que nada deixará a desejar. A raça é muito differente, mas não inferior. Não façamos, antes do tempo, juizos temerários a respeito da acção do japonéz no trabalho nacional. (V.V.A.A. 1992: 66-68).

Aunque los primeros japoneses inmigrantes en Brasil fueron vistos en el inicio como una especie racial de «blancos de Asia», suscitando expectativas de matrimonios mixtos y mestizaje como factores positivos en una política de blanqueamiento racial, las expectativas optimistas de asimilación no se cumplieron (Rivas 2011: 365-7). Tanto la primera como segunda generación de inmigrantes japoneses mantuvo el japonés como lengua de comunicación y practicaba la endogamia étnica constituyéndose en comunidades cerradas. Fue con Getulio Vargas (1930-1945) cuando se llevó a cabo un programa de «*brasilidade*» que tenía como objetivo la homogeneización de la identidad brasileña mediante la asimilación acelerada de las minorías etnoculturales. Como parte de este programa, se prohibía la enseñanza en lenguas extranjeras (alemán y japonés) a menores de 10 años, y cuando en 1942 Vargas declaró la guerra a los países del Eje convirtiéndose asimismo en aliado de Estados Unidos, el programa asimilatorio de cara a la población japonesa en Brasil se intensificó: se les alejó de las costas para reasentarles en el interior, se prohibió la reunión de más de tres japoneses en público y se prohibió hablar la lengua japonesa (Rivas 2011: 368). Esta política condujo, en las décadas siguientes, a una aculturación acelerada de esta minoría y la pérdida del idioma entre las generaciones jóvenes, así como un incremento de matrimonios exogámicos.

EL GIRO DE 1992. DE LA MODERNIDAD A LA TRANSMODERNIDAD

Después de la Segunda Guerra Mundial, la antropología como disciplina científica rompió con el marco evolucionista y racial que había conducido a los horrores del Ho-

locausto, optando por la senda del relativismo cultural señalada por Ruth Benedict y su maestro Franz Boas. No obstante, a pesar de la adopción de una nueva mirada antropológica para estudiar la diversidad humana, la capacidad de conocerla seguía siendo el privilegio del antropólogo. La misma Benedict, por ejemplo, estaba convencida de que era el antropólogo quien tenía la competencia profesional de «descubrir» las claves que permiten entender una cultura ajena y que la distancia cultural (entre el antropólogo y la cultura objeto de estudio) era garante de la calidad del trabajo etnográfico (Benedict 1989: 14). Aún tenía que transcurrir medio siglo para que se reconociera la «violencia colonial» implícita en una etnografía que despojaba al objeto etnográfico de su propia voz. Fue la crítica posmoderna que finalmente impulsó un nuevo enfoque etnográfico que culminaría hacia 1992 en un abordaje dialógico y auto-reflexivo.

Igualmente, después de la Segunda Guerra Mundial, el orden mundial tripartito lentamente construido a partir de 1492, con su peso en el triángulo atlántico Europa-América-Africa, cedió el lugar a un nuevo orden tripartito dividido entre un «primer» mundo capitalista y un «segundo» mundo comunista, con una categoría residual llamada «Tercer Mundo», convertida en campo de batalla de las dos superpotencias enemigas. En esta nueva configuración global, el continente americano quedó dividido entre norte y sur. Mientras que el norte (EE.UU./Canadá) formaría parte del «primer mundo», asociado con Occidente, América Latina privada de su asociación con el mundo occidental pasó a pertenecer al llamado «tercer mundo», un mundo «subdesarrollado» o «en vías de desarrollo». Por otro lado, Japón en este nuevo orden mundial se «occidentalizó». Su economía competitiva y alto nivel de industrialización ingresaron a la isla asiática en lo que se consideraba el «primer mundo». Esta particular circunstancia de un Japón económicamente «occidentalizado» (Primer Mundo) y una Latinoamérica «tercermundizada», explica el gran atractivo que Japón podía ejercer hacia finales del siglo xx como destino migratorio en los nipobrasileños de un Brasil gravemente afectado por la crisis económica que había sembrado el neoliberalismo en el hemisferio suramericano. El neoliberalismo fue responsable, en la década de los noventa, de una nueva ola migratoria a escala global de la que formaba parte el «retorno» de jóvenes nipobrasileños hacia el país de sus abuelos o bisabuelos. El año de 1992 registró un incremento espectacular de esta (re)migración de nipobrasileños hacia el Japón. Si para 1989 su número ascendía a 14.529 personas, en 1992 ya eran 147.803, un número que seguía aumentando en los años después (Tsuda 2001: 87).

El estudio etnográfico realizado por Tsuda entre 1993 y 1995 destaca la visión mutua que suscitaba el encuentro entre nipojaponeses y jóvenes migrantes nipobrasileños. Estos últimos, descendientes de emigrantes japoneses y por eso llamados *nikkeijin*, a pesar de que en el continente americano siempre habían sido percibidos como japo-

neses, descubrieron en Japón hasta qué punto su identidad japonesa ya había quedado transculturada en Brasil. El encuentro entre nipojaponeses y nipobrasileños confronta a ambas categorías de «japoneses» con la profunda disociación entre «raza» (rasgos somáticos, fenotipo o «sangre») y «cultura». En los nipobrasileños, esta confrontación en un entorno extranjero activaba el componente brasileño de su identidad, como demuestran los testimonios recogidos por Tsuda:

I am ashamed of speaking Japanese wrongly because I have a Japanese face. Even if they know you are a nikkei, the Japanese expect you to know the language, so they ask you questions. I can tell they become disappointed when they realize you can't speak as well as they thought. This happens in the factory all the time. Japanese workers sometimes come up to me and just talk normally, as if they just assume I'm naturally fluent in the language. It's always embarrassing when I can't quite understand what they tell me. (Tsuda URL: 14).

At home [in Brazil], I spoke Japanese with my parents. But I know it's not correct Japanese, so in Japan, I freeze up and get nervous when I have to speak Japanese. I feel ashamed and embarrassed when I speak wrongly and surprise and disappoint the Japanese. So I used to do everything possible to avoid talking to any Japanese at all and having any type of social contact with them. (Tsuda URL: 14).

In Brazil, we were always proud of our Japanese ancestry and our ties to Japan and thought of the Japanese people in positive ways. Although I don't speak Japanese that well, I thought the Japanese would accept us because we are Japanese descendants. Coming to Japan and being treated as a foreigner despite my Japanese face was a big shock for me, a shock I'll never forget. I think it's unfair that we are not socially accepted here simply because we've become culturally different. (Tsuda URL: 22).

The Japanese always keep us separated from them because of the prejudices that they have. I was offended when I first saw the separation at Toyama. There are some Japanese who simply don't like us and don't trust us because we are Brazilian. So they don't try to talk with us or make friends--they don't even speak one word to us. If you don't understand Japanese culture and act just like the Japanese, they discriminate against you and you can't enter their group. The Japanese are racists, so even the [Japanese] Brazilians experience discrimination here. In Brazil, this type of discrimination exists only toward blacks. (Tsuda URL: 22).

En la mirada que les devuelven los nipojaponeses, los *nikkeijin* descubren su «brasileridad», lo cual les lleva a activar los marcadores étnico-culturales brasileños para afirmar una identidad distintiva en el país que ellos habían «imaginado» como su territorio étnico (*ethnic homeland*) pero que, sin embargo, les trata simplemente como extranjeros, *gaijin*.

Yet the unexpected result of *nikkeijin* emigration to Japan has been an intensification of the national loyalties and sentiments of the Japanese-Brazilians, a persistent ethnic minority that was not only called «sulfur» until recent decades, because of its refusal to assimilate despite government efforts [...], but is still regarded as ethnically exclusive by many mainstream Brazilians. (Tsuda 2001: 79).

En Japón, los *nikkeijin* activan el componente brasileño de su identidad mediante desfiles de samba (*samba parades*), siendo este uno de los marcadores culturales brasileños más significativos visto desde Japón. Los *nikkeijin* exhiben públicamente este aspecto de su identidad incluso si en Brasil, anteriormente a su emigración hacia Japón, nunca habían participado en estos rituales de cultura brasileña y no llevan estos códigos de «brasilidad» incorporados o inscritos en su código cultural nipobrasileño.

Because so few *nikkeijin* participated in samba in Brazil, they have insufficient cultural knowledge about the Brazilian national ritual, and therefore their ethnic performance is not structured or regulated by preordained cultural models but is a spontaneous and random cultural form generated in the context of enactment. [...] This lack of accurate cultural knowledge indicates that the performance was more or less spontaneous and based only on a vague and ill-defined cultural *image* of samba. Individuals rely on such an «imagined cultural schema» when the actual cultural schema is unknown or unavailable. (Tsuda 2001: 68-69).

Por otro lado, también para la autopercepción de los nipojaponeses el encuentro con los *nikkeijin* tiene un efecto revolucionario ya que rompe su convicción esencialista como fundamento de la identidad japonesa. El encuentro con los nipobrasileños les hace ver que la transmisión genealógica (la sangre) y el fenotipo (es decir, el ser «racionalmente japonés») está disociada de la transmisión de los códigos culturales y sociales japoneses. Resultan reveladores los siguientes testimonios de informantes nipojaponeses registrados por Tsuda:

When we first set eyes on the *nikkeijin*, our spontaneous reaction is one of confusion and shock. We think they are really strange. We assume they are Japanese, so we talk to them, and then wonder why they don't understand us and cannot communicate in Japanese. They look Japanese, but speak in a strange tongue. Most Japanese do not have a category to understand them. So we say, «Who are these guys?» We always expected those with a Japanese face to have a certain level of Japanese culture. But the Japanese are now changing this attitude as we realize that the *nikkeijin* are different. (Tsuda 2001:77).

There's a lot of *iwakan* [sense of incongruity] towards those who have a Japanese face but are culturally Brazilian. If they have a Japanese face, we interpret this to mean they

are Japanese, so we initially approach the *nikkeijin* this way. But when we find they are culturally different, we say they are foreigners. (Tsuda 2001: 77).

After encountering the Brazilian *nikkeijin*, I have become more conscious of my Japanese-ness. This is something you ordinarily don't think about when you are just with other Japanese, but when I am with *nikkeijin*, although we are of the same blood, I see how different they are from us –in thinking, attitudes, the way they talk and dress- and I recognize what is Japanese about myself, my special Japanese cultural traits. I realize that I am a real Japanese, whereas they are not. (Tsuda 2001: 78).

El contacto con el japonés transculturado procedente de América actúa como un elemento «subversivo» en la autopercepción étnica de los nipojaponeses, confrontándoles con la disociación entre «raza» y «cultura» y poniendo en marcha un concepto transformador de la identidad nacional. Obliga al nipojaponés a repensar y renegociar los «límites» de la «niponidad» en un contexto mundial que ha dejado de ser moderno o incluso posmoderno y se ha vuelto «transmoderno».

The presence of a new *nikkeijin* immigrant minority can potentially challenge essentialist notions of Japanese ethnic identity, in which Japanese racial descent is assumed to be closely associated with the possession of Japanese culture in the definition of who is Japanese and who is not (Tsuda 2001:76); The Japanese–Brazilians, as ethnic anomalies, serve to disrupt and disassociate the assumed correlation between race and culture that is the foundation of Japanese ethnonational identity. (Tsuda 2001: 77).

El caso del (re)encuentro entre *nikkeijin* y japoneses en Japón ilustra cómo el estudio antropológico de las identidades étnicas en la era de la globalización requiere de una nueva mirada multiperspectivista que permite abarcar en una sola mirada las múltiples transformaciones de identidades anteriormente pensadas como esenciales y estables. El citado caso revela también cómo las identidades son construidas dialógicamente a partir de un cruce de miradas entre el observador y el observado. Este cruce de miradas puede resultar ya sea en la disolución ya sea en la asociación de rasgos identitarios previamente «imaginados» y puede confirmar o desvirtuar expectativas de asimilación o identificación. Dependiendo del punto de mira –Brasil o Japón– el desfile de samba muy *sui generis* de los *nikkeijin* en Japón puede ser interpretado como expresión de una «brasilidad» auténtica o, al contrario, revelar precisamente la no-brasilidad de los mismos.

Since the Japanese have even less knowledge about samba than the *nikkeijin*, they are unable to provide any cultural critique of the performance as «inaccurate» or «inauthentic», unlike a Brazilian audience. For them, anything that seems culturally different and novel is accepted and appreciated as bona fide Brazilian «samba». Therefore, the implicit

collusion between participant and observer in a deterritorialized context validates and authenticates the performance as truly «Brazilian». (Tsuda 2001: 69).

Es decir: en un mundo globalizado y transmoderno, ya no cabe diferenciar entre identidades «auténticas» (genuinas, puras) e híbridas (mestizas o compuestas), entre original y copia. El marco interpretativo de la transmodernidad abole la tradicional relación jerárquica entre el sagrado original y la copia «impura». Esta tradicional distinción desaparece por completo bajo una larga cadena de copias sucesivas, producto de los procesos dinámicos de transformación. En un mundo transmoderno, la identidad japonesa (como también la brasileña) solo se puede entender como la suma de sus respectivas copias. La fe en las identidades étnicamente puras, identificadas con la raza cuya metáfora es la sangre, es desmentida por la realidad de un mundo transmoderno. El concepto esencialista, estático de la identidad característico de la Modernidad fue una ilusión, un engaño, como escribía Ruth Benedict en 1934. La experiencia de los *nikkeijin* en Japón es un ejemplo vivo de cómo los propios protagonistas de la globalidad toman conciencia del hecho de que la identidad de sangre es y siempre ha sido un mero espejismo:

When we were in Brazil, we put lots of value on Japanese culture, not just in terms of attitudes and behavior, but philosophically, and even spiritually as well. We emphasized our Japanese characteristics much more and devaluated other Brazilians and would always say that we were different and that the Brazilians do not act as we do. But then we come to Japan and are shocked and disappointed because reality is so different here. What we valued as «Japanese» in Brazil was only an illusion, and it has died here in Japan. (Tsuda 2001:72).

A partir del «giro de 1992» crece a escala mundial la discrepancia entre lo que uno ve (*what you see*) y lo que uno obtiene (*what you get*). Los rasgos somáticos (la cara o el color de piel) o la ascendencia genealógica (la sangre) han quedado disociados de los patrones culturales y sociales. Ya no sirven para orientarnos en nuestros contactos interculturales y quien se sigue orientando por tales asociaciones está condenado al engaño y la frustración.

The *nisei* and *sansei* are disappointing. Because they are the children of Japanese, we want them to maintain Japanese culture, although we feel that it's also natural that it weakens. It all depends on appearance –if they were mixed-blood, we don't expect this, but if they look Japanese, we think that the ability to communicate in Japanese is obvious. Therefore, we feel betrayed when the *nikkeijin* disappoint us. (Tsuda 2001: 73–74).

The *nikkeijin* that the Immigration Bureau [of the Ministry of Justice] intended to accept were different. We were expecting that they would be more culturally Japanese and speak Japanese more. But those who actually came were not the type we expected. Sometimes, we look at some of these people and say, is this really a *nikkeijin*? I mean,

they have no inkling about Japanese culture, and don't speak Japanese... If we had known so many *nikkeijin* would come, we could not have allowed them to freely enter Japan. (Tsuda 2001: 81).

LA ANTROPOLOGÍA AUTO-REFLEXIVA EN LA ERA TRANSMODERNA

En un artículo de 1998, titulado «Ethnicity and the Anthropologist: Negotiating Identities in the Field», Takeyuki Tsuda, el autor del antes citado estudio sobre los nipo-brasileños en Japón, analiza de forma auto-reflexiva la posición del antropólogo en relación con su objeto de estudio («*the field*») y sus implicaciones metodológicas. Aunque a lo largo de la historia de la disciplina se pueden encontrar ejemplos de una actitud reflexiva por parte de ciertos antropólogos, es a partir de finales del siglo xx cuando la auto-reflexión se introduce en el corazón mismo de la disciplina, tanto como metodología como objeto de estudio. Desde una postura auto-reflexiva se cuestiona la posición hegemónica de la antropología occidental como centro de un sistema-mundo epistemológico jerárquicamente estructurado, heredero del colonialismo en el que al nativo se le ha despojado de su propia voz. Cada vez más, el objeto de estudio y la metodología antropológica se entienden en términos dialógicos.

Con respecto a los estudios antropológicos sobre el Japón, cabe mencionar el estudio de Harumi Befu y Joseph Kreiner de 1992 en el que se demuestra cómo la visión occidental de Japón cambia según la perspectiva del observador occidental: si es estadounidense, el retrato de Japón estará adaptado a un público americano, mientras que si el observador es francés obtenemos una visión «francesa» de Japón (véase también Kuwamura 2004: 39). Cabe aplicar esta observación al estudio de Tsuda –antropólogo estadounidense de origen *nikkeijin*– sobre la (re)migración de los *nikkeijin* en Japón. Aunque el autor, de acuerdo con la tradición posmoderna en antropología, examina críticamente su propia posición en el campo («*the field*») en cuanto antropólogo de identidad «ambigua», su análisis auto-reflexivo no llega sin embargo a cuestionar críticamente el componente estadounidense de esta misma identidad. Así, por ejemplo, el autor no se da cuenta de que, al definirse como «American *nikkeijin*» o «Japanese-American» (nipo-americano) por contraste con los japoneses-brasileños, «Japanese Brazilians», reduce semánticamente lo «americano» a Estados Unidos, excluyendo el hemisferio latinoamericano de esta designación. De esta manera, sus reflexiones auto-críticas se limitan a someter a escrutinio el componente «periférico», «otro» de las identidades que están en juego en su trabajo etnográfico: la identidad japonesa y la identidad *nikkeijin*. Apenas se hace visible en el análisis su identidad estadounidense, que es la que le coloca como antropólogo en el centro del sistema-mundo de producción y transmisión del saber etnográfico. Al ser asumido implícitamente como la norma, el estándar mundial de la

producción de etnografías sobre culturas extrañas, lo «americano» como sesgo hegemónico queda excluido del análisis crítico, y de esta manera Tsuda tampoco cuestiona la reducción del adjetivo «americano» a tan solo la mitad norte del continente, ignorando incluso que en el resto del continente este vocablo abarca a las dos mitades, norte y sur.

Resulta, pues, interesante constatar que si bien Tsuda subraya su cercanía o afinidades con los nipojaponeses o con los *nikkeijin* brasileños, debido a la común «japonesidad», no reconoce una común «americanidad» que conduciría a una afinidad compartida con los nipobrasileños. Al contrario, a pesar de la común condición de *nikkeijin* (descendientes de japoneses emigrados), la brasilidad de los nipobrasileños caracterizada en su análisis como «a Brazilian sense of informality and a willingness to bend the rules –the *jeitinho brasileiro* (the Brazilian way of doing things)» (Tsuda 1998: 109) produce cierta extrañeza y reafirma en Tsuda su identificación con el nipojaponés.

La falta de reconocimiento de una «americanidad» común se averigua también en el uso estratégico que hace este antropólogo de su estatus como estadounidense para conseguir aceptación entre los nipojaponeses. Para tener acceso a informantes en su trabajo de campo sobre la (re)migración de *nikkeijin* brasileños en Japón, Tsuda entra a trabajar en una fábrica japonesa como *dekasegi* –obrero– junto con *nikkeijin* brasileños y viste como ellos un mono de trabajo azul (en señal de *gaijin*, extranjero) a diferencia del mono gris de los operarios japoneses nativos (Tsuda 1998: 112). Como consecuencia, éstos (los japoneses nativos) le confunden con un nipobrasileño reservándole el mismo trato caracterizado por la indiferencia y la ausencia de interacción social: «It was a disorienting experience – a true case of mistaken identity. The Japanese treated me the way they treated the Japanese-Brazilians on the factory floor –with ethnic isolation and utter indifference» (Tsuda 1998: 112). Para escapar al trato discriminatorio y vejatorio por parte de los japoneses nativos el antropólogo estadounidense recurre a la siguiente estratagema:

At first, the task of clarifying my true identity to the Japanese workers and gaining their understanding and acceptance seemed simple enough. I would begin talking to them in fluent Japanese, then quickly find a chance to introduce myself. [...] After a short chat I would explain that actually, I am not Japanese-Brazilian, but come from the United States. This would elicit another expression of surprise. What was an American doing in an electrical appliance factory in Japan? [...] I would avoid introducing myself ethnically as a «*nikkeijin*», but as someone who was «born in America» (*amerika umare*) or «from America» (*amerika shushin*). This was a conscious attempt on my part to distance myself from the Brazilian *nikkeijin* in the factory and negotiate a personal identity for myself as ethnically «Japanese», that is, as a Japanese descendant who could speak and behave «Japanese» and was therefore completely different from most *nikkeijin*. (Tsuda 1998: 114).

Es decir, para ganarse la simpatía o confianza de los nipojaponeses el antropólogo americano Tsuda se distancia de su identidad común con los brasileños. El elemento clave de esta estrategia consiste en la restricción semántica del concepto de «americano» como sinónimo de «estadounidense»: para diferenciarse de los brasileños, basta con declararse «americano» (haber nacido en América). Esta etiqueta crea inmediatamente una distancia social que impide la asociación o confusión con los *nikkeijin* brasileños:

Why would an American graduate student researcher from the well-known University of California –certainly a very socially prestigious status in Japan– be working as a lowly, unskilled migrant worker in Japan, even if it were for research purposes? It was simply too hard for some to believe. [...] Undoubtedly, a number of the Japanese workers suspected that I was really just another *dekasegi*, although it seemed strange that an American would come to Japan as an unskilled migrant worker to earn money. (Tsuda 1998: 114).

Mientras que, como explica Tsuda en su estudio, los *nikkeijin* brasileños son tratados por los nipojaponeses como obreros poco cualificados independientemente de su formación o el estatus social que tenían en Brasil, el ser «americano» (es decir, estadounidense) eleva de forma automática el estatus social con respecto a los *nikkeijin* brasileños. El autor agrega, además, que incluso en el continente americano no existe puente entre los *nikkeijin* de Norte y Sur, la América anglosajona y la ibérica:

Most Japanese-Americans have not heard much about their fellow *nikkeijin* (Japanese descendants living outside Japan) in Brazil. When I first heard about the Japanese-Brazilians and how they are currently return migrating to Japan as unskilled foreign workers, the topic instantly intrigued me, partly because of the apparent connections to my own personal ethnic background and experiences. I had always assumed that the Japanese-Americans were the largest group of *nikkeijin* and was quite surprised to hear that the Japanese-Brazilians, with a population over 1.2 million, outnumber us by over 400,000. (Tsuda, URL: 4).

Es en el territorio étnico común (*ethnic homeland*), Japón, donde ambas comunidades japonesas del continente americano se descubren, si bien como dos comunidades distintas, una «americana», otra «brasileña».

LA ETNOGRAFÍA NATIVA EN UN MUNDO TRANSMODERNO

A pesar de su acceso al «Primer Mundo» después de la Segunda Guerra Mundial, antropológicamente, a diferencia de su estatus económico, Japón seguía formando parte de la periferia, tierra «exótica» estudiada por los antropólogos occidentales, quienes despojaban al japonés nativo de su propia voz. La ausencia de la voz del nativo en la obra de Ruth Benedict sobre Japón fue denunciada por el antropólogo japonés Takami

Kuwayama, en su obra *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony* (2004). Kuwayama va más allá de la crítica posmoderna en antropología. Para él, la construcción dialógica del saber etnográfico nace de una estructura triangular, una triada, que no incluye tan solo al antropólogo y al nativo sino también al *antropólogo nativo*.

Entre las aportaciones que puede hacer el antropólogo nativo está la de hacer una «lectura etnográfica a la inversa» («*ethnographic reading in reverse*»), al estilo de lo que en traducción se llamaría «*back translation*» (es decir, traducir la copia nuevamente a la lengua original con el objetivo de detectar posibles errores de traducción). Las incongruencias detectadas en esta lectura «a la inversa» revelarían la violencia epistémica y la colonialidad del poder características de la antropología occidental como centro hegemónico de la construcción del saber etnográfico. La creación de una plataforma electrónica mundial, conocida como World wide Web, desarrollada en 1991, abría, según Kuwayama, la posibilidad de concebir el conocimiento etnográfico como un saber «inter-subjetivo» (2004: 40) resultante del diálogo siempre abierto con la participación de voces diversas y no limitado al patrón discursivo del mundo académico occidental hegemónico. Kuwayama (2004: 41) remite aquí al concepto de «open discourse» acuñado por Yoshinobu Ota en 1993.

Muy en línea con la postura auto-crítica, Kuwayama no se limita a denunciar las deficiencias tradicionales de la antropología occidental, sino que critica igualmente el propio concepto de «nativo». Obviamente, en un mundo caracterizado por la globalización y el transnacionalismo, este concepto se fue vaciando de sentido ya que está más vinculado con una visión «moderna» de la identidad que con la realidad transmoderna. Como se ha visto en el caso de los *nikkeijin* en Japón, la categoría de «nativo» es tan cuestionable como lo sería también en Brasil. Y no solo con respecto al objeto de estudio (los japoneses en sí), sino también en cuanto al propio estudioso de esta sociedad ni siquiera resulta claro si, en el caso de Takeyuki Tsuda, éste corresponde a la categoría de *antropólogo nativo*. La línea entre nativo y extranjero igualmente resulta borrosa en el caso del propio Kuwayama, quien empezó a interesarse por la posición del antropólogo hacia mediados de los 1990, a su regreso a Japón después de once años de estancia en EE.UU. (Kuwayama 2004: 115).

Aunque Tsuda (1998: 107-108) desde la introducción de su estudio se sitúa del lado del japonés «nativo» por oposición al nipobrasileño, su descripción del encuentro triádico de los tres tipos de japoneses procedentes de diferentes contextos geográficos y socioculturales (EE.UU., Brasil, Japón) está teñida por un sesgo «americano» (estadounidense). En su estudio sobre la representación de Japón en los manuales de antropología americanos (estadounidenses), Kuwayama (2004: 124) cita como ejemplo representati-

vo un fragmento del manual de Scupin & DeCorse de 1992, en el que se insiste en que «Nonverbal communication is an important aspect of social interaction. Obvious gestural movements, such as bowing in Japan and shaking hands in the United States, may have a deep symbolic significance in certain contexts». La foto que ilustra el fragmento representa una ceremonia de té con tres mujeres japonesas vestidas de quimono e inclinándose en posición de saludo. Este ejemplo permite reconocer la auto-etnografía de Tsuda como un producto de su mirada indudablemente «americana». En una descripción que pretende ser «auto-reflexiva» («In this article I address the problematic relationship between the anthropologist's self-identity and the fieldwork process through a self-reflexive discussion of my field experiences in a Japanese Factory employing both Japanese and Japanese-Brazilian migrant workers»), Tsuda (1998: 107) describe el encuentro entre los tres «japoneses» de la siguiente manera. Cabe observar que este antropólogo no consigue evitar el sesgo norteamericano y no se da cuenta hasta qué punto su mirada es la de un estadounidense que mira hacia el Brasil sin sentir ninguna «americanidad» compartida con su vecino del sur. Vale la pena reproducir *in extenso* el fragmento:

After a short walk from the station, I was in-side the City Hall building and entered Mr. Honkawa's office with a polite and formal bow and the standard Japanese greeting. The office workers looked up and welcomed me, smiles of familiarity on some of their faces. Mr. Honkawa was on the telephone, but gestured for me to wait in one of the comfortable armchairs on the other side of the room where guests were received. As I sat down and lowered my book bag to the floor, an impeccably dressed and made-up OL (office lady) emerged from an adjacent room with a wooden tray and a cup of tea. The young woman gracefully placed the tea cup on the low table before me with a *dozo* (please help yourself) and a slight bow. I thanked her politely and took a sip. I had gone through the ritual many times before and it was all so very routine. The Japanese demeanor and subtle body comportment expected in such situations were so conditioned that they had already become automatic reflexes for me. Mr. Honkawa was off the phone in a few minutes and quickly came over. After a short chat, I presented him with my letters of introduction from my three Japanese professors and from the Tokyo Fulbright office. Mr. Honkawa seemed surprised that I had so diligently gathered the *shokaijo* so quickly and took a few minutes to read the letters, expressing his approval and satisfaction. He neatly put them back into their envelopes and put them down on the table before him. [...] It was a while before Guilherme appeared, arriving close to twenty minutes late in standard Brazilian fashion. He carried nothing besides a cellular phone and was casually dressed, his attire marking him as a Japanese-Brazilian. Despite his Japanese physical appearance, his comportment was distinctly un-Japanese - he did not bother to bow, nor did he go through any of the formal Japanese greetings. Guilherme and I exchanged *meishi* (business cards) and Mr. Honkawa handed him my letters of introduction, carefully mentioning the names of the prestigious Japanese institutions from which they came. Guilherme did not seem too interested in the letters of introduction. After all, he was Brazilian, not Japanese. I began

with an extensive self-introduction and expressed my desire to work in a factory with the Japanese-Brazilians. There was a long pause after my words. Guilherme looked at my meishi again, his face hesitant. [...] I stood up with a bow and thanked him with every polite Japanese expression I could think of. Guilherme smiled briefly, shook my hand, and quickly departed, leaving Mr. Honkawa and me to marvel at what had just happened. Very un-Japanese, I thought, watching Guilherme leave the room. The letters of introduction remained on the table. (Tsuda 1998:108-109).

CONCLUSIONES

Desde una perspectiva histórica amplia caracterizada por la «longue durée», cabe destacar tres momentos clave que han determinado la «visión del otro» en el mundo occidental. A diferencia de publicaciones anteriores en las que he trabajado este tema en torno a los años de 1492 y 1942, el presente texto se centra en el giro de 1992. Varios factores confluyeron a finales del siglo xx que explican la entrada a escala mundial de una nueva era de «globalización» que exige del antropólogo repensar sus categorías de análisis y metodología etnográfica. El caso de los jóvenes (re)migrantes nipobrasileños a Japón nos sirvió de ejemplo para ilustrar la necesidad de repensar las identidades de acuerdo con la realidad «transmoderna» a la vez de la introducción de nuevas tendencias interpretativas y metodológicas en la ciencia antropológica, como son la antropología auto-reflexiva y la etnografía nativa.

BIBLIOGRAFÍA

- BEFU, H. Et KREINER, J. (1992): *Otherness of Japan: Historical and Cultural Influences on Japanese Studies in Ten Countries*. Munich, Ludicium.
- BENEDICT, R. (1957): *Patterns of Culture*. Nueva York, Mentor Books, 1a edición: 1934.
- BENEDICT, R. (1989): *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1a edición: 1946.
- GUPTA, A. Et FERGUSON, J. (1992): «Beyond «Culture»: Space, Identity, and the Politics of Difference». *Cultural Anthropology*, Vol. 7, n° 1, pp. 6-23
- HANNERZ, U. (1991): *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.
- HANNERZ, U. (1996): *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres / Nueva York, Routledge.
- KUWAYAMA, T. (2004): *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- LAW, J. Et JOHN HASSARD, J. (2006): *Actor Network Theory and After*. Wiley-Blackwell, 1a. edición: 1999.

- MARCUS, G. (1995): «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp. 95-117.
- RIVAS, Z. (2011): «Negotiating mixed race. Projection, Nostalgia, and the Rejection of Japanese-Brazilian Biracial Children». *JAAS*, pp. 361-388.
- RODRÍGUEZ MAGDA, ROSA M^a. (1989): *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona, Anthropos.
- RODRÍGUEZ MAGDA, ROSA M^a. (2004): *Transmodernidad*. Barcelona, Anthropos.
- STALLAERT, C. (2006): *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- STALLAERT, C. (2012): «Imaginando Japão nas/das Américas e a comunidade japonesa no Brasil: três momentos históricos da tradução antropológica de Oriente desde Ocidente», *Anais do 22 Encontro nacional de professores universitários de língua, literatura, cultura japonesa*. 9 Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil. Brasil e Japão: pós-modernidade e novas perspectivas, 30 e 31 de agosto de 2012, UFPR Curitiba, pp. 16-66.
- STALLAERT, C. (2013): «1492 / 1942, paisatges de memòria en l'Europa transmoderna», en *Les Distàncies d'Europa*, Simone Skrabec (ed.). Publicacions de la Universitat de València, pp. 36-47.
- STALLAERT, C. (2014): «Hybridization, transculturation and translation: Europe through the lens of Latin America», en *Hybrid Identities*, Flocel Sabaté (ed.). Bern, Lang, pp. 39-54.
- STALLAERT, C. (2015): «Europa y la nación: de la modernidad a la transmodernidad», en *Imaginaris nacionales modernos, siglos 18-21*, Joaquim Capdevila (ed.). Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida, p. 11-26.
- STALLAERT, C. (2017): «Transculturación, transmodernidad y traducción. Una mirada latinoamericana sobre la Europa del siglo XXI», *Cuadernos de Literatura*, Vol. 21, n.º. 41, pp. 131-152.
- TSUDA, T. (1998): «Ethnicity and the Anthropologist: Negotiating Identities in the Field». *Anthropological Quarterly*, 71, pp. 107-24.
- TSUDA, T. (2001): «From Ethnic Affinity to Alienation in the Global Ecumene: The Encounter between the Japanese and Japanese-Brazilian Return Migrants». *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 10, n.º 1, pp. 53-91.
- TSUDA, T. (URL): «Migration and Alienation: Japanese-Brazilian Return Migrants and the Search for Homeland Abroad». URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/b778/ccd73c8000bb9957b4264b86b580d6ba5cfd.pdf>.
- WAA (1992): *Uma epopéia moderna. 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa. Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil. Hucitec Editora. URL: <http://www.imigrantesjaponeses.com.br/UMA%20EPOPEIA%20MODERNA%2080ANOS.pdf>.

**LAS MANIFESTACIONES REPRESENTATIVAS
DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL
EN EL MARCO DE LA LEY DE
SALVAGUARDIA DEL PCI 10/2015:
VALORES Y MOTIVOS DE SU DECLARACIÓN**

**REPRESENTATIVE EXAMPLES OF INTANGIBLE
CULTURAL HERITAGE UNDER THE PCI SAFEGUARD
LAW 10/2015: VALUES AND REASONS FOR ITS
DECLARATION**

María Pía Timón Tiemblo

*Coordinadora del Plan Nacional de Salvaguardia
del Patrimonio Cultural Inmaterial*

Instituto del Patrimonio Cultural de España. Ministerio de Cultura y Deporte

RESUMEN

En este artículo dedicado a las Manifestaciones Representativas de Patrimonio Cultural Inmaterial se tratan en, primer lugar, los valores culturales de las manifestaciones, haciendo hincapié en sus características tanto desde el punto de vista del individuo como del colectivo protagonista. En segundo lugar, se analiza esta nueva figura de declaración en la Ley 10/2015, exponiendo las circunstancias que deben darse para su declaración, así como su procedimiento. En el tercer epígrafe se desarrollan los objetivos del Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial que afectan a dichas Manifestaciones. Por último, se relacionan tres Manifestaciones declaradas recientemente como son: la *cultura del esparto en España*, el *toque manual de campanas* y el *vidrio soplado en España*, resaltándose en las mismas los motivos y valores que se han tenido en cuenta para su declaración.

PALABRAS CLAVE: Manifestación cultural, expresión representativa, portadores.

ABSTRACT

In this article dedicated to the Representations of Intangible Cultural Heritage, the cultural values of the demonstrations are dealt with first, emphasizing their characteristics both from the point of view of the individual and the protagonist group. Secondly, this new declaration figure in Law 10/2015 is analyzed, exposing the circumstances that must occur for its declaration, as well as its procedure. In the third section, the objectives of the National Plan for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage that affect said Manifestations are developed. Finally, three recently declared Manifestations are listed as they are: the esparto culture in Spain, the manual ringing of bells and blown glass in Spain, highlighting in them the motives and values that have been taken into account for their declaration.

KEY WORDS: Cultural manifestation, representative expression, transmitters.

1. VALORES DE LAS MANIFESTACIONES CULTURALES INMATERIALES

Estas manifestaciones se encuentran interiorizadas en los individuos y en los grupos humanos a través de complejos aprendizajes y experiencias que se han ido decantando en el transcurso del tiempo. Además de constituir una argamasa que unifica a colectivos a lo largo de la historia, cumple también funciones de adaptación al medio, de organización socio-familiar, de producción económica y de intercambio de bienes, pero también de expresión de significados que se refuerzan en marcos colectivos consensuados. Este patrimonio remite, por tanto, a la biografía individual y colectiva. Las manifestaciones con valor patrimonial son vividas doblemente: en primer lugar, por parte de cada persona, desde el punto de vista subjetivo, es decir, desde la perspectiva del *yo*. En segundo lugar, por parte de cada cual, como miembro indiferenciado de la comunidad, es decir, desde la perspectiva del *nosotros comunitario*.

El Patrimonio Inmaterial está vivo, es decir, ha recorrido un largo camino para poder ser hoy, celebrado, vivido o recordado por diferentes personas y colectivos. Se trata de manifestaciones sociales, dinámicas y procesuales, y como tal responden a prácticas en continuo cambio, protagonizadas por diferentes individuos y grupos. Estas manifestaciones han sobrevivido hasta nuestros días porque, gracias a su componente cultural interno de naturaleza inmaterial, han sido capaces de autorregularse y generar mecanismos de adaptación a entornos sociales, económicos, tecnológicos y culturales, siempre cambiantes e imprevisibles. El PCI se ha transmitido normalmente de una generación a la siguiente por tradición oral. Está preservado tradicionalmente por la comunidad. La conservación del PCI se define por ser un esfuerzo organizado y continuado por parte

de determinados colectivos locales; a veces con la impronta de personas concretas y destacadas de los ámbitos locales. Se distingue por representar una memoria viva de la comunidad cuando remite a acontecimientos o conocimientos considerados fundamentales de su historia. El proceso de rememoración no está fosilizado, sino expuesto a selecciones y redefiniciones a propósito de episodios del pasado, que en el PCI son confirmadas y revitalizadas por la comunidad en el presente. Por tanto, este tipo de patrimonio se caracteriza por depender de los acuerdos llevados a cabo por las personas portadoras de la tradición, quienes determinarán qué seguir recordando y qué no.

Gran parte del PCI posee, en su manifestación cotidiana, un soporte de carácter material. La preservación de dicho soporte se revela como una condición *sine qua non* para el mantenimiento de la citada manifestación. Resulta imposible separar lo material de lo inmaterial en el contexto de la cultura. Por un lado, el objeto material se concibe como un soporte físico culturizado sobre el que descansan los significados y la información, que es lo que denominamos la cultura inmaterial; y por otro, lo inmaterial no existe mayoritariamente más que en función de referentes materiales. Consideramos al objeto material como producto cultural, testimonio y documento, nacido del sentimiento colectivo de una sociedad. Es, por tanto, receptor y transmisor de multitud de significados culturales. La mayoría de las manifestaciones culturales con valor patrimonial se caracterizan por estar fuertemente determinadas por el curso de la temporalidad. Los procesos, las técnicas, las celebraciones, rememoraciones, etc., se rigen por unos ritmos temporales aprendidos. Suelen estar emplazados en el calendario estacional o en el judeocristiano, ambos de estructura cíclica. Así, la temporalidad es una característica básica a la hora de comprender las manifestaciones del Patrimonio Inmaterial.

Por otro lado, el PCI suele tener relación con un marco espacial de referencia. Los lugares de trabajo, marcos de preparación, los escenarios de celebración o los recorridos no son elementos inocuos ni indiferentes; por el contrario, contienen innumerables y potentes mensajes culturales, que muchas veces remiten a la memoria colectiva. Cualquier cambio de marco o de espacio despoja a la manifestación de un rasgo fundamental. Por ejemplo, en algunas manifestaciones litúrgicas dichos espacios, o los recorridos prescritos por la tradición, constituyen en sí mismos textos, al margen de los cuales no se comprendería aquello que se celebra. Por otra parte, la mayoría de las emociones asociadas al PCI son generadas por evocaciones derivadas del marco espacial y no solo por las actividades desarrolladas en él.

El Patrimonio Cultural Inmaterial se desarrolla, experimenta o rememora en tiempo presente. La mayoría de las manifestaciones del PCI se caracterizan por ser vividas o rememoradas en tiempo presente. Los rituales, ceremoniales, escenificaciones, juegos,

deportes, manifestaciones musicales y sonoras, etc., se viven en colectividad, estableciendo un tiempo específico que aúna a sus participantes. Esta característica les otorga un carácter inestable y siempre incierto de cara a su continuidad en el tiempo, si se compara con otros tipos de patrimonio dependientes de dimensiones más próximas a la materialidad y que, por tanto, gozan de mayor estabilidad.

Un patrimonio que no admite copia. El carácter único y específico del PCI permite afirmar que muchas de sus manifestaciones no admiten reproducción descontrolada y realizada al margen de las prescripciones espacio-temporales consensuadas en la tradición. Cuando los rasgos culturales: jergas, posturas, gestos, sonidos, sabores, canciones, danzas, etc., se incorporan a las manifestaciones del PCI, lo hacen formando parte de patrones más amplios y organizados bajo un orden ritual específico, que les otorga unidad y contribuye notablemente a su permanencia, gracias a su formato ritualizado. Por tanto, se trata de un patrimonio fácilmente vulnerable que no admite reproducción.

Tiene un efecto regenerador en las comunidades portadoras al estar vinculado intensamente a las formas de vida cotidiana del presente, pero asociadas a las tradiciones que laten en la memoria de una comunidad. Tienen un efecto regenerador en el orden social, en tanto reafirman formas de hacer y de valorar que resultan primordiales para los miembros de una comunidad. A pesar de su carácter, a veces arcaico, siguen todavía hoy aunando entre sí a sus miembros y reforzando sus lazos identitarios, con frecuencia aminorados por los procesos de transculturación a los que toda comunidad se encuentra expuesta en la actualidad.

2. LAS MANIFESTACIONES REPRESENTATIVAS DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN LA LEY DE SALVAGUARDIA 10/2015

La ley de Salvaguardia de Patrimonio Cultural Inmaterial ha supuesto un hito importante para este tipo de patrimonio en España. En ella se especifican las competencias atribuidas a la Administración General del Estado en colaboración con las Comunidades Autónomas y se mencionan tres: La propuesta, elaboración, seguimiento y revisión del Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial; la gestión del Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial; y por último la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial mediante la Declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.

De ahí que se incluya en la Ley todo un artículo, el Art. 12, relativo a la *Declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial*, estableciendo una serie de circunstancias para poder declararse:

- Cuando superen el ámbito territorial de una Comunidad Autónoma y no exista un instrumento jurídico de cooperación entre Comunidades Autónomas para la protección integral de este bien.
- Cuando así lo solicite la Comunidad Autónoma donde tenga lugar la manifestación, previa petición a la misma de la comunidad portadora del bien.
- Cuando la consideración en conjunto del bien objeto de salvaguardia requiera para su específica comprensión una consideración unitaria de esa tradición compartida, más allá de la propia que pueda recibir en una o varias Comunidades Autónomas.
- Cuando tenga por objeto aquellas manifestaciones culturales inmateriales que, en su caso, puedan aparecer asociadas o vinculadas a los servicios públicos de titularidad estatal o a los bienes adscritos al Patrimonio Nacional.
- Cuando el bien posea una especial relevancia y trascendencia internacional para la comunicación cultural, al ser expresión de la historia compartida.

Una vez que las manifestaciones presentan una o varias de las mencionadas circunstancias, el procedimiento de declaración se desarrollará respetando los siguientes elementos esenciales:

- En la elaboración del Real Decreto se establecerá una fase de información pública (portadores, titulares de derecho, ad. CCAA y locales).
- Se recabará el informe del Consejo del Patrimonio Histórico y de las instituciones consultivas especializadas relacionadas con la materia y que se consideren convenientes, así como los órganos competentes de las Comunidades Autónomas
- En la documentación constará una descripción clara del bien, las comunidades, grupos y ámbitos geográficos en los que se desarrolla o ha desarrollado tradicionalmente, los bienes muebles e inmuebles, así como, en su caso, las amenazas que sobre el mismo puedan concurrir. La documentación fotográfica, audiovisual, o de otro orden, cuando así sea posible.
- La Declaración de las Manifestaciones Representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial generará la obligación de inscripción de éstas en el Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial.

En el año 2015 se proponen una serie de Manifestaciones Representativas de PCI para ser Declaradas. Las primeras son: *El Carnaval en España, la Semana Santa en España*

y la *Trashumancia*. Con posterioridad se han declarado además las siguientes Manifestaciones: *la Cultural del Esparto en España, el Toque Manual de Campanas, la Fiesta del Sexenni de Morella* y en proceso de declaración *el Vidrio Soplado en España y la Lengua de Signos española y catalana*.

3. EL PLAN NACIONAL DE SALVAGUARDIA DEL PCI Y LAS MANIFESTACIONES REPRESENTATIVAS

Antes de proceder a desarrollar los motivos por los que se decidió la Declaración de algunas de estas manifestaciones quiero incluir la labor del Plan Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial al considerar que es un instrumento de salvaguarda y planificación para este tipo de patrimonio. Establece unos criterios y metodología comunes que favorecen el cumplimiento del deber de las administraciones públicas españolas de implementar la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y por supuesto, también en cumplimiento del imperativo legal, tal y como se ha comentado anteriormente.

El desarrollo de un instrumento de salvaguardia del PCI se hacía necesario para dar cumplimiento al mandato de la Convención de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del 2003 de la UNESCO, ratificado por España en el año 2006. Dicho Plan Nacional fue aprobado por el Consejo de Patrimonio en el año 2011.

Ahora bien, no será hasta el año 2015, en el marco de la Ley de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 10/2015, cuando podamos hablar de esta nueva figura de declaración por parte del Estado español, de *Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial*.

Entre los objetivos del Plan se encuentran: facilitar la información, coordinación y colaboración entre las diversas Administraciones (entre la Administración General del Estado, las Comunidades Autónomas, los Entes Locales, y otras entidades públicas o privadas) en el marco de la gestión y salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. De la misma manera el Plan establece bases teóricas consensuadas que sirvan como referencia, tanto en criterios como en metodologías. A su vez alerta de las amenazas y riesgos que afectan al Patrimonio Cultural Inmaterial, priorizando en colaboración con las Comunidades Autónomas aquellas manifestaciones con más amenazas y riesgos para poder desarrollar medidas urgentes para salvaguardarlas. También establece una relación de programas y líneas de trabajo imprescindibles para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial que incluyen proyectos en los que se tienen en cuenta la participación directa de los portadores. Los programas son los siguientes:

- *Identificación, documentación e investigación* (listas, censos, registros, inventarios, catálogos, atlas, estudios específicos, análisis, programas especiales, etc.)
- *Conservación de los contextos y soportes materiales* del PCI (tanto de los inmuebles como de los muebles y espacios que les son inherentes).
- *Formación, difusión, transmisión y promoción* de las manifestaciones inmateriales.

De la misma manera, otro de los objetivos del Plan es la selección, a través de la Comisión de Seguimiento, de manifestaciones culturales inmateriales susceptibles de contar con un tratamiento especial, fundamentalmente aquellas que vayan a ser declaradas *Manifestación Representativa del PCI en España* en el marco de la Ley 10/2015 de Salvaguardia del PCI o porque merezcan una documentación o diagnóstico específico. Se pretende, a su vez, el dotar de estrategias de salvaguardia, de manera paralela en el marco del Plan, para estas manifestaciones culturales inmateriales que se declaren con esta categoría o aquellas incluidas en las Listas Representativas de la UNESCO. Es lógico que se establezcan, por tanto, Planes Especiales o Planes Estratégicos de carácter preventivo en colaboración con las Comunidades Autónomas para aquellas manifestaciones culturales inmateriales a nivel nacional que la Comisión considere necesarios y urgentes para su salvaguardia.

En el marco del Plan también se encuentra la Convocatoria de ayudas en régimen de concurrencia competitiva para proyectos de salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial en virtud de la Ley 38/2003, de 17 de noviembre, General de Subvenciones, con la finalidad de documentar y salvaguardar aquellos bienes inmateriales más representativos del territorio español.

Otro de sus objetivos es tratar de sensibilizar a la sociedad y lograr el reconocimiento de este tipo de patrimonio en el marco de las políticas culturales, así como de diseñar acciones de salvaguarda y de difusión específicas del Patrimonio Cultural Inmaterial de alcance estatal y en las que participen las CCAA. Está muy interesado en establecer los cauces de participación de la sociedad implicada en las manifestaciones culturales inmateriales mediante el diseño de órganos de participación colectiva, basados en el diálogo y capacidad colaborativa. A su vez pretende participar de manera activa en las estrategias estatales frente al Reto Demográfico y al Desarrollo Rural Sostenible en el marco de la Agenda 2030, tanto en el establecimiento de criterios, como en la propuesta y ejecución de planes de salvaguarda para contribuir a la permanencia de la población en los núcleos rurales. Por último, otro de sus objetivos es participar de manera activa en las estrategias estatales frente al cambio climático en el marco de la Agenda 2030,

aplicando los conocimientos y saberes del Patrimonio Cultural Inmaterial al cuidado de la naturaleza, la biodiversidad y la conservación del medio ambiente.

4. MOTIVOS DE DECLARACIÓN DE TRES MANIFESTACIONES REPRESENTATIVAS DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Hemos seleccionado tres manifestaciones de índole diversa para desarrollar sus motivos. Entre ellas son: La Cultura del Esparto en España, el Toque Manual de Campanas y el Vidrio Soplado en España.

4.1. LA CULTURA DEL ESPARTO EN ESPAÑA

La cultura del esparto en España está siendo considerada en estos momentos como una de las manifestaciones inmateriales más importantes y representativas por su alto valor cultural y medioambiental. De ahí que los miembros de la Comisión de Seguimiento del *Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*, a instancia de las representantes de Andalucía, decidieran por unanimidad desarrollar un estudio específico, en el marco de dicho Plan, sobre la cultura del esparto en España, dado su valor patrimonial e identitario a lo largo de nuestra historia.

Dicho proyecto: *Trabajos de investigación y documentación sobre la producción y transformación del esparto en España para conocer sus riesgos y amenazas y establecer las estrategias de salvaguarda para su viabilidad*, concluyó en el 2016, con la presentación oficial de un *Plan de Salvaguarda* para el mismo. En él se analizaron los valores culturales de las distintas actividades, su diagnóstico y su viabilidad para hacerlo rentable. Así mismo se plantearon una serie de estrategias específicas de salvaguarda entre las que se encuentra la idoneidad de declarar la Cultura del Esparto en España como *Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Una valoración semejante está teniendo esta fibra en Marruecos, país del que, junto a España, ha partido una iniciativa para presentar una candidatura conjunta de España y Marruecos a la UNESCO, con el fin de que se declare La Cultura del Esparto también como *Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*.

Como se ha podido mostrar en estos trabajos, realizados en el marco del Plan, existe una cultura del esparto que aún está viva. Es un elemento milenario, esencial de la identidad cultural española, que ha estado vinculado con los sistemas productivos y del trabajo, pero que ha trascendido más allá, abarcando la esfera ideológica. De ahí que esta cultura se haya reflejado en la toponimia, en las jergas profesionales, en los refranes, proverbios, dichos y demás manifestaciones de nuestro Patrimonio Cultural Inmaterial.

Mencionamos al respecto la leyenda de la Virgen de Atocha que, según la tradición, se encontró entre los atochares que antaño ocupaban el actual solar de la Real Basílica de Nuestra Señora de Atocha en Madrid, o la capaza de esparto que se exhibe entre las reliquias de la Basílica de San Juan de Dios, en Granada, con la que el Santo iba a pedir comida para los pobres.

Toda esta cultura forma parte también del acervo identitario del mediterráneo occidental, al extenderse igualmente en Argelia, Marruecos y Túnez. Se fundamenta sobre el aprovechamiento de la fibra de esparto que se puede extraer de dos plantas: la atocha (esparto fino) y el albardín (esparto basto). Esa fibra, dura, asociada a las necesidades de las personas, a lugares y a tiempos, se ha instalado en la memoria colectiva como un elemento que ha tejido durante siglos toda una forma de vida en los citados países, especialmente en España.

El interés en declarar La Cultura del Esparto *Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial* viene justificado por la necesidad de protegerla ante el peligro inminente de su desaparición. En un contexto de globalización tecnológica y económica sin precedentes, gran parte de este patrimonio, aún vivo, presenta un rápido deterioro. Es urgente poner en marcha las estrategias más destacadas del *Plan de Salvaguarda del Esparto*, desarrolladas en el marco del *Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, debido a la avanzada edad de las personas que aún pueden transmitir sus conocimientos. En un marco geográfico más amplio, la protección de este patrimonio podría evitar la pérdida de conocimientos ancestrales pertenecientes a una cultura milenaria común a España, Marruecos, Argelia y Túnez, contribuyendo a la vez, a fijar en sus lugares de origen a poblaciones expuestas a los traumas del paro y de la emigración.

En la actualidad en España contamos todavía con una serie de paisajes culturales vivos, como son los espartizales que se encuentran en la Cuenca del río Guadiana Menor, en Andalucía, y en la del río Segura, en Murcia. También con una serie de localidades en las que se siguen desarrollando actividades esparteras: Blanca, Calasparra, Archena y Cieza en Murcia, Jódar, Cabra del Santo Cristo y Úbeda en Jaén, Cúllar, Benamaurel y Castelléjar en Granada, Pilas en Sevilla, e incluso Madrid

Cinco serían los pilares que justifican su declaración:

1.- Cultural e identitario, porque va a significar un incremento indiscutible del grado de identificación colectiva que profesan los distintos sectores de las comunidades esparteras hacia el desarrollo de unas actividades que reclaman dignificar, resaltando sus valores culturales por medio de su reconocimiento público.

- 2.- Económico, porque va a representar un revulsivo capaz de estimular y regenerar las actividades artesanales y empresariales relacionadas con el aprovechamiento de esta fibra.
- 3.- Social, porque va a animar a sus miembros más dispersos a interrelacionarse, incidiendo de manera muy positiva en la cohesión del conjunto de sus comunidades. Además, permitiría trabajar en zonas rurales castigadas por el paro, frenando la emigración y contribuyendo al desarrollo sostenible.
- 4.- Agrario, porque va a permitir reconocer el valor de espacios y bienes agrarios históricos y tradicionales en un contexto en el que el mercado no recompensa los esfuerzos de las comunidades que los mantienen y en el que se hace necesario la intervención pública para corregir la constante disminución de la renta de estas personas.
- 5.- Ambiental, porque va a impedir la fosilización de sus paisajes ante el abandono de su uso y va a sensibilizar a la población en general sobre los valiosos servicios que los espartizales rinden a la sociedad, en especial contra los efectos de la desertización y el calentamiento global.

4.2. TOQUE MANUAL DE CAMPANAS

La tradición de los toques manuales de campanas ha experimentado en los últimos años una revitalización y su consideración como una manifestación del Patrimonio Cultural Inmaterial muy representativa de la diversidad de los territorios de España. La variedad existente a lo largo de la geografía española sobre las formas de tocar las campanas (volteos, balanceos, campanas fijas, etc.) así como de los distintos tipos de toque es fiel reflejo de esta riqueza cultural, perviviendo en la actualidad más de treinta modos diferentes de toque.

El toque manual de campanas es un lenguaje sonoro que ha funcionado a lo largo de los siglos como un medio de comunicación, cumpliendo un conjunto de funciones sociales para la comunidad: informar, coordinar, delimitar el territorio y proteger. Los toques de campanas, basados en el ritmo, han sido los encargados de organizar la vida comunitaria, de delimitar el tiempo y el espacio laboral, diario, festivo y de duelo. De ahí que exista, tanto en el ámbito religioso como en el civil, un amplio repertorio, lenguaje, en definitiva, con una gran diversidad de formas y técnicas que han anunciado incendios, tormentas, toques «a perdidos» (como el *bien vas*), rogativas, horas y acontecimientos del ciclo vital, y, en resumen, han regulado multitud de aspectos de la vida festiva, ritual, laboral y cotidiana.

Si bien hace cuarenta años los toques manuales tradicionales de campanas parecían extinguirse, sustituidos por la mecanización y la electrificación, en la actualidad los nuevos grupos de campaneros han recogido el testigo del oficio y cada vez con mayor fuerza reconocen, valoran y protegen un Patrimonio Inmaterial tan diverso como representativo. Así, los toques manuales de campanas en la actualidad vienen a revitalizar la función social de esta actividad tradicional, reconstruyendo identidades, pertenencias, sentimientos y emociones. De esta manera, el toque de campanas ha pasado de ser un mero medio de comunicación, a un medio de expresión de carácter patrimonial.

Son varias las razones que justifican la idoneidad de la declaración del toque manual de campanas como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial en la actualidad.

- En primer lugar, si bien el toque manual de campanas a día de hoy ha dejado de ejecutarse en muchos lugares, todavía no se ha perdido su conocimiento y muchas torres y campanas se encuentran aún en situación de poder ser recuperadas.
- Existe una laguna documental al respecto de este ámbito patrimonial, apenas un 10% del total de campanas existentes en España se encuentran documentadas siguiendo una metodología antropológica que garantice el reconocimiento de su valor patrimonial y contribuya a su perpetuación.
- Inexistencia de un protocolo unificado en las intervenciones sobre campanas y campanarios.
- La paulatina mecanización producida desde mediados del siglo xx, que además ha sustituido en ocasiones muchas de las campanas por grabaciones.
- La desprotección ante actos de vandalismo y robo, sobre todo en lo relativo a la venta del metal de las campanas.
- Las actuales ordenanzas municipales sobre contaminación acústica, que entran en conflicto con este paisaje sonoro tradicional, al considerar el toque de campanas como ruido.
- La falta de sensibilización en la sociedad hacia este tipo de Patrimonio.
- Escaso apoyo institucional y falta de recursos de las asociaciones de campaneros.

En general, la situación es de desprotección, algo en lo que incide el despoblamiento de zonas rurales y la cada vez más escasa transmisión del oficio de campanero.

Ante este contexto, son varias las iniciativas desde las distintas Administraciones llevadas a cabo para salvaguardar el toque manual de campanas. La Dirección General de Bellas Artes, a través del IPCE y de la Subdirección de Protección de Patrimonio Histórico, sufragó, desde la época de 1990 y en sucesivas campañas, la realización de un inventario de las campanas y sus toques en las catedrales españolas. También destacamos en cuanto a Administraciones Autonómicas las actuaciones de la Generalitat Valenciana, que en 2013 declaró Bien de Interés Cultural Inmaterial los toques manuales de campanas en la Iglesia Parroquial de Albaida, el Campanario de la Vila de Castellón de la Plana, en la Basílica de Segorbe y en la Catedral de Valencia, y la incoación de declaración de Bien Mueble de Interés Cultural a favor de 70 campanas góticas de la Comunitat Valenciana. En Utrera, gracias también a la actividad de la Asociación de Campaneros, se ha incluido en el Catálogo de Actividades de Interés Etnológico de Andalucía el «Toque de campanas de Utrera». La Generalitat de Catalunya también declaró, en 2017, los toques de campanas como Elemento Festivo Patrimonial de Interés Nacional.

Por otro lado, en 2017 la Comisión de Cultura del Senado Español aprobó por unanimidad de todas las fuerzas políticas una moción en la que insta al Gobierno de España a proteger el toque tradicional de campanas, elaborar un plan estatal sobre protección de campanas y campanarios supervisada por una comisión de expertos y declarar Bienes de Interés Cultural aquellas campanas y campanarios que merezca tal protección.

Al mismo tiempo, cada vez son mayores las reivindicaciones del asociacionismo sobre la función social del toque manual de campanas, que se extiende más allá de los fines puramente religiosos, como patrimonio de la sociedad civil, que merece ser documentado, transmitido, revalorizado y difundido.

Por todo ello, El Ministerio de Cultura y Deporte, a través de la Dirección General de Bellas Artes, ha considerado la idoneidad de impulsar la Declaración del toque manual de campanas como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, en respuesta a las propuestas que a tal efecto se han realizado por parte de la Generalitat Valenciana en la Reunión de la Comisión de Seguimiento del Plan Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial¹, y por las asociaciones Hispania Nostra y Campaners d'Albaida.

En resumen, la protección de los toques de campanas manuales no significa poner en valor y asegurar la continuidad de una sola tradición común, compartida entre los diversos pueblos de España, sino que, por el contrario, supone proteger cientos de sis-

1 En la XVª reunión de esta Comisión, celebrada el 24 de noviembre de 201, ante la propuesta de la representante de la Comunidad valenciana, la Comisión considera votó a favor por unanimidad de la declaración del toque tradicional de campanas en España como Manifestación Representativa del PCI.

temas locales de comunicación, con ciertas características compartidas por zonas, pero casi siempre únicos, al borde de la extinción por dos motivos la falta de campaneros y sobre todo la referida falta de sensibilización hacia este fenómeno de comunicación casi único en cada lugar, que tiene muchos y más variados significados que la simple llamada a misa.

4.3. EL VIDRIO SOPLADO EN ESPAÑA

La técnica del vidrio soplado, junto a los procesos, conocimientos, productos, instrumental y maquinaria asociada, así como los espacios arquitectónicos que le son inherentes presenta un conjunto de valores históricos, inmateriales, tecnológicos y artísticos que la hacen merecedora del reconocimiento como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de España.

Aunque en la actualidad en España destacan dos focos productores con tradición histórica en la técnica del vidrio soplado: El Centro Nacional del Vidrio de la Granja en Segovia y Los Vidrios Gordiola en Mallorca, por todo el territorio español coexisten experiencias individuales con este tipo de técnica, en forma de pequeños talleres artesanos, en muchos casos unidos a museos, que buscan revitalizar y dar visibilidad a producciones características de centros ya extinguidos.

Dentro del conjunto de valores culturales que presenta esta manifestación, debe destacarse la pervivencia a lo largo del tiempo en estos centros productores, manteniéndose la actividad de manera ininterrumpida desde hace tres siglos.

Al mismo tiempo es de gran relevancia de cara al reconocimiento patrimonial, la variedad de la producción, que en la actualidad mantiene los modelos históricos, junto a nuevos diseños y gran variedad de tipologías. A estas fábricas, principalmente a La Granja en el siglo XVIII, llegó personal cualificado de otros centros vidrieros europeos, con nuevas formas y repertorios decorativos, así como nuevas técnicas que dejaron un sustrato cultural que ha pervivido hasta la actualidad.

Al amparo de la Corona, y con una estructura gremial, La Real Fábrica de Cristales de la Granja representó un papel clave en la economía española. Es una señal de identidad para la historia de España, puesto que sigue siendo reflejo de las políticas públicas que marcaron el inicio de la industrialización en el país. De ahí que la transmisión de los conocimientos en la actualidad mantenga estructuras y mecanismos de aprendizaje tradicionales, semejantes a los establecidos en las Reales Fábricas. De la misma manera, el complejo de la Real Fábrica de la Granja ha sido testigo de los cambios políticos y sociales en España en los últimos siglos. Su fundación en el contexto del reformismo

Borbónico buscaba proteger y fomentar la industria nacional, frente a las importaciones de objetos suntuarios, y la Real Fábrica se erigió como símbolo de progreso y prosperidad. En la actualidad, junto a los talleres Gordiola en Algaida, Mallorca, siguen siendo ambos centros garantes y transmisores del trabajo del vidrio en España.

También resulta de importancia que a día de hoy en La Granja el marco espacial de desarrollo de la actividad del vidrio sea el mismo que el de hace tres siglos, de forma que la significación cultural de los espacios sigue siendo la misma. En el año 1982, se constituye la Fundación Centro Nacional del Vidrio, con carácter privado, que con la promulgación de la Ley 50/2002, de 26 de diciembre, de Fundaciones, pasa a formar parte del Sector Público Fundacional, con el objetivo de promocionar y desarrollar la artesanía e historia del vidrio, su fabricación artística y demás actividades culturales relacionadas con esta técnica. Por otro lado, desde el año 2014, por Orden Ministerial de Hacienda y Administraciones Públicas se acuerda la afectación del inmueble de la Real Fábrica de Cristales al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

En la actualidad la Fundación CNV es una fundación pública y cuenta con tres áreas de actividad: el Museo Tecnológico del Vidrio, el Área Técnica y de Producción y la Escuela Superior del Vidrio. Además la Real Fábrica de La Granja, es un edificio declarado BIC por la Junta de Castilla y León, y es el único exponente hoy de arquitectura industrial regia de la Europa del siglo XVIII, dedicada al vidrio. De la misma manera, la producción de vidrio mallorquín ha continuado desde 1719, a cargo del centro productor Gordiola que mantuvo su sede original hasta 1976.

A pesar de esta importancia histórica y sociocultural, en la actualidad la viabilidad de esta práctica se ve amenazada por varios factores. En primer lugar la competitividad de la producción industrial del vidrio y otros materiales frente a esta técnica tradicional, que se enfrenta a una situación de disminución de inversores por la escasa rentabilidad empresarial, lo que se relaciona con los elevados consumos energéticos y los largos tiempos de trabajo del soplado tradicional del vidrio, que determinan precios finales más elevados que los de los procesos industriales.

Al mismo tiempo, existe una falta de interés de las nuevas generaciones, lo que provoca una situación de peligro a causa de la disminución del número de depositarios de los conocimientos. Al largo periodo de aprendizaje que exige esta técnica, para conseguir un nivel suficiente de destreza (en el mejor de los casos 10 años) se une el secretismo y proteccionismo del oficio.

Todo lo anterior ha ocasionado en el siglo XX el cierre de hornos y fábricas artesanales, la progresiva desaparición de sopladores y artesanos. La tradición se sigue trans-

mitiendo, pero debido a la crisis, no de una manera tan efectiva como hace menos de diez años, ni como se transmitía cuando el sector del soplado artesanal del vidrio era boyante desde un punto de vista económico. Hoy en día muchos jóvenes sopladores de vidrio tienen que emigrar al extranjero para obtener experiencia laboral en fábricas de vidrio y así con la ayuda de maestros experimentados, adquirir una base firme con la que desarrollar sus destrezas profesionales.

Si no se toman medidas urgentes de protección, esta técnica de soplado artesanal corre el peligro de desaparecer, una situación que no es endémica de nuestro país, sino que afecta a la gran mayoría de países a nivel mundial. Confiamos en que las actividades de FSPCNV², orientadas a la promoción, desarrollo, enseñanza, investigación y difusión de la artesanía e historia del vidrio, su fabricación artística y demás actividades culturales y científicas relacionadas con la técnica y el arte del vidrio, consigan dinamizar y salvaguardar esta actividad. Para romper con la dinámica descrita, países como Alemania, Finlandia o el Líbano han conseguido la inclusión de este Patrimonio Cultural Inmaterial en las listas nacionales de protección de sus respectivos países para la salvaguardia de esta técnica. A su vez, estos mismos países, junto con España, están trabajando desde el año 2018 para presentar una Candidatura conjunta de esta técnica del vidrio soplado para su Inclusión en las Listas Representativas de la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Se propone por tanto como paso previo e imprescindible para tal candidatura la Declaración del Vidrio Soplado en España como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, con el objetivo de revalorizar, promocionar y salvaguardar este Patrimonio Inmaterial amenazado, con la finalidad última de lograr la viabilidad económica de la actividad.

CONCLUSIONES

Consideramos que la Declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial dotará a este tipo de bienes patrimoniales de las condiciones necesarias para que puedan ser salvaguardadas. Uno de los objetivos del Plan Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial es darles a las estas manifestaciones declaradas un tratamiento específico que consistiría en incluirlas en la programación en el marco del Plan Nacional, para poder adoptar las estrategias necesarias para su protección. Es decir, articular los proyectos necesarios para que queden documentadas, así como aquellas acciones relativas a la transmisión, difusión, valorización, etc., que permitan si el colectivo de portadores así lo considera, su perpetuación.

2 Fundación Sector Público del centro Nacional del Vidrio.

BIBLIOGRAFÍA

- GAMERO RUIZ, E. (2016): «El Patrimonio Cultural Inmaterial: comentarios a la ley estatal 10/2015, de 26 de mayo» en *Revista General de Derecho Administrativo*, 43, pp. 2-23.
- MARZAL RAGA, R. (2018): *El Patrimonio Cultural Inmaterial. El impacto de la Ley 10/2015, de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Generalitat Valenciana. Aranzadi.
- MUÑOZ CARRIÓN, A. y TIMÓN TIEMBLO, M. P. (2018): «La imposibilidad de separar lo inmaterial de lo material en las manifestaciones culturales» *EREBEA, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 8, pp. 45-60.

LAS *FACHAS* DE CASTELO (TABOADA-LUGO). UNA FIESTA ENTRE LA TRADICIÓN Y LA REINVENCIÓN

THE *FACHAS* OF CASTELO (TABOADA-LUGO). A CELEBRATION COMBINING TRADITION AND REINVENTION

Xosé Manuel González Reboredo

Instituto de Estudos das Identidades-Museo do Pobo Galego

RESUMEN

Este escrito es un pequeño estudio de caso sobre la fiesta de Santa María de Castelo, una parroquia rural de Galicia. Mi objetivo es describir, y analizar, los rasgos tradicionales de la celebración, y también la reinención de la tradición a causa de los cambios sufridos por esta comunidad en los últimos decenios.

PALABRAS CLAVE: Fiesta, *folión*, *facha*, parroquia, casa (familia), santos, tradición, reinención.

ABSTRACT

This article is a small case study on the feast of Castelo, a Galician rural parish. My aim is to describe, and analyse, the traditional features of this celebration, and also the reinvention of the tradition in recent decades.

KEY WORDS: Feast, *folión*, *facha* (big torch), parish, house (family), saints, tradition, reinvention.

José Luis Alonso Ponga, a quien se rinde merecido homenaje con este libro colectivo, dio a conocer en el año 2002 una serie de datos históricos sobre las fiestas de Peñafiel. Entre ellos figura uno referido a la desaparecida conmemoración de la Virgen de las Nieves, en el que se alude a los actos del día previo a la celebración con citas textuales como una del año 1673 sobre los gastos de «veinte y nueve reales en las hogueras y luminarias de la víspera de la fiesta y con las personas que tocaron las cajas que fueron

dos a seis reales cada uno» (Alonso Ponga 2002: 121). Es decir, que en esta localidad, como en muchas otras, la víspera del día del santo/a tenía lugar al anochecer una serie de actos festivos con el fuego y/o la pólvora como componente esencial.

Esta característica no estuvo, por supuesto, limitada a siglos pasados, sino que pervivió en muchos lugares hasta tiempos recientes, incluso hasta la actualidad, aunque con inevitables adaptaciones a los nuevos tiempos. Y para dar fe de ello voy a acudir a un ejemplo puntual, las *fachas* de la parroquia de Santa María de Castelo, del municipio de Taboada (Lugo), celebración estudiada por mí mediante el manejo de bibliografía y visitas al lugar en 1999 y 2005¹, años a los que remito la información que reproduzco en este escrito, junto con algunas consideraciones finales sobre la evolución posterior. Pero antes de nada daré unas pinceladas generales sobre los *foliones* en Galicia y sobre la parroquia citada en particular.

SOBRE EL *FOLIÓN* EN GENERAL

Con el nombre de *folión* se suele aludir en Galicia a los actos de la víspera de la fiesta patronal, o de una devoción local, por la tarde/noche, en los que el fuego, la pólvora y la música son lo más destacado (Barros Sivelo 1875: 66; Murguía 1982 [1888]: 181; Risco 1979[1962]: 682-683; Taboada Chivite 1980 [1974]: 249; Fraguas s./a.: voz *Folión* en Gran Enciclopedia Gallega; Vázquez Rodríguez 1997/98: 225 y ss.; etc.). Algunas de estas manifestaciones festivas llegaron a adquirir notoria fama en los últimos decenios, como sucede en Castro Caldelas (Ourense) con motivo de la fiesta de San Sebastián (Sotelo Blanco 2006). Pero, por su proximidad a Castelo, en este escrito tiene mucho interés un testimonio que transcribo seguidamente:

En la parroquia de Vilelos (Saviñao), hay un castro conocido con el nombre de Avesta, y, en las festividades que se celebran durante el año, suben a él los jóvenes, y encienden una gran cantidad de combustibles formando una hoguera que dura toda la noche; llevan, además, en las manos grandes haces de paja encendida, y discurren alegres y bulliciosos, largas horas, sobre el vetusto monumento, mientras los ramistas tiran el tradicional folión... (Castro López 1929: 115).

La presencia de esta práctica festiva en Vilelos a comienzos del segundo cuarto del siglo xx no es cosa aislada. En efecto, en las comarcas lucenses de O Saviñao y Chantada, a uno y otro lado de la hoy conocida como *Ribeira Sacra* del Miño, hubo diversas

1 En esos dos años fui debidamente guiado y acogido por Francisco Rodríguez Iglesias, de Hércules de Ediciones, por entonces activo promotor de esta fiesta. Mis más afectuosas gracias por esa su ayuda, y también por algunos datos que me proporcionó posteriormente.

parroquias en las que existían los citados *folións*, con variantes locales que van desde el simple lanzamiento de cohetes hasta el encendido de hogueras o de *fachos* (hachos) que llevan los participantes. Sobre esta última variedad hay constancia de su presencia en 13 parroquias del municipio de Taboada, 6 de Chantada, 1 de Carballedo y 4 de O Saviñao (Vázquez Rodríguez 1997: 259), aunque en tiempos recientes solamente sobrevivieron los de la aludida parroquia de Vilelos y, sobre todo, las *fachas* de Castelo.

EL MARCO PARROQUIAL DE LA CELEBRACIÓN

Santa María de Castelo es una parroquia con una superficie de 6,65 km². Desde el punto de vista orográfico tiene dos zonas diferenciadas; una es la *Ribeira*, es decir, las brucasas pendientes hasta el río Miño, con tierras adaptadas al cultivo de la vid gracias a un esfuerzo humano plurisecular; la otra es la penillanura central gallega, la *montaña* para los lugareños, donde cultivos como los nabos, el centeno y, más recientemente, la patata fueron recursos agrícolas básicos. La ganadería, de vacuno, lanar/caprino y de cerda, generalmente con pocas cabezas por familia, fue sustituida en parte por ganado frisón dedicado a leche y, en los últimos años, por tierras abandonadas muchas veces en beneficio de una repoblación forestal desordenada.

Como la generalidad de las parroquias del interior galaico, en el último medio siglo sufrió un muy acusado declive demográfico, pasando de 367 habitantes en 1950 a 257 en 1970, a 170 en 1991 (Pazo Labrador/ Santos Solla 1995: 210) y a solamente 67 censados en el *Nomenclátor* del *Instituto Galego de Estatística* de 2018. Esta población estuvo repartida en nueve lugares, pero dos de ellos desaparecieron hace años a causa del embalse de Belesar, y otro, el de Perrelos, carece en la actualidad de moradores estables. La situación de catástrofe demográfica solamente se ve aliviada por el retorno temporal de personas naturales de Castelo para pasar sus vacaciones, o algún fin de semana, y para asistir a fiestas como la principal, del 7, 8 y 9 de septiembre, cuando conmemora a su patrona, fecha muy propicia para festividades en la península y «punto neurálgico de las festividades populares», según escribió tiempo atrás el profesor, y amigo, Alonso Ponga (1999:147).

No es mi objetivo adentrarme en la historia de la parroquia, por lo que remito al lector a un meritorio estudio debido a un sacerdote e investigador allí nacido (Delgado Gómez 2000). Señalo, no obstante, que es parroquia muy antigua, como muchas de las de Galicia, herederas de viejas iglesias que sobrevivieron en el tiempo al no sufrir en el medioevo el noroeste de la península un proceso de islamización, fenómeno propio de tierras más meridionales. Aparece citada, por ejemplo, en uno de los testamentos del



Llevando una *facha* al castro. Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

obispo Odoario de Lugo, datado en el año 747², y el actual templo parroquial conserva importantes restos de época románica. Con todo, el testimonio del pasado que ahora nos interesa es el *castro* (González Reboredo 1969-70: 238-240; Delgado Gómez 2000: 20-21), recinto de época galaico-romana situado a unos 300 metros de la iglesia parroquial, y que presenta una corona casi circular, de 125x100 metros de diámetro Norte-Sur y Este-Oeste, pues es aquí donde el 7 de septiembre, víspera de la fiesta patronal, se van a situar las *fachas* para arder ya entrada la noche. Seguramente esto es así porque se trata de un lugar alto, que puede ser divisado en un amplio espacio, más allá de los límites parroquiales. Pero también porque, según me aseguró un informante, es «un lugar especial, oscuro, como máxico».

2 Sobre los dos testamentos de Odoario, conservados en copias muy posteriores, pesa la sospecha de adulteración. Pero, como ya aseguró en su día Claudio Sánchez Albornoz, no todo en ellos fue falseado, y por eso siguen conservando una cierta fiabilidad histórica. Por otra parte, en la obra de Jaime Delgado antes citada pueden encontrarse testimonios arqueológicos que confirman la antigüedad de un lugar de cristianización aquí.



Levantando una *facha*. Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

LAS FACHAS. CARACTERÍSTICAS Y DESARROLLO DE LA QUEMA

Mis observaciones de campo en Castelo tuvieron lugar el día 7 de septiembre de 1999 y, sobre todo, el 7-8 de 2005. En ambas fechas comprobé como el lugar de Eirexe y el cercano castro conocían una actividad fuera de lo habitual en la tarde del día 7. En el citado Eirexe, concretamente en el entorno de la plaza *do Mesón*, se estaban instalando los escenarios portátiles para las orquestas y algunos puestos de venta de mercancías diversas. Entre tanto, en el castro varios vecinos de distintas edades se afanaban en llevar las *fachas* en tractor o a hombros de mozos. Poco a poco eran introducidas en los hoyos previamente cavados en el borde del viejo recinto hasta quedar en posición vertical, operación que requiere la colaboración de varias personas, dado su tamaño y peso. De esta manera al final de la tarde del día correspondiente de 2005 pude contar un total de 31 *fachas*, si bien un informante, de nombre Armando Besteiro, que comenzó a elaborar estas grandes teas en 1936, siendo niño de 10 años, me advirtió que hubo años en que llegaron a ser 69. Otra persona presente hizo crecer esta cifra hasta 90. Y aún otro recalcó la intensa actividad de la infancia en la tarea diciendo que «eu levaba *fachas* con seis anos para o castro».

El proceso de elaboración de las *fachas* comenzaba otrora días antes con la recogida de los *agucios* que forman la materia básica de cada una de ellas, es decir los tallos de

la planta *asphodelus albus*, conocida en diversas partes de Galicia como *abrótega*. Este trabajo era propio de los niños, que los iban reuniendo en días sucesivos, a veces desde distancias de hasta 3 kilómetros de la casa, pues para cada *facha* es preciso acumular varios miles de tallos— unos 6500 se utilizaron en una de tiempos recientes. Junto a esta singular materia prima, es necesario disponer también de un poste largo de pino, o una rama gruesa de *carballo* bien derecha, de al menos 6 metros de altura. Alrededor de ella se sujetan, mediante varas de mimbre—actualmente también con cuerdas o alambre--, los *agucios*, de tal manera que el remate de cada fila quede cubierto por la siguiente. Siempre se procuró que hubiese un abultamiento mayor en el centro, característica que ha ido casi desapareciendo, o al menos disminuyendo, en los años recientes, seguramente para ahorrar tiempo y esfuerzo. No faltaron también quienes procuraron darle mayor originalidad a su *facha* imitando, por ejemplo, una cruz. La memoria local conserva el nombre de algunos vecinos famosos por su habilidad para presentar *fachas* muy bien elaboradas, como Severino Delgado o Xaime de Carramoucho.

En tiempos recientes se incorporaron a esta y otras actividades personas adultas, algunas naturales de la parroquia, pero no residentes permanentes, pues la acusada decadencia de la natalidad hizo de los infantes un grupo de edad casi inexistente. Sin embargo, y como muestra de añoranza del pasado en cuanto al esfuerzo hecho por los más jóvenes, Jaime Delgado³ dejó escritos unos párrafos que no me privo de transcribir parcialmente por su carácter de testimonio vivo:

Permítanme narrar este hecho costumbrista «das fachas» volviéndome a aquellos nostálgicos tiempos de niño... el niño que reúne los agucios y que va con uno de sus hermanos mayores a buscar un pino apropiado, o a cortar «unha póla xeitosa de carballo» para soporte de «su facha». El niño que ayuda al hábil hermano en la correcta fabricación de la facha y que el «día siete», ¡tan esperado...!, la carga sobre sus hombros. El niño que, sacando fuerzas de Superman, la acarrea sobre sus hombros...hasta la cima del castro...El niño que, con un pau de ferro, que por allí siempre aparecía, ayuda a hacer el agujero y dejar en él su facha clavada... El niño que se asombra al verla recta...y que se ufana creyendo que la suya quizá sea la mejor facha.... El niño de aquel confuso y estridente griterío cuando un ramista empieza a prender fuego a las fachas, siempre al son de cohetes, de los fuegos de luces y de la música a bombo y platillo... (Delgado Gómez 2000: 23).

No existe, ni existió según mis informes, una norma fija sobre el número de *fachas* que cada casa puede llevar al castro. En el año 2005 un miembro de la *casa de Xoán Ma-*

3 El Reverendo Sr. D. Jaime Delgado nació en Castelo en 1933 y falleció en Lugo en 2012. Teniendo en cuenta la fecha de nacimiento se puede deducir que sus vivencias infantiles de la fiesta se sitúan entre los años 30 y los 40 del siglo xx.

*nue*l llegó a hacer hasta 13, una docena para el y otra en nombre de un primo emigrado en Bilbao. El ideal, pocas veces alcanzado por circunstancias diversas, fue siempre que cada casa⁴ estuviese representada en el castro por una o varias luminarias, y también que su emplazamiento se situase en la parte que mira en dirección al lugar donde aquella se encuentra, estableciendo así una relación directa entre la casa actual y un viejo testimonio de época protohistórica, patrimonio simbólico de todos en este momento.

Tras seguir la colocación de las *fachas* en el castro, tanto en 1999 como en 2005 bajé hasta la *plaza do Mesón*, la cual, sobre las 20 horas, comenzaba a estar llena de gente, con presencia de vecinos, naturales residentes fuera, visitantes y representantes de algunos medios de comunicación responsables de difundir el evento. Por fin, a las 21,30 horas, una variada comitiva comenzó a ascender al castro, donde se juntaron unas 400 personas. Antiguamente un *ramista*⁵ prendía fuego a las *fachas* sobre las 21 horas, pero en 2005 se retrasó el ceremonial hasta las 23 horas⁶. En medio de la música interpretada por un conjunto de *gaiteiros*—tiempo atrás había, así mismo, banda de música y disparo de fuegos de artificio—, y de la animación o expectación de la gente, durante casi una hora el castro cobró un aspecto inusitado, con todas las *fachas* que jalonaban el límite circular del lugar ardiendo en plena noche. Terminado el espectáculo, la gente marchó o retornó al lugar de Eirexe para continuar la fiesta por medio de baile, consumo de bebidas y regocijo general. Un estímulo para fomentar la presencia de *fachas* fue el de dar algún tipo de premio o compensación, aunque fuese más simbólica que material, a los que las realizaron. Según Jaime Delgado, en sus tiempos de infancia los *ramistas* concedían a la más perfecta, alta y gruesa el título de *A Facha do Premio*, elección que llenaba de orgullo durante todo el año a la persona y casa donde se había elaborado (Delgado Gómez 2000: 24). Este premio se convirtió en los años noventa del siglo pasado en una especie de subvención, de unos 30 euros, a todos los que aportaran alguna *facha*.

4 Estoy usando en este escrito la palabra «casa» en el sentido amplio que tenía, y en parte tiene, en la Galicia rural. Es decir, como un conjunto formado por una familia troncal o nuclear y todo lo a ella vinculado, animado o inanimado, material o inmaterial.

5 Con el nombre de *ramistas* o *funcionistas* se conocían tradicionalmente los encargados de organizar la fiesta. Su nombre está en relación con el *ramo* que se elaboraba antaño en muchos lugares para figurar en la procesión.

6 La primera parte del mes de septiembre de 2005 fue en Galicia bastante seca, por lo que las autoridades autonómicas establecieron limitaciones con el fin de evitar incendios, lo cual puso en peligro el encendido de las *fachas*, aunque al final acabaron ardiendo.



Vista parcial de las *fachas* ardiendo por la noche. Foto: José Manuel Salgado Mosquera.

DEJANDO LAS *FACHAS* Y PASANDO A SANTA MARÍA Y LOS SANTOS DE SU CORTEJO

El *folión* de Castelo es, como todos los demás, un acto de apertura de un tiempo de fiesta que se prolonga otros dos días, para retornar seguidamente a la vida ordinaria. El día grande es el 8 de septiembre- seguido de una continuación, y reiteración de actos, el día 9-, fecha reconocida por la Iglesia Católica como una de las dedicadas a Santa María, la titular del templo local desde la Alta Edad Media. Aquí, como en muchos otros sitios, la jornada festiva se centra en dos tipos de actos, los religiosos y los profanos, fruto de juntar estos dos aspectos en un fenómeno único definido como *fiesta patronal*. No hay, en este sentido, grandes novedades en Castelo, repitiéndose las misas y procesiones consecuentes en el ámbito religioso, y en el profano el disparo de fuegos de artificio, las comidas que reúnen a familiares y amigos, la presencia de algunos lugares de venta de productos y bebidas o los consiguientes bailes, amenizados por grupos de gaitas, bandas de música y, sobre todo en los años más recientes, orquestas. No voy a describir todo lo que pude observar al respecto en 2005. Pero sí me pararé en algún detalle que presenta semejanzas no solamente con otros lugares de Galicia, sino también con otras tierras, entre ellas las de Castilla y León.

En Castelo los actos festivos de carácter religioso de los días 8 y 9 de septiembre tienen como referente principal la iglesia parroquial, mientras que los actos profanos supra-familiares se concentran en la ya citada plaza *do Mesón*. Ya antes de comenzar la misa mayor estaban colocadas en sus respectivas andas las imágenes que iban a participar en la posterior procesión, todas en el lateral izquierdo de la nave, pero con la de Santa María en lugar preferente, al lado del arco triunfal. Estas imágenes, de pequeño tamaño, y en andas que son llevadas por cuatro personas, representan a San Román, San Antonio, San José, San Roque, la Virgen de Fátima, Cristo Atado a la Columna y un Ángel que toca una trompeta, posiblemente resto de un retablo que se interpretó localmente como un Ángel de la Guarda. La anterior enumeración revela que, en esta celebración, al igual que en muchas otras de Galicia, la comunidad pone en acción a toda una legión de benefactores, además de la patrona, principal protagonista del evento. Y es de señalar que las figuras sacras acompañantes de María representan bastante bien los distintos estratos de devoción que se fueron asumiendo a lo largo de los últimos dos milenios.

Así, con el nombre de Román aparecen dos mártires de los primeros siglos del cristianismo. Uno es un personaje asociado a la *passio* de San Lorenzo en Roma, pues era uno de los militares encargados de su custodia que se convierte a la fe de Cristo al presenciar su entereza durante el martirio y también un portento producido ante sus ojos, sufriendo, en consecuencia, también martirio (Croisset 1854: 146-150; Martínez Puche 2004: 243). El otro es un diácono mártir en Antioquía de Siria, a quien atribuye Carmen García Rodríguez los antecedentes más antiguos de presencia de un San Román en la península. Mereció un himno de Prudencio, escritor hispano del siglo IV y comienzos del V. También hubo reliquias suyas en Medina Sidonia en el siglo VII, y aparece su fiesta en otra fuente que remite a esta época, el *Oracional de Tarragona*. Por otra parte, la fundación del conocido cenobio castellano de San Román de la Hornija fue atribuido al rey visigodo Khindasvinto, aunque esta atribución es dudosa (García Rodríguez 1966: 214-216; González Reboredo 2012: 78). No obstante, la iconografía de San Román en muchos casos, entre ellos el de Castelo, lo representa vestido de militar, por lo que debemos pensar que se pudo producir una mezcla entre los dos o que se trata del santo romano—un santo, por otra parte, que está vinculado a la leyenda hagiográfica de San Lorenzo, por lo que puede ser más legendario que real.

Bastante posteriores a Román son San Antonio de Lisboa, o de Padua⁷, y San Roque. El primero fue difundido por los franciscanos y se convirtió en un santo enormemen-

7 San Antonio nació en Lisboa y murió en Padua. Como no es mártir, podemos mencionarlo acudiendo a su lugar de nacimiento, según hacen los portugueses por razones lógicas, aunque entre nosotros domine la alusión a su lugar italiano de fallecimiento.

te popular después del siglo XIII. Invocado para recuperar objetos perdidos, y también santo casamentero, en muchos lugares se acabó apropiando del patronazgo sobre los animales de otro San Antonio, el Abad. Algo posterior es San Roque, muerto en su ciudad natal de Montpellier en el siglo XIV, el cual fue elevado, junto con San Sebastián, a la categoría de protector contra las epidemias que padeció Europa en la Edad Moderna (González Lopo 1996: 446-448; González Reboredo 2012: 79).

Un estrato de devoción que enlaza con el anterior, aunque logra su mayor expresión en los siglos XVII y XVIII, es el relacionado con los Cristos de la Pasión, representados en Castelo por una imagen sencilla de Jesús atado a

la columna. Aprovecho su presencia en una pequeña parroquia gallega para contrastar esta figura con la alusión que hacen José Luis Alonso Ponga y Pilar Panero a la misma iconografía presente en la Semana Santa vallisoletana mediante una notable escultura de Gregorio Fernández, la cual estuvo relacionada con los penitentes llamados *flagelantes*, tan frecuentes antaño, y en la actualidad evoca un sufrimiento que «desde el punto de vista afectivo popular es uno de los centros de culto en las procesiones» (Alonso Ponga/ Panero 2008: 39-40). En efecto, la monumentalidad artística y el marco general de la Semana Santa de Valladolid elevan la imagen de un Cristo sufriente a alturas de sentimiento difícilmente superables. Pero la visión que obtuve de este mismo tema iconográfico en la fiesta patronal de una parroquia gallega apunta en otra dirección. Aquí no domina la monumentalidad artística de la imagen, ni la solemnidad del cortejo, ni siquiera en este caso Cristo es el centro de la procesión, sino una figura entre otras que



Imagen actual de Santa María antes de salir en procesión.

Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

acompañan a Santa María precediéndola, puesto que, teologías aparte, la que manda y preside el cortejo es Ella, la patrona, el símbolo de la comunidad. La puesta en escena, por lo tanto, no puede ser más distinta, no solamente por razones cuantitativas como la sencillez de una comunidad rural en contraste con la grandiosidad de Valladolid, sino también por su dimensión cualitativa en un cortejo patronal: en Castelo Cristo es uno más; en Valladolid, por el contrario, es un indiscutido protagonista de su cofradía y procesión.

Quedan por comentar solamente tres figuras de la comitiva. Una es San José, que también resulta ser, en palabras de Domingo González Lopo, «el gran descubrimiento del Seiscientos, cuya condición de esposo de María, padre de Jesús y abogado de la buena muerte le confería una situación privilegiada» (Gonzalez Lopo 1996: 449; González Reboledo 2012: 80-81). Otro es el Ángel trompetista, asociado a los Ángeles de la Guarda, o Custodios, cuya fiesta, fijada el 2 de octubre, se generalizó en España en el siglo XVI, y fue extendida a la Iglesia Universal por el Papa Pío V en 1608 (Martínez Puche 2005. 65). La tercera, y más reciente, es la Virgen de Fátima, surgida a partir de las apariciones de María en esta localidad de Portugal ya entrado el siglo XX.

Terminada la misa mayor, que comenzó a la una y media, se organiza el cortejo. Pero es obligado recordar previamente la *poxa*, o subasta al mejor postor, del derecho a llevar las andas de las imágenes y cruz parroquial, la cual tiene lugar el año anterior al final de la procesión del segundo día de fiesta. Normalmente los que participan en la misma son vecinos o naturales de la parroquia, que lo hacen para pedir por cuestiones como la mejoría de un familiar enfermo. Hace años el encargado de dirigir la subasta era Paulino Álvarez, quien fue sucesivamente sustituido por Pepe da Ulloa, Francisco Rodríguez e Isaura Abelairas. Su misión era, o es, animar a los presentes, insistiendo, por ejemplo, en las andas de San Antonio en caso de dirigirse a un padre con hijas casaderas. Según me dijo en 2005 Armando Besteiro, veinte años atrás por las andas de la Virgen se llegaron a dar 60.000 pesetas, y poco después hasta 100.000. En los años próximos a 2005 la recaudación era más modesta, lo mismo que la participación en la subasta. Como muestra diré que en 2004 se dieron 35 euros por llevar la cruz parroquial que encabeza la comitiva, otros 35 por el estandarte, 30 por llevar a San Román, San Antonio, Cristo Atado a la Columna, San José, San Roque y Virgen de Fátima, 35 por los dos brazos delanteros del Ángel y 30 por los dos traseros, y 100 euros por los delanteros de la Virgen y 125 por los traseros.

El orden del cortejo fue así el año 2005: 1-Cruz parroquial llevada por un hombre; 2-Ángel, llevado por jóvenes; 3-San Román, llevado por cuatro mujeres; 4- San Antonio, llevado por cuatro hombres; 5- Cristo, llevado por cuatro hombres; 6- Virgen de Fátima, llevada por cuatro mujeres; 7- San Roque, llevado por un hombre y tres mujeres;



Vista parcial de la procesión en 2005. Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

8- San José, llevado por una moza, una mujer y dos hombres; 9- Estandarte parroquial; 10- Santa María, llevada por cuatro hombres; 11- Clero, algunas personas y música⁸. La comitiva recorre los caminos del lugar de Eirexe y llega hasta un cruceiro que se yergue en la plaza *do Mesón*, desde donde inicia el retorno al templo. Es, como todas las de su especie, una ampliación de lo sagrado en ámbitos profanos, ya que sirve para extender la gracia de los santos en un espacio superior al recinto de un templo. Durante su desarrollo repican las campanas, un toque de gloria propio de fiestas y solemnidades (Alonso Ponga/ Sánchez del Barrio 1997: 70). Si la víspera el anuncio de la celebración tuvo como protagonista destacado la luz de las llamas, ahora se manifiesta por medio del sonido que la fiesta religiosa de Castelo llega a su clímax.

Dejo a un lado los demás detalles de la fiesta porque responden al modelo común de comidas familiares y bailes en la tarde-noche. De todos modos, daré cuenta de una

8 Lo normal es que las imágenes de santos y Cristo estén a cargo de hombres, o jóvenes, y las de santas o la Virgen a cargo de mujeres, excepto si son las patronas parroquiales o locales, pues en este caso suelen ser llevadas por hombres. La alteración de esta regla, que se puede apreciar en el cortejo descrito, es una manifestación de que no se reúnen los ofrecidos o voluntarios suficientes a causa de la merma de población local y del abandono de las prácticas religiosas festivas de una parte de los naturales o vecinos de la parroquia.

práctica interesante. Se trata de que, durante los banquetes en las distintas casas, es frecuente que uno de los miembros de la familia, normalmente su cabeza, salga a la puerta para lanzar al aire uno o más *foguetes*. Esta práctica se relaciona con la segmentación social propia de la Galicia rural tradicional, en la cual encontramos tres escalones básicos: a) la *casa*, habitada, como ya dije, por una familia troncal o nuclear, b) la *aldea*, *lugar* o *barrio*, agrupación formada por los vecinos «de porta con porta», y c) la *parroquia*, que suele agrupar varios lugares⁹. Pues bien, el disparo de bombas de palenque desde las casas es una manera de recordar, mediante el ruido, que el segmento inferior *casa* tiene su propia identidad, sin que eso impida que se integre también en un tercer segmento superior ahora festivamente celebrado, la parroquia¹⁰.

UN RESUMEN INTERPRETATIVO DE LO QUE ERA LA FIESTA DE CASTELO, LO QUE ES EN LA ACTUALIDAD Y LOS PROBLEMAS PARA SU FUTURO

Xosé Manuel Vázquez recogió informes que apuntan a una primaria función práctica de las luminarias antaño, la de ser «a luz que había», o «(en verbenas) nas que non había luz, poñíamos as fachas en estacas nun valado alto» (Vázquez Rodríguez 1997: 248-249). Y de manera semejante habló en 2005 un informante mío cuando dijo que «as *fachas* son unha especie de farola».

Pero si nos atenemos a lo que dice en otros lugares de su escrito el autor acabado de mencionar, reitera Jaime Delgado (Vázquez Rodríguez 2000: 253; Delgado 2000: 23-25) y yo mismo estoy destacando, resulta evidente que también estamos ante una conmemoración patronal de una parroquia, es decir, de una importante unidad de convivencia y de identidad local en la Galicia rural. El simple hecho de que el trabajo de elaboración de las *fachas* se circunscriba a naturales o vecinos de la parroquia, de que las *fachas* se sitúen en un lugar especial para toda la parroquia o de que los segmentos *casa* y *parroquia* se reflejen bien en ciertos actos, son muestras inequívocas de esta faceta del *folión*. Desde esta perspectiva la quema de las *fachas* en la víspera del día grande tuvo,

9 Sobre la parroquia como unidad no solamente religiosa, sino también referente de identidad y convivencia se ha escrito mucho en Galicia. Como no es tema central de este escrito, me limito a remitir al lector a dos obras. Una es de un muy veterano antropólogo, Carmelo Lisón, y se publicó bastantes años atrás (Lisón 1971: 55 y ss.); la otra es un libro colectivo más reciente, en el que colaboraron numerosos autores para darnos una visión legal, histórica, antropológica, geográfica o cartográfica de nuestras parroquias rurales y su futuro (García Pazos [coordinador] 2009)

10 El segundo segmento citado, la aldea o lugar, no tiene especial relevancia en este evento festivo, aunque sí lo puede tener en otras ocasiones.

y en cierta medida tiene, una funcionalidad simbólica añadida a la antes citada, la de transmitir desde una atalaya que domina un amplio espacio supra-parroquial el mensaje lumínico de que la comunidad de Castelo entra en un tiempo especial de fiesta.

Hasta ahora me centré, salvo detalles, en las *funciones tradicionales* que cumplió la fiesta de Santa María de Castelo. Pero junto a ellas hay que tener en cuenta otras que Miguel Roiz definió hace muchos años como *societarias*, destacando entre estas dos: a) vincular los subgrupos locales emigrados a los subgrupos residentes en las localidades, y b) atraer grupos externos, con fines tanto amplificadores (de valores, formas, prácticas, costumbres) como mercantiles (turismo) (Roiz 1982: 120-121). Sobre esto último voy a abordar algunas cuestiones que me parece oportuno comentar.

Salvador Rodríguez Becerra escribió que las fiestas se pueden perder «ante el despo- blamiento, porque sin un mínimo de personas la fiesta no es posible» (Rodríguez Becerra 2006: 161). Partiendo de esta afirmación básica es obligado recordar que el ámbito rural gallego, igual que el castellano-leonés, sufre desde los años sesenta del siglo pasado una muy acusada crisis demográfica, la cual aparece trágicamente reflejada en los datos de la parroquia de Castelo que recogí en la primera parte de este escrito. Una consecuen- cia de esta situación es la desaparición de casi todos los aludidos *folións* de la Ribeira Sacra, y por eso mismo las *fachas* de Castelo estuvieron camino de morir antes de los años finales del siglo xx.

La decadencia de las comunidades rurales va siempre acompañada de un flujo mi- gratorio que coloca a sus naturales en nuevos ámbitos económicos, sociales y culturales. Alejados de su cuna, muchos de estos hijos/hijas de campesinos, o antiguos campesinos, pueden conservar algún vínculo con el lugar de origen, retornando en vacaciones o en fechas señaladas del año, lo cual les ofrece la opción de dotarse de una *identidad simbólica* basada en algunos rasgos aislados de la cultura local, aunque reinventados, o re-significados, por estos sus nuevos, y temporales, portadores. Al cabo, como señala Artoni, «cuanto más vive el sujeto la diseminación de su identidad... tanto más siente la necesidad de realizar un gesto de re-orientación reproduciendo y revitalizando las viejas fiestas tradicionales.... La fiesta campesina ha sido transformada en muchísimos casos en una fiesta de *pendulares*» (Artoni 1996: 128).

Es evidente que no todos los emigrados visitan con frecuencia su localidad de origen, y tampoco todos los que vuelven viven con la misma intensidad las formas de cultura tradicional del lugar (Martínez Pozo 2019: 16-17). Con todo, el principio antes men-

cionado se cumple, matices aparte, en el caso de Castelo. Aquí acabó constituyéndose una *Asociación «As Fachas»*, en la que tienen papel destacado algunos naturales con residencia habitual en otros lugares de Galicia¹¹, y, por iniciativa suya, se dieron en los últimos 25 años pasos como los siguientes:

Entrega de pequeñas ayudas a quienes se decidiesen a elaborar estas antorchas gigantes.

Difusión de la fiesta en los medios de comunicación.

Atraer la atención de miembros de sociedades culturales de la capital provincial, como la titulada *Lugo Patrimonio*.

Edición de un lujoso libro por parte de un destacado miembro de la directiva social, propietario de una empresa editorial en A Coruña, con la historia de la parroquia, y con un apartado inicial sobre las *fachas* (Delgado Gómez 2000).

Creación de una pieza musical propia inspirada en una variante de la música tradicional gallega, la *xota das fachas*, con letra de Ramón Failde Gago y música de Óscar Rodríguez Fernández.

Gestiones en el municipio de Taboada, Diputación Provincial y Gobierno Autónomo, consiguiendo ayudas económicas de los dos últimos, así como la declaración de Fiesta de Interés Turístico de Galicia en el año 2008.

A ello hay que añadir la reinterpretación de las fachas llevada cabo por individuos concretos, sobre lo cual logré recoger en 2005 una interesante declaración de un natural llamado Félix, el cual las elevó a categoría casi sacra cuando me dijo que le había muerto su suegro en el mismo año y que «en lugar de facerlle unha missa, póñoille unha facha».

Todo este proceso de reinvencción de la fiesta a partir de materiales tradicionales se llevó a cabo dejando en la penumbra aspectos más generales de la misma, como los actos religiosos, y poniendo, por el contrario, énfasis en los más llamativos. Así la *queima das fachas*, en origen un prólogo a la fiesta de los días 8 y 9 de septiembre, pasó a ser el gran reclamo festivo, acompañado en los últimos años de una cena de confraternidad. Además, el hecho de que las *fachas* ardan en un castro de época galaico-romana fue sublimado y elevado a la categoría de un ritual de raíces celtas con 2000 años de antigüedad. Es decir, se echó mano del mito de la Galicia celta, tan divulgado a partir del siglo XIX por historiadores y escritores gallegos (González Reboredo 1999; Pereira González 2001: 466 y ss.; Beramendi 2007: 175 y 564), interpretación reflejada en la

11 Como ejemplo de la importancia de estos naturales emigrados a ciudades diré que tres de los cinco directivos de la asociación en la década de 1990 y comienzos del 2000 vivían fuera de Castelo, y el actual presidente también reside fuera.

página web dedicada a la fiesta de Castelo, en la que se llega a considerar la quema de las fachas como la posible supervivencia de una vieja «simbología druida»¹².

Estamos, en definitiva, ante una reinención de la fiesta porque el esfuerzo llevado a cabo por una comunidad parroquial en crisis va orientado en dos direcciones: a) crear una nueva interpretación impactante del evento, y b) lograr la implicación de personas e instituciones supra-parroquiales. Lo primero obliga a definir como genuino y central el aspecto de la antigua celebración que puede resultar más arcaico y exótico—aunque no lo sea en realidad—; lo segundo a intentar cumplir con otra de las funciones societarias antes destacadas, la de atraer a gente foránea para darle una vida especial a la fiesta. La comunidad, por tanto, hace posible la fiesta, aunque también la fiesta trata de hacer posible que se reconstruya una comunidad parroquial en decadencia acusada (Velasco, Cruces, Díaz de Rada 1996: 150).

Anuncié que no seguí con detalle esta fiesta en los últimos años. Pero conozco indirectamente síntomas de que el proceso de revitalización festiva está en una situación de cierto estancamiento. Al fin y al cabo, los *pendulares* a los que aludí antes tienen una vigencia limitada en el tiempo, incluida su posible pérdida de ilusión. Sería largo escribir sobre la otra opción, la de que la fiesta sea asumida social e institucionalmente por personas y entidades supra-locales, convirtiéndola en espectáculo para el turismo interior y exterior¹³. Pero eso presenta serios riesgos y exige una planificación en la que Castelo se incluya en un circuito festivo más amplio. De no ser así, las *fachas* seguirán en situación de peligro indefinido.

12 Sobre celtas en la Galicia pre- y protohistórica, y su huella en el folklore, se publicaron numerosos libros en tiempos recientes. Una visión muy crítica, pero también muy rigurosa, es el estudio debido a Francisco Calo Lourido que citaré en la bibliografía (Calo 2010).

13 El Gobierno Autónomo de Galicia está llevando a cabo una campaña para tratar de que la *Ribeira Sacra* pueda ser proclamada *Patrimonio de la Humanidad*. Entre los trabajos previos se organizó un macro-equipo de especialistas para elaborar un amplio dossier sobre los valores culturales de la zona, entre otros los relacionados con el patrimonio etnográfico, tarea esta que fue asumida por un pequeño equipo de personas vinculadas al *Museo do Pobo Galego*, entre ellas el autor de este escrito. Teniendo en cuenta que el proceso de promoción y presentación de la candidatura es muy lento, complejo y de resultado incierto, no es posible en la actualidad definir con rigor el impacto que esta proclamación tendría en componentes del patrimonio festivo como la celebración de Castelo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. (1999): «Ritos Festivos en Castilla y León». En *Las fiestas. De la Antropología a la Historia y Etnografía*. Salamanca, Centro de Cultura Tradicional-Diputación Provincial de Salamanca, pp. 121 y ss.
- ALONSO PONGA, J. L. (2002) : «Historias peñafielenses de la otra historia». En *Peñafiel. Cuna de la Ribera*. Valladolid, Ayuntamiento de Peñafiel, pp. 120 y ss.
- ALONSO PONGA, J. L. y A. Sánchez del Barrio (1997): *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional*. Uruña (Valladolid), Fundación Joaquín Díaz.
- ALONSO PONGA, J. L. y M^a. P. Panero (2008): «Gregorio Fernández, en el vértice de la religiosidad popular de la Semana Santa vallisoletana». En *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 23 y ss.
- ARTONI, A. (1996): «El juego de la tradición o la refuncionalización de la fiesta campesina de tradición oral en la modernidad tardía». *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, nº 11, pp. 121 y ss.
- BARROS SIVEL, R. (1875): *Antigüedades de Galicia*. A Coruña.
- BERAMENDI, J. (2007): *De provincia a nación. Historia do galeguismo político*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- CALO LOURIDO, F. (2010): *Os celtas. Unha (re)visión dende Galicia*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- CASTRO LÓPEZ, R. (1929): *Reseña histórico-descriptiva de la parroquia de Vilar de Ortelle y su comarca*. Monforte, Imp. F. Rodríguez (Hay edición facsimil del Servicio de Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial de Lugo).
- CROISSET, J. (1854): *Año Cristiano. Agosto*. Barcelona, Librería Religiosa.
- BELGADO GÓMEZ, J. (2000): *Castelo (Taboada, Lugo)*. A Coruña, Hércules de Ediciones.
- FRAGUAS, A. (s./a.): Voz «Folión». *Gran Enciclopedia Gallega*. Gijón, Silverio Cañada Editor (Hay edición en lengua gallega de *El Progreso-Lugo*).
- GARCÍA PAZOS, F. [Coordinador] (2009): *A parroquia en Galicia. Pasado, presente e futuro*. Santiago, Xunta de Galicia.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966): *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, CSIC.
- GONZÁLEZ LOPE, D. (1996): «Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales». En *Las religiones en la Historia de Galicia*, M. García Quintela (ed.). Compostela, Universidad de Santiago, pp. 411 y ss.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1969-1970): «Miscelánea arqueológica de tierras lucenses». *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, Tomo VIII, nº 71-74, pp. 237 y ss.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1999): «A construción da identidade galega entre o século XIX e o XX. O papel do folklore e da Etnografía», en *Galicia fai dous mil anos. O Feito Diferencial Galego. III. Antropoloxía*, Marcial Gondar (coord.). Santiago, Museo do Pobo Galego. Volumen I, pp. 51 y ss.

- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (2012): *Os santos titulares de parroquia en Galiza*. Santiago, Sotelo Blanco Edicións.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1971): *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.
- MARTÍNEZ POZO, M. A. (2019): «El emigrante como factor influyente en las festividades andaluzas», *Revista de Folklore*, nº 452, pp. 4 y ss.
- MARTÍNEZ PUCHE, J. A. (Dir.) (2004): *Nuevo Año Cristiano. Noviembre*. Madrid, EDIBESA (4ª edición).
- MARTÍNEZ PUCHE, J. A. (Dir.) (2005): *Nuevo Año Cristiano. Octubre*. Madrid, EDIBESA (5ª edición).
- MURGUÍA, M. (1982[1888]): *Galicia (1)*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- PAZO LABRADOR, A. y X. M. SANTOS SOLLA (1995): *Poboación e territorio. As parroquias galegas nos últimos cen anos*. Santiago, Difux S. L.
- PEREIRA GONZÁLEZ, F. (2001): *Raza e alteridade. A reflexión sobre a diversidade humana na Galicia do século XIX*. A Coruña, Diputación provincial.
- RISCO, V. (1979[1962]): «Etnografía. Cultura espiritual». En *Historia de Galiza*, R. Otero Pedrayo (dir.). Madrid, Akal Editor, pp. 255 y ss.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2006): *La religión de los andaluces*. Málaga, Ed. Sarriá.
- ROIZ, M. (1982): «Fiesta, comunicación y significado». En *Tiempo de fiesta*, Honorio Velasco, M. (ed.). Madrid, Editorial Tres-Catorce-Dieciséte, pp. 95 y ss.
- SOTELO BLANCO, O. (2006): «Os fachós de Castro Caldelas na noite de San Sebastián». En *Tempos de festa en Galicia*, B. Vázquez (coord.), vol. I, pp. 85 y ss.
- TABOADA CHIVITE, J. (1980[1974]): «Ceremoniales ígnicos y folklore del fuego en Galicia». En *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña, Ediciones Sálvora, pp. 237 y ss.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, J. M. (1997/98): «Cerimonias de véspera. Os foliões da Ribeira Sacra». *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, VIII, nº 1, pp. 215 y ss.
- VELASCO, H. M., CRUCES, F., DÍAZ DE RADA, A. (1996): «Fiestas de todos, fiestas para todos», *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, nº 11, pág. 147 y ss.

EL VINO EN LAS FIESTAS POPULARES DE
ANDALUCÍA. REFLEXIONES HISTÓRICAS,
SOCIALES Y CULTURALES
WINE AT THE POPULAR FESTIVITIES IN ANDALUSIA.
HISTORICAL, SOCIAL AND CULTURAL REFLECTIONS

Salvador Rodríguez Becerra

Universidad de Sevilla

A José Luis Alonso Ponga, leonés, colega y amigo que acostumbra, como muchos andaluces, a tomar una cerveza antes de tomar la primera copa de vino, hábito en el que ambos somos cofrades.

RESUMEN

El vino está estrechamente ligado a la sociedad y cultura occidentales y especialmente a las fiestas –no se concibe una fiesta sin vino y otras bebidas– sin embargo, sorprende que su estudio haya interesado poco a las ciencias sociales y humanísticas y especialmente a la Antropología social. Por el contrario, los medios de comunicación dedican con frecuencia espacios a las consecuencias positivas y negativas de su consumo para la salud, a las repercusiones económicas de su producción y comercialización y a los desgarros sociales que su adicción provoca, así como a los gastos sociales que esta ocasiona. Este capítulo reflexiona sobre los fundamentos geográficos, etnográficos, históricos y culturales de esta práctica común con marcado énfasis en los rituales festivos, especialmente en ferias y romerías.

Palabras clave: Vino, bebidas alcohólicas, fiestas, ferias, romerías, Andalucía.

ABSTRACT

Wine is closely linked to Western society and culture, especially as a part of festivals: a wine-free festival is inconceivable. That being the case, it is somewhat surprising that the connection has little interested social and humanistic scientists, perhaps most curiously social anthropologists. On the contrary, the media often focus on the positive

and negative consequences of alcohol consumption on health, its economic impact, production and marketing of drink, and the social pathology that addiction causes, as well as the economic consequences. This chapter reflects on the geographical, ethnographic, historical and cultural foundations of this common practice with a marked emphasis on festive rituals, especially in fairs and pilgrimages.

KEY WORDS: Wine, alcoholic beverages, parties, fairs, pilgrimages, Andalusia.

... y no solo el vino emborracha, sino otras cosas, como la cer-
veza, los madroños, la cólera, la afición, etc. (Covarrubias, *Tesoro
de la lengua castellana o española*, voz: emborrachar, 1611).

Comer sin pan y sin vino, es locura o desatino.
(*Refranero castellano*).

Resulta curioso que el vino y otras bebidas alcohólicas estrechamente ligados a la sociedad y la cultura occidentales, y desde luego a las fiestas –no se concibe una fiesta sin vino y otras bebidas– hayan interesado tan poco a las ciencias sociales y del comportamiento y especialmente a la Antropología social y cultural. Por el contrario, en los medios de comunicación son frecuentes las referencias a las consecuencias positivas y negativas para la salud y a las repercusiones económicas del consumo y exportación de vinos, y también a los desgarros sociales que la adicción provoca y los gastos sociales que ocasionan el cuidado de los enfermos producidas por estas bebidas. A reflexionar sobre los fundamentos geográficos, etnográficos, históricos y culturales de esta práctica común con marcado énfasis en los tiempos festivos y más concretamente en ferias y romerías en Andalucía dedico este capítulo¹.

1. EL VINO Y LA SOCIEDAD: CONSIDERACIONES ÉTICAS Y SANITARIAS

No haré un planteamiento sanitario ni nutricionista del vino y sus derivados sino cultural, es decir reflexionaré sobre como los seres humanos a partir de un producto nacido de la fermentación y/o destilación de frutos lo utilizan en su vida cotidiana y en mayores cantidades en las fiestas. No quiero dejar de pasar la ocasión para hacer algunas consideraciones éticas y sanitarias sobre un producto que lleva más de dos mil

1 Una primera versión de este texto fue expuesta en una conferencia pronunciada el 22 de mayo de 2019 en Málaga en las *Jornadas Andalucía Romántica*, coordinadas por el Dr. Sergio Ramírez González (UMA), y organizadas por los museos del Vino (Consejo Regulador de la Denominación de Origen Málaga), Carmen Thyssen y Unicaja de Artes y Costumbres Populares.

años enraizado en nuestra cultura a la que ha impregnado hasta en los últimos rincones. Las consideraciones sobre los aspectos positivos y negativos de esta bebida fermentada son antiguas como la escritura y el propio vino. Porque los efectos del exceso de ingesta del vino ha sido una preocupación de los escritores y moralistas desde los clásicos hasta llegar a tiempos recientes en que se ha convertido en una preocupación de salud pública y, aunque la embriaguez solo se produce esporádicamente y es más frecuente «ponerse a tono», sin que se pueda establecer en muchos casos la diferencia entre uno y otro estado, salvo cuando se aplica un alcoholímetro, ha pasado de ser una práctica aceptable a una actitud reprobable. Sobre cómo evitar la embriaguez, aminorar los efectos del vino o sus consecuencias, la resaca, sin llegar al coma profundo, se prodigan numerosos consejos bienintencionados, muchos de los cuales están ahora en internet y a su vez es continuo tema de conversación en momentos festivos². Yo añadiría que tanto el consumo del vino como el uso de internet y las redes sociales deben tomarse con moderación y precaución.

La sociedad siempre ha sido consciente de ambos extremos, pero acercándonos a los tiempos actuales, la tónica general apoyada en las ciencias médicas es que el vino tomado con moderación tiene efectos saludables y así se le considera cardiosaludable, digestivo, tónico y conveniente, puesto que produce alegría y esta es buena para conservar la salud. Esta postura puede compendiarse en la frase: «Una copita es buena para el corazón»³. Últimamente han surgido voces procedentes del campo de la nutrición, apoyadas también en estudios científicos, que ponen de manifiesto los perjuicios del consumo de bebidas alcohólicas para la salud incluso consumidas moderadamente. Esta contradicción no nos debe hacer caer en la anomia y menos aún en el rechazo de la ciencia, pues ambas posturas tienen sin duda algún fundamento, pero el hecho histórico-cultural es que las personas han consumido muchos productos nocivos ya sea por necesidad, placer, tradición e incluso por ignorancia y así seguirá siendo, porque vivir es mucho más que estar sano, con ser esta una condición previa, pero también lo es gozar, sentir y relacionarse socialmente y, en todo caso, la enfermedad que pueda producir el consumo moderado del vino es siempre a largo plazo, como lo demuestra la historia.

2 Entre los remedios que gozan de mayor aceptación se encuentran los caldos grasos y calientes «caldo del puchero» consumidos después de una prolongada ingesta de vino.

3 Estos efectos positivos también han sido puestos en cuestión. Para una mejor conocimiento de la ambivalencia de las posiciones puede consultarse a D. García Bello, química y divulgadora científica, en *Una copita de vino es buena para el corazón*, <https://culturacientifica.com/2017/08/24/una-copita-vino-buena-corazon-claro-guapi/> y la contraria, *¿Es sana esa «copita de vino» diaria?*, de J. Basulto; *Beber alcohol produce cáncer*, de J. I. Pérez y J. Revenga, entre otros, *Consumo de alcohol y salud en el mundo*, entre otros.

Porque las sociedades, pero no tanto los individuos, soportan relativamente bien la muerte, siempre que obedezca a causas naturales como la vejez y la enfermedad, aunque cada vez menos. Es una verdad incuestionable que el vino tomado en grandes cantidades o cuando se convierte en adicción presenta numerosas y graves consecuencias para los individuos y para la sociedad, desde las enfermedades hepáticas como la cirrosis hasta el alcoholismo con las secuelas físicas y psíquicas, enfermedades crónicas y hasta la muerte, amén de otros muchos problemas sociales en la familia y la comunidad. El chorro de víctimas que ha producido históricamente el alcoholismo ha sido tolerado por la sociedad, sin embargo, impactan las crisis producidas por catástrofes naturales, epidemias, hambrunas y otras hecatombes.



Francisco de Goya (1746-1828). *Caprichos*. «Nadie nos ha visto».

El descubrimiento del vino se pierde en la noche de los tiempos, pero sin duda debió estar vinculado a las sociedades agrarias, aunque puede ser que lo utilizara con anterioridad en las etapas evolutivas en que las sociedades mediterráneas eran predatoras, recolectoras o forrajeras, pues las cepas fueron primero silvestres y luego domesticadas. Este producto que nace en el Mediterráneo y se extiende por Europa, América y gran parte del mundo tiene claros y rápidos efectos en el cuerpo y la mente aumentando el bienestar, la alegría y la locuacidad, sensibilizando los sentimientos de amistad, camaradería y satisfacción por la vida.

Es un hecho incuestionable que el vino está presente en las sociedades mediterráneas desde hace miles de años, ligado a su vida diaria, considerado como alimento, y también al ocio y a las fiestas, en otras palabras, está íntimamente ligado a la cultura a la que ha contribuido a conformar. Por otra parte, el vino está unido al cristianismo por uno de los hechos fundamentales de la vida de Jesús, la última cena con sus discípulos, poco antes de ser ajusticiado por la ley romana. La Iglesia católica ha interpretado y dogmatizado esta última cena como el ritual constitutivo de la eucaristía. Esta ceremonia se considera trascendental entre católicos por cuanto Jesús mediante un acto milagroso está presente «realmente» y no solo simbólicamente, cada vez que un grupo de creyentes se reúnen en su nombre. Siempre que estén presididos por un sacerdote, persona consagrada que oficie la ceremonia de consagración del pan y del vino, al tiempo que pronuncia las palabras rituales y mágicas: «Este en mi cuerpo que se entrega por vosotros» y «esta es mi sangre que será derramada por vosotros».

Todas las sociedades incluidas las llamadas primitivas, han incorporado a sus hábitos alimenticios y de ingesta sustancias surgidas de la fermentación de frutos y de la manipulación de especies vegetales capaces de modificar los estados de ánimo sobre todo en sus fiestas. A modo de ejemplo, sirva el caso de los *sirionó* una sociedad indígena de nómadas que viven en el noroeste de Bolivia que a partir de una mezcla de maíz o de tubérculos como la mandioca o los camotes a los que añaden miel silvestre que, una vez fermentada, produce una «cerveza» que consumen los hombres hasta alcanzar altos grados de intoxicación a la que también contribuye la continua inhalación de tabaco⁴.

4 Allan R. Holmberg (1909-1966), antropólogo, profesor de la Universidad de Cornell estudió este grupo humano del noroeste de Bolivia en su obra *Nomads of the Long Bow. Teh Sirionó of Eastern Bolivia* (1950) en la que describe como las mujeres de esta etnia molturan el maíz, la mandioca o los camotes, estos últimos tubérculos, con procedimientos mecánicos, a diferencia de la mayoría de los indios de Sudamérica que lo mastican, –entre los que los yanomami son los más conocidos, gracias a los trabajos del controvertido antropólogo Napoleón Chagnon (1916-2009)–, y mezclado con agua y miel en calabazas que cuecen y dejan fermentar durante tres días o algún tiempo más para que esta «cerveza» tenga suficiente «fuerza». Esta bebida alcohólica la ingerían en grandes dosis con ocasión de fiestas en las que el anfitrión, que era el dueño del

El pan y el vino formaban parte fundamental de la dieta de judíos y romanos y es lógico que fueran estos dos alimentos los que se escogieran entre otros posibles para la consagración por su valor social y simbólico para estos pueblos. Pero viene al caso la consideración de que estos alimentos de la dieta mediterránea son ajenos aún hoy día para la mayoría de las sociedades y culturas de la tierra y, sin embargo, allá donde un sacerdote católico oficia una misa habrá de hacerlo inexcusablemente con estas dos especies, pan de trigo y vino de uva. ¿Se imaginan ustedes la extrañeza y el choque cultural de los indios americanos o de los japoneses de los siglos *xvi* y *xvii*, entre los que se hizo presente el cristianismo, por solo citar dos ejemplos muy lejanos entre sí, por el uso de estas especies, y las dificultades de los sacerdotes para conseguirlas? Dejo abierta la interrogante, pero me parece oportuna la pregunta pues puede ayudar a entender mejor la acción misionera de los cristianos en el mundo⁵.

A nosotros la presencia del pan y del vino puede parecer normal, pues hemos sido educados en la consideración del pan como algo casi sagrado, nuestros padres nos inducían a besarlo cuando caía al suelo. Por otra parte, la presencia del vino en las comidas era tan familiar que incluso a los niños se les daba algún que otro sorbito. Por otra parte, la presencia de viñedos en las solanas de los pueblos andaluces era tan cercana que todo agricultor trataba de tener en su patrimonio una viña más o menos extensa. Esta situación ha cambiado mucho desde la segunda mitad del siglo *xx* en que se han perdido o arrancado muchas viñas, pero esta circunstancia ha dejado profundas huellas en la toponimia, de suerte que muchos pagos todavía son conocidas como la viña de la virgen, la viña del cura o la viña de fulano o mengano, aunque las cepas hayan desaparecido.

licor y quien aportaba la bebida, invitaba a parientes varones que la consumían desde el mediodía hasta bien entrada la noche y a veces hasta el día siguiente. La calabaza con la cerveza pasaba de unos a otros al tiempo que fumaban una pipa. Poco a poco los varones sirionó que suelen ser poco comunicativos, empiezan a conversar de forma animada, contar historias de caza, cantar y a veces discutir con los invitados expresando las quejas sobre la poca ayuda que han recibido de algunos de ellos en la caza, o los escasos regalos recibidos; cuando sube el tono de la discusión intervienen las mujeres para apaciguarlos. Estas también organizan algunas de estas fiestas de bebida, pero de forma más moderada. Los niños están presentes en todas ellas (Holmberg, 1969: 91-97).

5 Las misiones de los jesuitas en Japón plantearon desde los tiempos de Francisco Javier la cuestión cultural de adaptarse al menos formalmente a la cultura anfitriona; la controversia fue resuelta por Roma en contra de los partidarios de la aceptación de los rituales, ornamentos y prácticas de la cultura nipona por los misioneros (López-Vera, Jonathan, *La misión jesuita en Japón, s. *xvi*-*xvii** en <https://www.historiajaponesa.com/> 2013).

El vino no puede ser incluido en la larga lista de productos «naturales» que hoy nos vende el mercado, la mayoría falsos, porque se confía más en la Naturaleza que en los seres humanos. El vino es un líquido en el que interviene directamente el ser humano desde la fermentación, proceso biológico originado por la actividad de levaduras que procesan el zumo de uva hasta conseguir como producto final el vino, este vino joven es conocido como mosto o vino mosto. Ya la primera fermentación puede ser controlada con la temperatura, el mosto puede ser encabezado con alcohol vínico, decantado con productos –personalmente hemos visto aclarar con yeso–, mezclado con otros, almacenado en barricas de barro, roble o acero, envejecido, mezclado con otros frutos o especias como el clavo. En suma, el zumo de la uva es manipulado por los viticultores y vinicultores buscando un resultado que sea más apetitoso al paladar para conseguir «una bebida tentadora que alegra, causa euforia, altera la percepción de los sentidos, nos libera momentáneamente de la rutina y de nuestras inhibiciones... Pero también tiene sus riesgos como la adicción o provocar locura, algo de lo que también alertan algunas doctrinas» (Riera 2014: 213).

Una consideración sobre el estado de la cuestión de los estudios sobre el vino y los viñedos, su producción, comercialización y consumo pone de manifiesto que es muy frecuente la utilización de frases como la «cultura del vino» y también el «vino como cultura». Estas frases suenan muy bien pero no sabemos bien que quieren decir los que las utilizan. Si se quiere dar a entender que el proceso de obtención del vino ha creado unas formas y conocimientos concretos de cultivo, elaboración, conservación, mejora y cata, estamos plenamente de acuerdo como antropólogos, porque la cultura para la Antropología social y cultural incluye estos saberes, prácticas, modos de vida e incluso visión de las cosas y valores, propios de viticultores y vinicultores y bodegueros, que algunos colegas llaman «culturas del trabajo». A este respecto recuerdo la cara de asombro de un ex alcohólico que participaba en un programa de televisión por el uso que se hacía del término cultura ¿Cómo se puede llamar cultura –decía– al consumo del vino, cuando solo produce desgracias? Sin duda este hombre tenía en su mente un concepto de cultura que refería a algo refinado, elitista, conocimiento de las bellas artes y las humanidades e, incluso, equivalente a buena educación, civismo, y honradez ¿Cuántas veces hemos oído decir que ciertos comportamientos sociales eran debidos a que los autores de dichos hechos no tenían cultura? En último término poseer una amplia cultura del vino incluye saber catar distintos vinos, situar la añada, disfrutar paladeándolo, percibir aromas, experimentar sensaciones y, en suma, valorar su calidad que se expresa habitualmente por la suavidad, aunque la mayoría solo se expresa diciendo que le gusta o no le gusta o que es áspero. Una amiga, con poca cultura vinícola, cuando pedía un tinto se dirigía al camarero y le especificaba que le daba igual uno que otro pero que no

tuviera que hacer esto, mientras hacía rápidos movimientos de cabeza de izquierda a derecha. Sin duda quería decir que no estuviera áspero.

En general los estudios sobre el vino van dirigidos a los aspectos sanitarios y a las variedades de uvas y cepas, así como a las enfermedades y mejoras en las calidades, campos que entran dentro de la ingeniería agronómica, la enología y la química, pero pocos a los aspectos culturales, como los usos sociales y rituales por las diversas clases sociales, valoración del consumo y los significados simbólicos. Las publicaciones periódicas y ocasionales son numerosas y las divulgativas le prestan atención recurrente, que se intensifica en torno a la Navidad⁶. Una excepción la constituye el Grupo de Investigación de Estudios Históricos «Esteban Boutelou» de la Universidad de Cádiz (Área de Historia Contemporánea), que se mantiene desde 1988 y ha organizado dos simposios internacionales interdisciplinarios, en los que sin embargo se hace poca incidencia en los aspectos culturales y sociales del vino⁷, y la licenciatura en Enología de la Universidad Miguel Hernández (UMH)⁸.

El otro término que figura en el título del capítulo es de la fiesta que trataremos de poner en relación con el vino. La fiesta es un complejo cultural en el que se rompe la cotidianidad y en la que se canta, baila, goza y se consumen grandes cantidades de comida y bebida. Hasta ahora se han considerado como fiestas solo a las institucionalizadas y recurrentes o extraordinarias, como las conmemorativas. Casi todas las fiestas tradicionales o populares, que no es ocasión para entrar en esta polémica nominativa entre lo tradicional y lo popular, en nuestro ámbito tienen un origen religioso, algunas de ellas con claros precedentes precristianos. Resulta llamativo cómo durante siglos se ha utilizado palabra fiesta tanto para designar los rituales dirigidos a un ser sagrado o santo como a la diversión y gozo a que daba lugar dicha celebración.

6 Valga como ejemplo *ACENOLOGÍA. Revista de Etnología Científica y Profesional*, una publicación en internet de la Asociación Catalana de Enólogos creada en el 2000 de la que se han editado 170 números. En toda ella no llegan a la media docena los pequeños artículos sobre las relaciones del vino con la cultura y ni uno solo dedicado a los vinos de Málaga. <http://www.acenologia.com/>.

7 Una excepción en este panorama sobre el consumo del vino en bares y tabernas y su repercusión en la sociabilidad y el género lo constituye el trabajo de Gilmore (1991).

8 El grupo está coordinando por Alberto Ramos Santana y Javier Maldonado Rosso. La UMH. Campus de Orihuela incluía en la licenciatura de Enología, una asignatura cuatrimestral que contenía los temas: Introducción a la antropología social; la vid, el vino y el Mediterráneo; aspectos socioeconómicos de la vid y el vino; aspectos simbólicos y sistemas de creencias y, finalmente, el vino como patrimonio cultural, aunque desconocemos si estas enseñanzas han dado lugar a publicaciones.

La distinción entre fiesta y espectáculo que en algunos casos es pertinente, no siempre es adecuada pues actualmente resulta difícil marcar la línea divisoria entre ambos; en los últimos decenios se ha utilizado el término festival para la organización de cierto tipo de fiestas que, aunque llegan a tener periodicidad anual, no son tradicionales porque son el resultado de la decisión de una persona o grupo económico o de poder. En cualquier caso, la continuidad de la celebración, el grado de participación del pueblo y la fuerza del término ha hecho que algunos certámenes o festivales se les considere también fiestas, como es el caso de las fiestas del vino. Aquí, sin embargo, nos interesa más el uso del vino en las fiestas que las fiestas del vino. Las primeras no responden al concepto tradicional de fiesta por lo que más bien debieran llamarse certámenes o ferias comerciales, de ahí que se las cite con el número ordinal de las mismas, mientras que las fiestas tradicionales son repetitivas, obedecen la mayoría a la tradición cristiana y son inveteradas porque difícilmente, por no decir imposible, pueden rastrearse sus orígenes.

No doy por sentado que todas las fiestas por ser tradicionales haya que mantenerlas a ultranza, éstas obedecen a sistemas de valores que están siendo superados y atentan a la seguridad de las personas y los animales, sus valores y sensibilidad. Soy consciente que su modificación es una grave injerencia contra las tradiciones y la identidad de un pueblo, pero pueden, y deben en algunos casos, ser modificados utilizando las técnicas de lo que en otro lugar hemos llamado la «ingeniería festiva» contando con el consenso de muchos. (Rodríguez Becerra 2019: 36-41). En todo caso, no nos toca a nosotros ser jueces en este caso sino solo apuntar la posibilidad de que dado que las fiestas no son intangibles pueden ser alteradas para evitar enfrentamientos. En síntesis y para terminar este ya largo epígrafe diremos que el vino forma parte consustancial de la cultura y de la fiesta y por ello la antropología social o cultural tiene algo que decir sobre sus relaciones, aunque a decir verdad hasta ahora no haya sido uno de los temas que más le han interesado.

2. HISTORIA, GEOGRAFÍA, ETNOGRAFÍA Y SOCIOLOGÍA DEL VINO

a) *Historia del vino*. El vino tuvo su origen en el Mediterráneo, pero se extiende por Europa como consecuencia de la romanización que no es sino un proceso de aculturación de préstamos culturales entre la sociedad dominante -la romana- y las sociedades dominadas -la ibéricas-, aunque de distinta intensidad y eficacia a favor de los dominadores. El estado romano mediante sus legiones impuso a las sociedades ibéricas el derecho, la lengua, la religión, la arquitectura y las instituciones, pero previsiblemente incorporaron, aunque este proceso inverso es menos conocido, productos alimenticios propios del medio geográfico, formas organizativas familiares y creencias religiosas, entre otras. Naturalmente los linajes ibéricos dominantes aceptarían más rápida y profun-

damente la cultura romana y entre ellas el cultivo y producción del vino, hecho que no tuvo lugar sino hasta el siglo I de la era común. «... el Imperio romano llegó donde pudo extenderse la viticultura» (Bragado y Blanco 2005: 29). No parece tener fundamento la adjudicación a los fenicios de la viticultura en la Península ibérica.

Las invasiones de pueblos centroeuropeos –los llamados bárbaros– y la conquista musulmana producen un retroceso en los cultivos de la vid hasta que la conquista cristiana desciende paulatinamente hacia el sur, lo que supondrá un importante crecimiento de la viticultura. En todo caso, la civilización musulmana no supuso el fin de la vid en al-Ándalus pues esta consumía la uva y hasta el vino. Mahoma o sus discípulos establecieron en su doctrina una serie de tabúes alimenticios, aunque el vino solo estaba prohibido y no castigado severamente, por tanto, no alcanzaba el nivel de tabú, al menos entre los andalusíes que, sí es aplicado al cerdo, la sangre, las vísceras, y en general a todo animal no sacrificado conforme a reglas rituales. (http://clio.rediris.es/clionet/articulos/al_vino.htm).

El Corán, cuando describe el paraíso, dice: «En él habrá ríos de agua incorrupta, ríos de leche de composición inalterable, ríos de vino que serán delicia de los bebedores y ríos de miel límpida» (Coram, azora 47, aleya 16). Estos vinos se enriquecían con los rizomas aromatizantes, el sabroso jengibre y semillas de almizcle o hibiscos. En cuanto a las razones del establecimiento de estos tabúes se han dado varias explicaciones: las consecuencias negativas de su consumo observadas entre cristianos o por razones de identificación y diferenciación frente a otros (funcionalismo), por razones de consideración de puro o impuro (estructuralismo), o por razones de economía de coste-beneficio (materialismo cultural).

La conquista cristiana supuso la generalización de la viticultura por razones económicas, culturales e ideológicas, de tal suerte que, en la paulatina y secular marcha hacia el sur de los reinos cristianos, fueron expandiendo este cultivo que ya formaba parte de la sociedad y que, a mayor abundamiento, había adquirido un valor simbólico junto con el pan al que la Iglesia había dado categoría sagrada, cuando se pronunciaban en la misa las palabras rituales y mágicas, que transustanciaban el vino en sangre y el pan en cuerpo de Jesucristo. En todo caso, la producción era para el consumo propio o de la comarca. Este hecho religioso junto al de formar parte de la dieta y de la vida de los cristianos tendrá importantes repercusiones cuando se empieza a colonizar las Indias o Nuevo Mundo. La importancia que los monasterios tuvieron en la expansión del cultivo de la vid en Castilla no es aplicable en Andalucía, pues estas órdenes tuvieron poco arraigo en la región y las mendicantes eran urbanas.

De la importancia del vino junto a la del pan, pareja de alimentos básicos en la vida de los mediterráneos y por ende hispanos y andaluces, anteriores y posteriores al cristianismo, nos da idea el articulado del Fuero de Cuenca otorgado por Alfonso VIII en 1190, y que más que una pieza jurídica única constituyó al parecer un modelo aplicado a numerosas ciudades de Castilla y Andalucía, entre ellas Andújar, Úbeda y Baeza, en el que entre otros muchos y diversos aspectos trata de los días feriados o festivos:

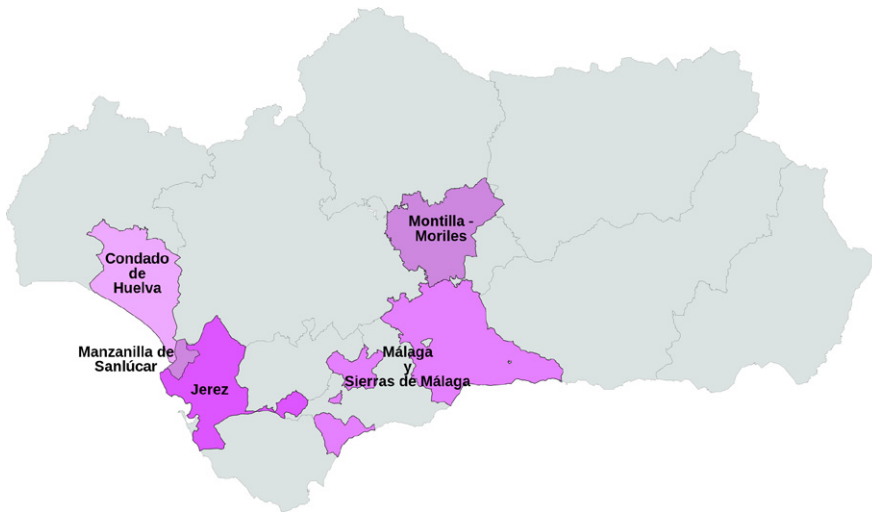
Establecemos también por fuero días feriados, en tiempo cuaresmal, desde el primer domingo de Cuaresma, hasta el viernes de la octava de Resurrección, en los cuales nadie tome prendas ni tenga pleito ante la puerta del juez ni en el tribunal del viernes. No obstante, celébrense los juicios por pleito de hermandad de otra villa, por deshonra del cuerpo, por sueldo de persona alquilada y por deuda de pan y vino...» (Fuero de Cuenca, cap. XXVI, *De feriis*, título 2, citado por Lorite 2009: 72).

La colonización de América supondrá un fuerte acicate para la extensión de los cultivos vitícolas que crecieron de forma galopante, no solo en las áreas cercanas a Sevilla, como puerto y puerta de las Indias, sino a otras áreas andaluzas (Aljarafe, Condado, Jerez, Subbética) e incluso más lejos. A partir de entonces se va a producir una creciente influencia de los vinos peninsulares en Europa que se incrementa en el siglo XVIII en los centros de Jerez, Málaga y Oporto, al tiempo que se regula la producción, transporte y consumo mediante instituciones nacidas de productores y exportadores que procuran mejorar el proceso y la calidad de los caldos. A mediados del siglo XIX la producción del vino se sumió en una crisis mundial que se prolongará hasta mediados del XX. La plaga de la filoxera pondrá en riesgo este floreciente comercio, la Primera y Segunda guerras mundiales, la Ley Seca de los Estados Unidos y el crac económico de 1929 supondrán una dura caída de la producción y el consumo. Estos sobrevivirán a duras penas y se mantendrá en una cierta atonía hasta la década de los años sesenta del siglo XX en que se produce un fuerte renacimiento en que de nuevo resurgen con ímpetu algunos vinos de calidad, mientras otros seguirán ocupando un segundo puesto porque no alcanzaron los niveles de calidad exigidos o porque cambiaron los gustos de los consumidores, tanto nacionales como extranjeros. A ello hay que añadir la fuerte competencia de otras bebidas que como la cerveza y los destilados se ganaron la confianza de las nuevas generaciones, lo que inhibió el consumo de vinos.

Las Denominaciones de Origen Protegida (D. O. P.), los Vinos de Calidad y los Vinos de la Tierra (I. G. P.) han sido creadas para garantizar la calidad y procedencia de los vinos y juegan un importante papel frente a intrusismos y engaños. La Denominación de Origen Málaga fue creada en 1932 e incluye el vino fortalecido o generoso o de licor elaborados principalmente con uvas moscatel y pedro ximénez, cultivados en los Montes de Málaga, la Axarquía, la Comarca de Antequera, la Costa occidental, la Serranía de Ronda

y los municipios cordobeses de Benameji y Palenciana⁹. El Consejo Regulador de «Jerez-Xérès-Sherry», fue el primero en publicar el Reglamento con arreglo a lo dispuesto en el Estatuto del Vino Español del año 1933.

b) *Geografía del vino*. Como quiera que la vid requiere ciertas condiciones climáticas y suelos solo se ha dado en climas secos y soleados, consecuentemente otros pueblos han utilizado otros vegetales y frutos ricos en carbohidratos para conseguir resultados semejantes, tales como las manzanas en la España húmeda o el agave en México, pero también los cereales como el maíz, el trigo o la cebada, entre otros han sido manipulados para conseguir bebidas alcohólicas como la sidra, la chicha, el mezcal o el *whisky*.



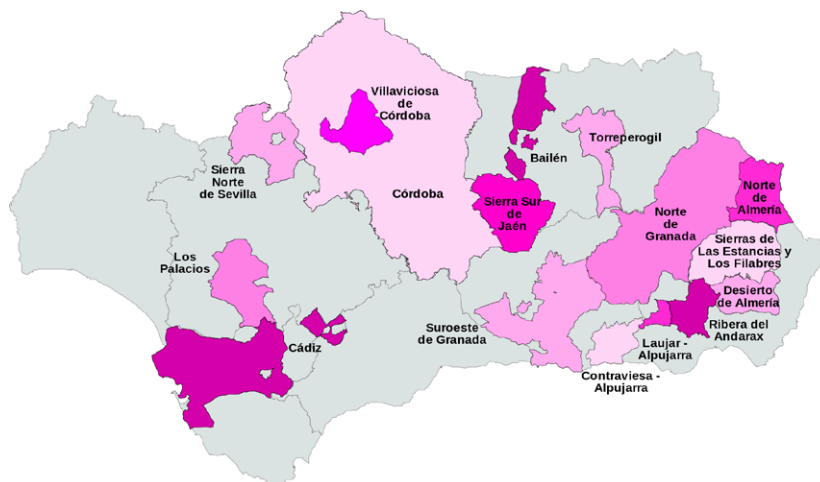
Mapa 1. Denominaciones de Origen Protegida en Andalucía.

https://es.wikipedia.org/wiki/Vino_de_Andalucía#/media/Archivo:Vinos_DO_de_Andalucía.svg.

Aunque el cultivo de la vid ha estado y aún está muy difundido por toda España y Andalucía, cuatro comarcas de esta región han tenido una especial importancia por su calidad y cantidad y desde luego por su aportación económica para la región: Jerez-El Puerto-Sanlúcar, Málaga, Montilla-Moriles y El Condado¹⁰. A estas hay que sumar otras

9 Este tipo de vinos fue creado en los siglos XVI-XVII para protegerlos de las variaciones que se producían en el transporte mediante encabezado o agregación de alcohol durante la fermentación.

10 Andalucía cuenta con 7 vinos agrupados en cuatro áreas amparados por las Denominaciones de Origen de las que cinco se encuentran entre las primeras reconocidas de España: 'Jerez-Xérès-Sherry' y 'Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda', 'Málaga', 'Condado de Huelva' y 'Montilla - Moriles'. Posteriormente



Mapa 2. Denominaciones Vinos de la Tierra en Andalucía.

https://es.wikipedia.org/wiki/Vino_de_Andalucía.

tantas comarcas, que actualmente se recogen en los llamados Vinos de la Tierra que prácticamente cubren la totalidad de Andalucía, como puede observarse en los mapas 1 y 2. Estos vinos han sido seleccionados, modificados a demanda de los consumidores, adaptados a las circunstancias históricas y presentados y publicitados hasta constituirse en uno de los productos más exportados a nivel nacional.

Pero no acaban en estas cuatro comarcas la producción de vino en Andalucía que está mucho más extendida, aunque no con la calidad, cantidad de producción y significación económica, de los comúnmente llamados «vinos de la tierra» o «vinos del país»¹¹.

fue reconocida la de 'Sierras de Málaga' (2000) para vinos tintos, rosados y blancos, la de 'Granada' (2018) y finalmente en el 2011 la de vino aromatizado 'Vino Naranja del Condado de Huelva'. Estos vinos cuya calidad y características se deben básicamente a un entorno geográfico particular y a factores naturales y humanos. Las uvas utilizadas en su elaboración proceden exclusivamente de esa zona geográfica, en cuyos límites debe tener lugar la elaboración. Entre los vinos de calidad protegidos únicamente está el Vino de calidad de 'Lebrija' desde 2018, aunque puede aspirar a la anterior categoría una vez se cree el Consejo Regulador. <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/agriculturaganaderiapescaydesarrollosostenible/areas/industrias-agroalimentarias/calidad-promocion/paginas/denominaciones-calidad-vinos-do.html>

11 En este apartado también entran los llamados vinos de pitarra, elaborados de forma artesanal en bodegas familiares de zonas de Extremadura, Castilla-La Mancha, Castilla y León y Andalucía (Córdoba). Este vino tiene graduación alcohólica superior a la media, era guardado en tinajas de barro de pequeña o mediana capacidad (pittaras), y almacenado en conos también de barro cocido de mayores dimensiones. Actualmente se elaboran estos vinos en Extremadura como Indicación Geográfica Protegida (IG) como vinos de la tierra. Las variedades o castas que se utilizan para su elaboración son muy numerosas y generalmente blancas.

Socialmente sin embargo han sido vinos que por su precio y cercanía han sido consumidos de forma habitual y casi única en las comarcas donde se producían y poblaciones colindantes. Estos vinos han mejorado sensiblemente en los últimos tiempos en su buqué y presentación, aunque la comercialización sigue siendo fundamentalmente en las propias comarcas o provincias¹².

En el pasado han sido muy conocidos y consumidos los destilados de alta graduación, aguardientes o anises, que tenían un alto consumo pero que cayó en la segunda mitad del siglo xx. Habitualmente y como aperitivo se usaba mezclado con agua en las llamadas «palomitas» y por las mañanas para matar «el gusanillo»¹³ y desde luego en las fiestas navideñas. Su producción también está muy extendida en pueblos de la provincia de Huelva, especialmente en la comarca del Andévalo como Zalamea la Real, de Córdoba como Rute, de Málaga como Ojén y Jubrique y de Sevilla como Cazalla y Constantina, varios de los cuales experimentaron la sinécdoque de dar nombre al todo -aguardiente- por una parte, así cazalla, ojén o zalamea designaban a cualquier aguardiente seco o fuerte, mientras que el dulce era genéricamente denominado anís. En la actualidad estos centros productores de destilados son un pálido reflejo del pasado pues han desaparecido la mayoría de los alambiques o alquitaras. El aguardiente se relaciona habitualmente con mineros, estibadores y con aquellos que madrugaban para acudir al trabajo o a otras actividades, como los auroros de Arriate que cantan coplas a la Virgen de la Aurora o del Rosario al alba. Un capítulo aparte ocupa el brandy al que comúnmente se le ha llamado coñac, el cual atraviesa una crisis de consumo, y más recientemente la ginebra.

c) *Etnografía del vino*. La producción y comercialización del vino descansaba en tres actividades u oficios muy especializados: viticultores, toneleros y arrumbadores, propietarios de viñas o «viñeros» y en los bodegueros, y en un sistema de fermentación y crianza único conocido como criaderas y soleras que, básicamente consiste en ir trasegando el vino de cada año de las botas colocadas en tres o cuatro alturas de los niveles

12 Los llamados Vinos de la Tierra poseen una reputación y calidad atribuibles a su origen geográfico, siendo al menos el 85% de la uva utilizada originaria exclusivamente de la zona geográfica protegida, en cuyos límites debe llevarse a cabo la elaboración. Las áreas protegidas son: Bailén, Cádiz, Córdoba, Cumbres del Guadalfeo, Desierto de Almería, Laderas del Genil, Láujar-Alpujarra, Los Palacios, Norte de Almería, Ribera del Andarax, Sierra Norte de Sevilla, Sierra Sur de Jaén, Sierra de las Estancias y los Filabres, Torreperogil y Villaviciosa de Córdoba. <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/agriculturaganaderiapescaydesarrollosostenible/areas/industrias-agroalimentarias/calidad-promocion/paginas/denominaciones-calidad-vinos-do.html>

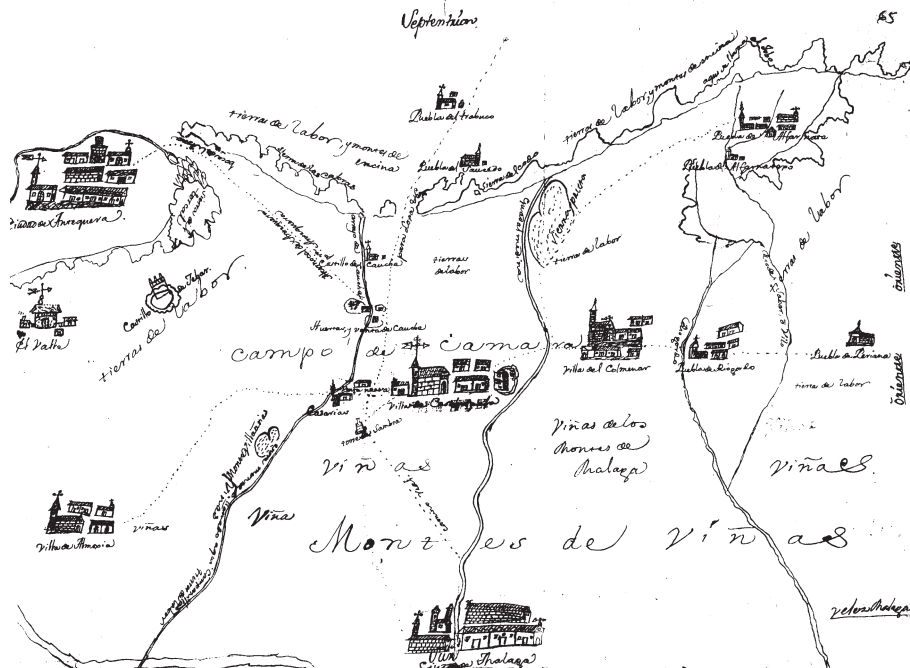
13 Sobre el origen de la frase «matar el gusanillo», creencia basada en que en el cuerpo humano conviven dos gusanos uno en el oído y otro en el estómago, a éste para que no moleste hay que anestesiarlo cada mañana con una copa de anís (Díaz 2005: 70-72).

superiores a los inferiores sacando para el consumo solo de la solera inferior colocada en el suelo. Algunas descripciones etnográficas se han hecho del proceso en su conjunto¹⁴.

Una breve referencia a los vinos de Málaga, puesto que en su museo del vino nos encontramos. Esta ciudad y su entorno cultiva las variedades de uvas moscatel y pedro ximénez en las comarcas de los Montes de Málaga y la Axarquía, la primera da lugar a los afamados, en otros tiempos, vinos de Málaga, seco, dulce y tierno¹⁵. Con estos vinos se siguen o al menos se seguían, procesos similares a los de otros lugares de Andalucía con

14 Para un estudio en profundidad sobre estos tres oficios fundamentales en la producción del vino, su valoración social y económica, así como en las formas asociativas sindicales y de apoyo mutuo creadas en el marco de Jerez en los siglos XIX y XX véase: Caro Cancela 1995; también *Manual Patrivit* (Maldonado, 1997), publicación nacida del proyecto de investigación realizado entre 1996-1997 en el que participaron los profesores Javier Maldonado Rosso (UCA), Antonio Miguel Nogués Pedregal (UMH), Alberto Ramos Santana (UCA), Pedro A. Cantero (UPO), Salvador Rodríguez Becerra (US) y Miguel Ángel Caballero y financiado por el Programa Raphael de la Comisión Europea.

15 La singularidad de la uva moscatel por su sabor dulce y especial buqué que traslada al vino hace que no sea muy atractivo para los gustos actuales, aunque las pasas elaboradas a partir de esta variedad gozan de una gran aceptación.



Mapa 3. Málaga y las viñas de la comarca, ca. 1780. Tomás López, *Diccionario Geográfico*.

BNE. Biblioteca Digital Hispánica, foto 65.



Prensa de viga para vino y bocoyes en solera. Museo Unicaja de Artes y Costumbres Populares de Málaga.

algunas variantes: vendimia, soleado, pisado, prensado y fermentado, almacenamiento en botas o bocoyes de roble, fabricados por los barrileros, de 32 arrobas, equivalente a 480-500 litros de vino y de 8 arrobas, la cuarterola. El pisado que era tarea de tres hombres descalzos o con alpargates de esparto, no alpargatas, cogidos

a una cuerda que colgaba sobre sus cabezas, lo que les permitía moverse en el lagar sin caerse, para terminar, llevando la masa y los restos a la prensa donde se les daba un segundo aprieto. Las botas para su almacenamiento y envejecimiento eran colocadas en andanadas a partir de la primera fila junto al suelo o soleras, las siguientes en dos y la última en tres, desde donde los arrumbadores trasegaban el vino. Finaliza la tarea con la manipulación de los subproductos como las madres, lías o heces y la limpieza a fondo de los bocoyes mediante agua y una cadena que se hacía rodar por el interior (Garijo 1958).

Aparte de los bocoyes existieron con anterioridad para almacenar el vino otros recipientes como la borracha, el pellejo del vino y los odres que sustituían al barril en los desplazamientos y almacenamiento y estaban hechos de la piel de un cerdo y cosido adecuadamente para evitar el escape del preciado líquido.

El consumo de vino se hacía en el barril de cerámica con asa y espita a modo de botijo o búcaro, también barril, vidriada transporte individual del vino se hacía en las botas de piel curtida del cerdo a la que se le da la vuelta para que la parte exterior quede dentro embreada para que no rezume, lo que le daba un cierto sabor a cuero y resina. Esta bota [o borracha] acompañaba siempre al viajero que la llenaba en cualquier lugar donde hubiera buen vino... La gran cantidad de vino que beben, siempre que se les obsequia con él, hace pensar que su sobriedad habitual está más en relación con su pobreza que con su voluntad» (Ford 2005: 178-184).

Ford ya recoge la denominación de *vino moro* referido al vino al que no se le ha añadido agua o no ha sido «bautizado». El buen vino no necesita de pregoneros, aunque quizás no tanto por su calidad como porque no estuviera permitido por las autoridades

locales o del reino que reglamentaban este producto y los establecimientos en que se expendía¹⁶.

Finalmente, haremos una última referencia a las creencias de cómo evitar los efectos del excesivo consumo de vino y otras bebidas. El saber popular está lleno de recetas y buenos consejos para evitar la borrachera, generalmente inútiles porque no están basados en la ciencia y sí en las creencias. Estos que vienen de muy antiguo y recogen los textos daría para un grueso volumen, pues ya los recogen los clásicos y desde luego los escritores de los siglos de oro, pero entre los más generalizados está el de no mezclar las bebidas, en el que se cree a pies juntillas cuando la única solución eficaz es controlar el consumo; en los últimos años se utiliza la preparación del estómago con vitaminas u omeprazol, dicen que incluso recomendado por la medicina.

d) *Sociología del consumo del vino*. El vino como ya hemos apuntado anteriormente ha formado parte de la vida cotidiana y de las ocasiones festivas, por ello han quedado numerosas muestras literarias cultas y populares. El refranero se ha explayado con el tema del que se han recogido cientos de ellos, tantos quizás como con los curas y frailes, quizás porque ambos temas le tocaban muy de cerca por diferentes razones. El refranero que es un vademecum de citas nacidas de la experiencia vital pero también de la poesía popular y de las circunstancias específicas en lo que respecta al vino es un código moral, un conjunto de elogios a su calidad y beneficios, un arsenal de prácticas agrícolas y su calendario para la elaboración, advertencias y prevenciones en las que no faltan las expresiones vulgares (Prados 1990, caps. VIII y IX).

El vino ha formado parte de la vida diaria de todos los sectores y grupos sociales, del pueblo llano, de la nobleza y el clero, y se ha bebido en las chozas y casas comunes hasta en los palacios episcopales, nobiliarios y reales, pero también de las instituciones eclesiásticas cerradas como monasterios y conventos que lo tenían incorporado a sus comidas. De igual modo los ejércitos, lo suministraban en ciertas cantidades antes de las batallas para así vencer el miedo de los soldados a la muerte y espolear su valentía. Son proverbiales las bacanales y excesos de los ejércitos anteriores a la Convención de Ginebra (1864) tras la conquista o saqueo de una población sobre la base del vino y otras bebidas alcohólicas. Y desde luego las tripulaciones de los barcos tenían incorporada a

16 El buen vino al decir de Richard Ford no necesitaba pregonarse: «Cualquier individuo que os acompañe en España sabrá instintivamente dónde puede encontrarse un buen vino, ... allí se hallará buen vino, mejor vino y el mejor vino, pero nunca vino malo» (2005: 182). Este mismo dato lo confirma la colección de grabados de Miguel Gamborino de finales del siglo XVII titulada «Los gritos de Madrid» en la que de 72 imágenes no hay ni una sola dedicada al vino. El buen vino se vende solo y los taberneros que lo tenían ponían en la puerta un ramo de olivo o de pino (Díaz 2005: 166)

su ingesta de forma habitual, quizás para olvidar otras necesidades, la ración de vino, ron u otras bebidas alcohólicas.

Por otra parte, las tabernas y ventas, establecimientos donde se expendía vino en pequeñas cantidades a los parroquianos y a la vez y durante siglos espacios de sociabilidad han sido muy numerosas desde época romana, lugar de estancia de los hombres que habían realizado el servicio militar. Hasta la década de los setenta los mozos de las zonas rurales se reunían los domingos y en algunas otras ocasiones, como la talla de los quintos o su marcha al servicio militar, en ciertas dependencias durante uno o varios días y con la colaboración de las madres que les proporcionaban alimentos, ingerían vino en garrafas de este producto de la tierra.

En estos años y hasta muy recientemente las tabernas, como lugares donde solo se expendían bebidas, han dado lugar a los bares y restaurantes donde se sigue expendiendo sobre todo bebidas alcohólicas, especialmente cerveza en las últimas décadas, además de comida¹⁷. Era costumbre entre los jóvenes de los sesenta y setenta que iban al cine y antes o después recorrieran diversos establecimientos donde consumían cerveza, bebida en la que se iniciaban en las ciudades, haciendo «un vía crucis». En los pueblos pequeños donde la presencia de los jóvenes en bares y tabernas no era bien vista, estos no entraban salvo que su presencia fuera autorizada por los padres, y se buscaban lugares donde bailar y beber vino o alguna mezcla tradicional como la sangría. En las casas se generalizó al menos entre las clases humildes el consumo de vinos tipificados, en general de baja calidad, que se expendían en tiendas y supermercados en botellas o más generalmente en envases de cartón. Y junto a estas bebidas entre los más pudientes se fueron imponiendo los vinos de marca acreditadas procedentes de la Rioja o de la Ribera del Duero que tenían su correlato en los destilados de ginebra (cuba libre) frente a los *wiskis* de 8 años de envejecimiento o más, a los que se ha unido el cava que de beberse solo en Navidad ha pasado a ser la bebida de las grandes festividades u ocasiones de celebrar algún evento familiar.

En las últimas décadas se ha impuesto una forma de consumo de bebidas alcohólicas durante los fines de semana de las que está ausente el vino y muy presentes las combinaciones de bebidas destiladas mezcladas con refrescos carbónicos, comúnmente conocido como «el botellón» que supone la concentración en lugares específicos durante la madrugada de jóvenes de ambos géneros que ingieren grandes cantidades de

17 La naturaleza cultural de las tabernas ha sido objeto de publicaciones como laa realizada en Córdoba (García Baena y otros, 1987) y de congresos como las tres ediciones de los celebrados en Carmona (*Congreso Nacional...*2007, 2009 y 2011).

estas bebidas y en donde la embriaguez constituye si no un lugar común, al menos está muy presente (Amezcu y Palacios 2016). Así mismo los fines de semana, los jóvenes se reúnen en cervecerías o en otros espacios donde ingieren cerveza en envases de litro o «litronas». Han desaparecido en los últimos tiempos los vinos comunes expendidos en garrafas o damajuanas que se vendían en las tiendas de ultramarinos y posteriormente en *tetrabrik*. Estos lucían en sus etiquetas la denominación tipificados porque presentan caracteres uniformes de una a otra cosecha o de una partida a otra, lo cual quiere decir que se conseguían mezclas de baja calidad ajenas a la variabilidad de climas, cepas o pagos.

3. LAS FIESTAS TRADICIONALES O POPULARES

Los seres humanos de todos los tiempos y lugares han sentido la necesidad de crear y celebrar fiestas, forma institucionalizada de romper con la cotidianidad y ponerse en relación con lo sobrenatural. La fiesta conmemora, repite cíclicamente, finaliza y comienza etapas, y ello a través de rituales y actividades no habituales. La fiesta es la ocasión para la expresión del ritmo, el color, la plástica, la sociabilidad, la emotividad, el comensalismo y hasta el desenfreno. En la fiesta se baila, se canta, se juega, se interpreta música, se lucen vestidos, se engalanan espacios y se alegran los grupos humanos hasta el paroxismo, como confluencia de todos estos factores, y también por la abundancia de comida y bebida y otros placeres. La fiesta es expresión y síntesis de la cultura de los pueblos, ello es más cierto cuando se trata el ciclo festivo en su conjunto. Los pueblos en la fiesta manifiestan de forma real y simbólica su concepción del mundo, su particular visión de las relaciones entre las personas, los seres sobrenaturales y la naturaleza. En ella puede percibirse el pasado, la fiesta permanece en el tiempo, el presente, y se insinúa el futuro, porque la fiesta no es estática sino dinámica y cambiante, y por supuesto también desaparece como las sociedades y las culturas¹⁸.

No todo acto ritual es una fiesta, esta es una manifestación sociocultural compleja que incluye los rituales y la diversión, pero también otras dimensiones y funciones de la colectividad que la celebra. Festivales y certámenes no entran propiamente en esta categoría cultural. Las fiestas siguen siendo en casi todo el mundo una expresión cultural que se acrecienta, aunque en ciertas sociedades urbanas modernas han desaparecido,

18 Con frecuencia y desde 1978 me he ocupado de las fiestas y sus funciones sociales y culturales desde las perspectivas histórica, antropológica y patrimonial, así como de determinados tipos de fiestas como las del Corpus, Carnavales, de Moros y cristianos y Cruces de Mayo, referidas siempre a Andalucía *Guía de Fiestas Populares de Andalucía* (1982) así como a Sevilla y provincia <https://us.academia.edu/SalvadorRodríguezBecerra>. https://www.researchgate.net/profile/Salvador_Rodríguez-Becerra

lo que ha llevado a algunos a considerar la fiesta tradicional como expresión premoderna. La fiesta es una de las ocasiones privilegiadas, aunque no la única, en la que se expresa más claramente la religión y otros tantos aspectos de la cultura. A través de la fiesta, observada atentamente, puede aprehenderse cómo se organiza una sociedad: bases económicas, clases, grupos, movilidad social, asociaciones, individualismo, familia, valores, creencias, sin olvidar la arquitectura de la fiesta a través de las plazas, calles, casetas, etc.; todo ello de forma ritualizada y a través de elementos simbólicos.

La estrecha relación entre fiestas y religión es obvia: originalmente está vinculada a las cosechas y los ganados sobre los que se buscaba protección; tiene casi siempre una motivación religiosa, el calendario esta segmentado en espacios que preparan o culminan la celebración de una conmemoración religiosa. Por otra parte, la canonización de un santo lleva aparejada la fijación en el calendario eclesiástico de un día de fiesta, que en otro tiempo se celebraba durante varias jornadas. La fiesta hasta muy recientemente contemplaba la celebración de la víspera o vigilia, es decir, la fiesta profana que tenía por objeto la diversión y congregar a las gentes.

Por otra parte, la fiesta es la mejor ocasión para el encuentro con lo sobrenatural.



José García Ramos (1852–1912). *Spanish dance*.

Considerada desde el punto de vista de los devotos, la fiesta es el momento más adecuado para dialogar con los seres sagrados a través de actos propiciatorios, de acción de gracias o contraprestaciones como la promesa y el exvoto. Esta afirmación encuentra refrendo tanto en la documentación historiográfica como en la observación de los santuarios en los días de romerías. La frase de Salcedo Olid, cronista de la virgen de la

Cabeza en el siglo XVII: «No sé qué tienen las imágenes que se le dan mejor los milagros en su santuario y en los días de su fiesta», es expresiva de lo que afirmamos.

a) *Funciones de las fiestas*. La fiesta, caracterizada por el colorido de los espacios y las personas, la música y los bailes, el comensalismo, la sociabilidad, entre otros aspectos, cumple una función, pocas veces tan profundamente sentida, como es la confirmación de la pertenencia a la *communitas*; es la ocasión privilegiada en que la mayoría se hace presente en un lugar y en un tiempo precisos y se identifican con la celebración. Durante los períodos festivos se eliminan graduaciones y distinciones creándose una situación que, aunque tiene carácter efímero es capaz de generar consecuencias sociales y culturales de largo alcance (Turner 1956: 415). Las fiestas liberan los instintos y transgreden reglas y normas ¿No estamos muy probablemente ante una terapia psicológica colectiva creada por el individuo como respuesta a unos rasgos permanentes y alienantes de los grupos humanos? Terapia que se ha manifestado bajo variantes no muy amplias a través del disfraz, la inversión de roles, el insulto, el agravio o escarnio, y la comida y la bebida con exceso entre otras formas (Caro Baroja 1965: 144-149).

Aunque la fiesta constituye un fin en sí misma, expresa los componentes reales y simbólicos de las sociedades y constituye el reforzamiento de situaciones dadas más que incentivo de nuevas ideas y cambios, por lo que habitualmente es conservadora. Es así mismo, familiar por cuanto en ella participan todas las generaciones: abuelos, hijos y nietos. Por otra parte, ritualiza los fenómenos sociales y son expresión de los valores, marcándose las diferencias de linajes, estatus, generaciones, sexos, poder político y orden social por cuanto los rituales son una forma de lenguaje, que expresa los conflictos subyacentes; intensifica la conciencia de clase y la cohesión de la clase trabajadora como en el Carnaval de Fuentes de Andalucía, según mostrara Gilmore (1988).

La fiesta es también un elemento de cohesión e identificación pues todo grupo humano organizado e institucionalizado posee una fiesta y en ella se da público conocimiento de los cambios promocionales personales y familiares, como por ejemplo ocurre con las mayordomías. En síntesis, las fiestas cumplen funciones psicológicas y colectivas estableciendo hitos estacionales muy esperados en el calendario anual; funciones estéticas por cuanto se expresan las artes de la vida emocional o estética popular, ya sean rítmicas o plásticas de carácter efímero, y siempre buscando emocionar; funciones sociales, en las que en otro tiempo ocupaban un lugar destacado las eróticas, superadas hace años; y, desde luego, son liberadoras de la cotidiano; funciones simbólicas porque en ellas se representan estatus, poder, creencias y géneros y finalmente económicas, pues en otro tiempo las fiestas eran reflejo de la calidad y cantidad de las cosechas y hoy lo son de las crisis económicas y salariales, aunque siempre son expresión de cierto derroche.

b) *Tipología de las fiestas*. Las fiestas como un aspecto de la cultura que ha interesado a los folcloristas desde el siglo XIX fueron clasificadas desde distintos puntos de vista, una primera clasificación atendiendo a su naturaleza y otra a su situación en el ciclo anual, aquí aportamos las realizadas por Hoyos Sainz y Caro Baroja, en la que de una u otra forma todas las variantes encuentran acomodo. a: Fiestas naturales: estacionales, agrícolas o ganaderas, míticas; b: Fiestas sociales: religiosas, profanas, históricas y c: Fiestas privadas o familiares; por su parte Julio Caro Baroja las ha clasificado en a: Fiestas de invierno en las que incluye los Carnavales, Fiestas de máscaras, Modelo de las Saturnales; b: Fiestas de Primavera con la Semana Santa, Cruces de Mayo, san Juan Bautista y romerías y c: Fiestas de verano y otoño en las que entran las de fin de las cosechas, Corpus Christi, patronales, y también ferias y romerías¹⁹.

Sin embargo está ausente de esta clasificación un tipo de fiestas que ha ido tomando cuerpo en los últimos decenios, tales son las celebradas como promoción de un producto, como el vino, el pimentón o el tomate, o de una circunstancia histórica vivida por una localidad, tales como las recreaciones históricas; ambos tipos no siendo tradicionales, porque tienen una fecha de inicio y no sabemos el tiempo que permanecerán, pues son el resultado de la decisión de autoridades o grupos organizados, gozan actualmente de gran vitalidad. La amplia participación y el hecho de que se involucran extensos sectores sociales, cuando no la población en su conjunto, inclinan a pensar que adquirirán carta de naturaleza festiva. Su debilidad estriba en la permanencia activa de los grupos promotores y su fortaleza en la identificación con ellas de las localidades en perjuicio a veces de otras fiestas.

4. EL VINO EN LAS FIESTAS POPULARES

Los estudios, guías y referencias sobre las fiestas son abundantes y consecuentemente la bibliografía muy extensa, pero escasa cuando en estas se busca la relación de estas con el vino u otras bebidas. Yo mismo que me he ocupado en numerosas ocasiones sobre el fenómeno festivo, solo me he parado incidentalmente en esta relación. Cuál sea la causa de esta ausencia se nos escapa, pero quizás haya que pensar en el pudor de los estudiosos en no querer dar la impresión de que las fiestas terminan en bacanales, sin duda una exageración, pues en general reina la alegría y el contento que alguien que permanezca completamente sobrio pueda no entender ni justificar; esto se expresaba con la frase de «ponerse a tono». En todo caso el vino está ligado a las fiestas y consecuentemente ha sido regulado o prohibido su consumo en determinadas

19 Hoyos Sainz; Caro Baroja, citados por Rodríguez Becerra 1978: 925-927.



Romería de San Benito (El Cerro de Andévalo, Huelva). El mayordomo de 2019-2020 recibe una copa de vino a la llegada a la ermita acompañado de la mayordoma, jamugueras y lanzaores.

fiestas. Hemos oído en ocasiones que una persona tiene «un mal beber», es decir tiene un comportamiento antisocial como consecuencia del exceso. En ocasiones se ha visto como inadecuado su consumo debido a la naturaleza de ciertas fiestas, como ha ocurrido con la Semana Santa, de tanta importancia en el pasado y presente de Andalucía, especialmente en los días de jueves y viernes santos. Los gobiernos ilustrados, contrarios a ciertas manifestaciones festivas por su modo de celebrarlas, dieron un duro golpe a las fiestas tradicionales suprimiendo o coartando algunas de ellas²⁰. Así, el corregidor de Carmona en cumplimiento de la R.O. de Carlos III de 20 de febrero de 1777 ordenó el cierre de las tabernas y casas de cosecheros desde el miércoles santo hasta el sábado por la mañana, además de las comilonas de los cofrades. El cierre de las tabernas quedó establecido en las ordenanzas municipales y ha regido hasta bien entrado el siglo xx (Lería 2006: 11746 y 1753).

20 Romerías de tanta raigambre como las de la Virgen de la Cabeza y la de Consolación de Utrera fueron prohibidas debido a ciertos escándalos, pero fueron rescatadas a los pocos años.

Hemos consultado las monografías antropológicas sobre localidades y las publicaciones sobre fiestas tradicionales o populares y no encontramos información alguna sobre el comportamiento con las bebidas²¹. Una encuesta sin ánimo de generalización, realizada entre colegas que conocen bien las fiestas de alguna localidad, arroja como principios comunes que el consumo de vinos de la tierra jóvenes o mostos fue común hasta la década de los sesenta-setenta, luego siguió un uso creciente de la cerveza y finos a los que siguió otra etapa en que se incluyen las mezclas de vinos finos o manzanillas con bebidas carbónicas, – los rebujitos, que las hacen más refrescantes y ligeras de contenido alcohólico– aunque no faltan en determinados momentos bebidas más «duras» como los destilados mezclados con bebidas carbónicas.

El consumo del vino en las fiestas es algo inherente a las mismas y empieza con ellas incluso en las vísperas y en todo caso desde que comienza, aunque sea en el camino como en las romerías, pues éste forma ya parte de ella. En líneas generales el consumo está en función del mercado que ofrece más variedad y calidad que tiempo atrás; así ha disminuido el consumo de los vinos finos de Jerez, Montilla o Málaga, aunque son preferidos para estos eventos a los tintos de La Rioja o Rivera del Duero, más vinculados con las comidas formales, aunque entre los mayores se ha afianzado el consumo de estos últimos también para el copeo pues tienen más larga tradición para la mesa, pues la presencia de tintos andaluces es relativamente reciente. Tan es así que pedir un tinto lleva aparejada la repregunta por el camarero ¿Rioja o Ribera? Es habitual entre andaluces y en esto nos distinguimos de castellanos y gallegos, por ejemplo, el que en cualquier evento comencemos con una o dos cervezas para seguir con un buen tinto de La Rioja o Rivera del Duero, aunque no se trate de una comida formal.

Las fiestas tradicionales estaban ligadas al consumo de vinos de la tierra por ser más asequibles y tener hecho el paladar a los matices de los vinos que habían consumido habitualmente, aunque precisamente por las fiestas los pudientes hacían excepciones consumiendo vinos de «marca». En ciertas circunstancias este consumo está ligado a ciertos rituales en los que se ofrece a los participantes para dar la bienvenida al recinto sagrado o como agradecimiento por su colaboración a toda la comunidad, como ocurre en la romería de San Benito de El Cerro de Andévalo, una de las fiestas tradicionales más ritualizadas de la provincia de Huelva, ritualización que constituye uno de los elementos

21 Las monografías antropológicas proporcionan poca información sobre las fiestas y escasa sobre el consumo del vino y otras bebidas en ellas. Hemos revisado las de E. Luque, P. Navarro-Alcalá Zamora, D. D. Gilmore, J. Pitt-Rivers, D. Gregory, I. Moreno, R. Fraser, G. Brenan y J. Mintz.

más fuertes de identificación local²² (Rico 1995; 2013). El vino de la tierra, aunque ya no forma parte del consumo diario si se hace con ocasión de las fiestas y un buen ejemplo lo constituyen los banquetes ritualizados que celebran las corporaciones de Puente Genil los sábados de la Cuaresma en los cuarteles y en menor medida en Baena²³. Estas instituciones civiles ligadas a la Semana Santa pontana reúne en fraternal comida a los varones, a veces de hasta tres generaciones. En estas cenas de varias horas de duración se consume gran cantidad de comida y vino producido por los bodegueros de la localidad y mientras se come y se bebe las copas no permanecen nunca vacías, se cantan saetas cuarteras y otras canciones, se recitan poesías y se hacen multitud de brindis por los más diversos motivos.

A veces estas celebraciones se interrumpen para asistir comunitariamente a diversos rituales religiosos y sociales realizados por laicos, en los desplazamientos se hacen acompañar por un camarero o «alpatana» que porta unas botellas y en las paradas o «estaciones» sirve una «uvita», pequeña cantidad de vino en copa. Otro tanto ocurre en las reuniones previas a las salidas procesionales de las diversas hermandades que realizan las cuadrillas de «santeros» de Lucena en donde el cuadrillero invita a los santeros en un local debidamente preparado para ello en el que se come, se bebe y se cantan saetas. Estas reuniones preparatorias tienen como objeto hablar sobre la forma en que la cuadrilla procesionará a las imágenes, cada una requiere una forma peculiar que se considera adecuada para las imágenes que se portan y tiene como finalidad aunar criterios y relaciones entre los santeros que con carácter voluntario han sido elegidos por el manijero que se ha comprometido a sacar un paso. El vino de la tierra también se consume en Cabra.

Solo los miembros de las clases con un buen vivir y los señoritos se distinguían de los demás en el consumo de los llamados «vinos de marca» en los años cincuenta y sesenta,

22 La romería de El Cerro de Andévalo a la ermita de San Benito es sin duda una de las más singulares de la comarca y de la provincia por cuanto el culto a este santo incluye un elaborado ritual y un sofisticado vestuario para la mayordoma, jamugueras y lanzaores que viajan al santuario montadas en bestias con jamugas y bellamente ataviadas, además de canciones y bailes propios como el poleo. Es este uno de los pocos casos en que toda la comunidad se ve involucrada en una fiesta en la que ejercer la mayordomía constituye un alto honor que todas las familias desean ejercer (Rico, 1995; 2013). Agradezco a Pedro Romero Rodríguez, cerreño y bibliotecario de Isla Cristina, el que me haya facilitado datos sobre el consumo de bebidas en la romería de San Benito que vive desde niño, así como la cesión de algunas fotos.

23 Ver *La Semana Santa en Caminos de Pasión*, Rodríguez Becerra y Hernández González 2019: Puente Genil: 423-43; Baena: 137.

ellos tomaban finos, olorosos y dulces embotellados y etiquetados, signos distintivos de las grandes bodegas de Jerez, Montilla o Málaga mientras que el común tomaba los vinos de la tierra. Posteriormente, se generalizó el consumo de estos vinos de calidad y otras bebidas como la cerveza por su efecto refrescante –recuérdese que las fiestas y las romerías, las más frecuentes y frecuentadas, coinciden con la primavera y otoño y, sobre todo, con el verano– y menor graduación alcohólica, lo que permite «alternar» durante más tiempo sin experimentar los efectos embriagadores del mismo.

Hay vinos que están ligados a ciertas fiestas, así la manzanilla de Sanlúcar con la feria de Sevilla, el fino con la feria de Jerez, y ambos con el Rocío, aunque los comarcas suelen beber el vino del Condado. El vino de naranjas en la romería de la Virgen de Montemayor y feria de Moguer, el vino de Málaga en la fiesta de verdiales. Pero son las mezclas de los vinos finos, manzanillas y de la tierra con refrescos los que más éxito tienen en las fiestas en los últimos años, habiéndose impuesto sobre todo el rebujito²⁴. La graduación de los vinos se rebaja con agua, gaseosa o zumo y se le añade azúcar o frutas que ayuden al mantenimiento energético durante las muchas horas que se prolongan las fiestas y al tiempo no rebajan el nivel de alcohol en sangre que permite mantener los efectos de éste sin caer en la embriaguez y en la posibilidad de mantenerse en la fiesta sin pérdida del control o el rechazo del estómago. Entre estas podemos citar las mistelas, zarzaparrilla, sangría, zurra, ponche, cuerva, y calimocho, aunque este último por tener como base el vino tinto es menos frecuente en Andalucía²⁵. No conocemos bebidas específicas para las fiestas de carnaval.

24 Bebida típica surgida en Andalucía a mediados de los años 90 en la que se mezcla manzanilla o fino con un refresco carbónico con sabor a lima en una proporción de 1/3 de manzanilla por 2/3 de refresco con mucho hielo y a veces unas hojas de hierbabuena. Previsiblemente surgió en la feria de Sevilla por iniciativa de alguna bodega sanluqueña y se ha extendido por todas las ferias y romerías andaluzas, aunque adquiere matices propios en cada lugar, al utilizarse vinos de la tierra de la localidad en semejantes proporciones salvo en Málaga que se hace con vermut. <https://es.wikipedia.org/wiki/Rebujito>

25 La mistela se hace con mosto cocido concentrado con alcohol. En una receta de Santiago de la Espada esta bebida se consigue sobre la base del anís seco al que se añade agua, gran cantidad de azúcar, miel, canela, granos de café y matalahúva. Se consigue tostando el azúcar junto con la miel, se agrega un litro y medio de agua y demás ingredientes para dejarlos cocer. Se tiene unas horas en reposo mientras se enfría y luego se le añade el litro de anís. La zarzaparrilla es una bebida no alcohólica fabricada con extracto de raíz de esta planta arbustiva, azúcar, miel y agua, muy típica en muchos países, siendo la precursora de las actuales bebidas a base de cola. La sangría es una bebida refrescante que se compone de vino, agua o gaseosa, azúcar, limón y otros aditamentos entre ellos la fruta picada (RAE). A diferencia de la zurra no se incluyen bebidas

5. LAS FIESTAS DEL VINO Y DE LA VENDIMIA

Las Fiestas de la vendimia tienen lugar en todos los lugares de Andalucía donde se cultivan viñedos y se celebra con ocasión de la vendimia y pisada de las primeras uvas de la cosecha anual. Este evento tiene lugar en el mes de septiembre, aunque algunos lo hacen a finales de agosto o septiembre. Varias de ellas han sido declaradas de Interés turístico por su permanencia y capacidad de atracción. En Jerez de la Frontera, la Fiesta de la Vendimia suele tener lugar a partir del primer fin de semana de septiembre. Esta comienza con la pisada de la uva y su posterior bendición en la catedral. Y junto a este rito tradicional, durante más de una semana se suceden diferentes eventos culturales y festivos (flamenco, arte ecuestre, teatro) incluidos en lo que denominan Fiestas de Otoño. Y lo mismo ocurre en Montilla. En este caso, la fiesta, que es en su categoría una de las más antiguas de España, está declarada de Interés Turístico Nacional. Además de celebran en Manilva, Moclinejo y La Viñuela (Málaga).

Las primeras citas tienen lugar en mayo, aunque el mes más festivo es septiembre, sobresalen en Córdoba la Cata de Vinos Montilla-Moriles y la Feria de la Manzanilla de Sanlúcar (Cádiz). Tras la Cata Popular del Vino de Aguilar de la Frontera en julio, llega agosto con las Fiestas del Moscatel de Chipiona en Cádiz, la Feria y Fiestas de la Vendimia en Villanueva del Ariscal (Sevilla), la malagueña Noche del Vino de Cómpea, estas últimas declarada de Interés Turístico como la onubense Real Feria y Fiestas de la Vendimia del Condado (Palma del Condado), la cordobesa Fiesta de la Vendimia de

destiladas, según la normativa europea solo puede producirse en Portugal y España. La que yo he conocido desde niño en la Serranía de Ronda constaba de vino blanco, agua o gaseosa, canela en rama, melocotón, manzana y azúcar. La zurra o el zurracapote es una bebida elaborada a partir del vino tinto o clarete, al que se añade una octava parte de agua, y la misma cantidad de azúcar, naranjas o limones, melocotones y canela que se prepara en un lebrillo o tinaja o cubo o balde. Se empieza por cocer la canela a la que se añade el azúcar, los melocotones cortados y exprimido el jugo de limón dejándolo macerar durante un par de días y se sirve al natural o frío. Aunque de contenido alcohólico medio, si se le añaden bebidas destiladas la hace «resacosa» y «cabezona». Esta bebida, aunque no es original de Andalucía se usa en diversos lugares. Bajo el término de ponche se incluyen una amplia variedad de cócteles, alcohólicos o no, que contienen fruta o zumos, y otras bebidas estivales como la cuerva, la zurra, la limonada y diferentes tipos de sangría. Se sirve en recipientes grandes y anchos llamados poncheras. La cuerva es similar a la sangría y la zurra, se hace con vino blanco, limón, azúcar y frutas del tiempo: peros, melocotones, plátanos, manzanas, naranjas y albaricoques. Su elaboración es muy variada según localidades y personas que las preparan. Se consumen en zonas de Albacete, Murcia, Granada, Cuenca, Almería y Jaén, en bautizos, bodas, reuniones y fiestas tradicionales. En Santiago de la Espada se bebe durante las fiestas de Santiago en que se corren y lidian toros en la plaza principal. El calimocho es una combinación de vino tinto y refresco carbonatado de cola, también conocido como cuba libre de los pobres.

Montilla. Otras citas son las Fiestas de Otoño o de la Vendimia en Jerez, la Cata del Vino en Moriles (Córdoba) y la Fiesta de la Vendimia en Bollullos Par del Condado, Mollina y Manilva, estas últimas en Málaga. A finales de año se celebran la Fiesta del Mosto (Atajate) y la Feria del Mosto y la Chacina (Colmenar). En algunos casos a la celebración de la feria habitual se les ha unido el apelativo del vino como es el caso de la Feria de Primavera y del Vino fino de El Puerto de Santa María.

Un capítulo aparte ocupa las fiestas celebradas por el vino de la tierra. Los tiempos para el vino del terreno han cambiado considerablemente, solo quedan algunas tabernas o tabancos como también se les llamaba, que aún siguen sirviéndolo pues los clientes han ido desapareciendo y dado que muchos agricultores lo elaboran en sus propias casas, no existe una estadística certera²⁶. Otros, llevan las uvas a una cooperativa o lagar y el vino lo guardan en botellas para su posterior degustación. El vino del terreno es dado a conocer en la Jornada del Vino de Frailes, en la Sierra Sur de Jaén, que celebra la Jornada del Vino del Terreno en la primera quincena de marzo y donde el vino es servido por el Ayuntamiento de una forma gratuita. Esta localidad aún en esta fiesta, cultura y gastronomía, recuperando la performance de la elaboración del vino, de forma artesanal.

El modo en que se sucedían los acontecimientos, similar a otros tantos lugares queda reflejado en el texto de este cronista oficioso de Alcalá la Real:

Las uvas se cosechan en septiembre y octubre y el vino puede estar listo para los últimos días de diciembre. Es un caldo joven, afrutado con gran fuerza y con una graduación de unos 11°, que combina bien con los productos de la matanza. Hasta hace poco, la elaboración de este vino se hacía de modo artesanal. Una vez que se hacía la corta de las uvas, se llevaban al lagar correspondiente, donde se pisaban a través de un pisaor que con los pies descalzos intentaba sacar todo el líquido a las uvas. El mosto iba a parar a unos toneles, vasijas o tinajas para su fermentación que duraba unos dos meses y estaba expuesto a las fases de la luna. Una vez fermentado el vino, se dejaba reposar para evitar los desperdicios y más tarde, se trasegaba de unos toneles a otros para purificarlo aún más, hasta que llegaba el mes de diciembre y ya se podía consumir» (Campos, 28 enero 2009).

La viña en muchos lugares de Andalucía donde no era un monocultivo formaba parte del patrimonio agrario de los campesinos o agricultores grandes y pequeños en una economía que hasta los años cincuenta era en gran parte de subsistencia; la viña, aunque

26 El tabanco era un establecimiento con doble función, la de taberna y la de despacho de vino a granel para la calle, muy frecuente en otro tiempo.

fuera pequeña, junto al olivar, la huerta y el secano para el trigo y la cebada eran una aspiración de todo campesino, pues no se concebía la vida sin esta bebida fermentada²⁷.

El cronista antes citado cuenta su experiencia en Frailles:

... he conocido este líquido hermoso y de diversos colores, a través de mi padre que con una humilde viña que tenía en la Martina, transportaba en un viejo burro aquellos pesados capachos, llenos de racimos blancos y negros que vendimiados por toda la familia eran transportados hasta el lagar...

Era un encuentro que tenía lugar a finales de septiembre y primeros días de octubre con un ritual propio.

El pisaor se lavaba concienzudamente las piernas, se esparcía la uva en el lagar y atando un cordelillo en mitad de la habitación, se disponía a pisar los racimos, a través de un baile báquico y cansino que pronto surtía efecto, donde a través de un caño de hojalata, el mosto se deslizaba hasta el recipiente, preparado para este menester. Allí quedaban los cuescos, en la pequeña tarima hecha con porla [cemento] y arena, que aún tenían que ser estrujados en el Molino de Caridad, allá en la Calle Picachos, del que se extraía un mosto de más baja calidad (Campos, 29 enero 2009).

CONCLUSIONES

Las ferias, fiestas patronales y romerías son las principales fiestas en las que se consumen grandes cantidades de vino y cerveza, aunque en algunos lugares la Semana Santa es una fiesta donde se consume de forma ritualizada más de lo habitual. Los vinos finos están más identificados con el copear y tapear en las fiestas que los tintos más vinculados a las comidas formales, aunque hay muchos bebedores habituales de tinto que lo procuran en todas las circunstancias. Los vinos de Málaga y en menor medida los

27 Mi madre Josefa Becerra Macías que habría cumplido cien años, natural de Igualeja en la Serranía de Ronda, me contaba que su padre Salvador Becerra, propietario acomodado para los estándares del pueblo en aquellos tiempos del primer tercio del siglo xx, a su vez hijo de uno de los «mayores contribuyentes» de la localidad, me decía : «mi padre bebía vino mientras le duraba la cosecha de la viña que tenía en la Sala -pago de buena calidad donde se daban muy bien los frutales y las viñas, situado en el camino de Igualeja a Pujerra- y lo sé bien porque era a mi por ser la más pequeña de los ocho hermanos a quien mandaba que bajara a la cuadra donde estaba el vino en las botas». Y debía ser el único que tomaba vino en la casa pues las mayores eran mujeres y los dos varones murieron pronto. En este pequeño pueblo de unos 1.000 habitantes según el Catastro de Ensenada (1751) comprendía 2024 fanegas de puño de las que 29 se dedicaban al regadío, 320 a secano, 60 a viñas, 150 a castaños y el resto a monte alto y bajo e inútiles por pedregosas. El castaño que antes y ahora es el *cash crop* estaba muy repartida al igual que la viña que producía 25 canastas por fanega para el consumo familiar (Rodríguez Becerra 2018: 20-21).

de Jerez y Montilla han decaído en el consumo de las fiestas, aunque en distinto grado, pues la venta en ferias y romería alcanza hasta un tercio de la producción, debido a la demanda de las mezclas carbónicas o rebujitos y al atractivo que ofrece la cerveza por su valor refrescante y por permitir la ingestión de mayores cantidades, sin consecuencias tan inmediatas. Las mezclas tradicionales están prácticamente desaparecidas y los vinos dulces que en otro tiempo eran de consumo preferente de las mujeres, hace tiempo que no son bien aceptados por la creencia fundamentada de que producen más resaca, pues contienen más azúcar, aunque se publicitan que sean consumidos con mucho hielo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO TORRICO, J. (2018): «Fiestas y rituales en la provincia de Sevilla. El ciclo festivo local», en *Actas XIV Jornadas de Historia y Patrimonio de la provincia de Sevilla. Ferias, fiestas y romerías en la provincia de Sevilla: El ciclo festivo local*, Sevilla, ASCIL, pp. 17-48.
- ALONSO ABAD, M^a. P. (2014): «Vino: su cultura y patrimonio», *ACENOLOGÍA. Revista de Etnología Científica y Profesional*, núm. 141.
- AMEZCUA, M. y Palacios Ramírez, J. (2016): *Botellón. Riesgo Consentido. Claves para comprender el consumo de alcohol entre jóvenes*. Granada, Fundación Índex /Junta de Andalucía / Universidad de Granada.
- BRAGADO, J. M., BLANCO, J. A. (2005): «El Duero / Douro río vitivinícola», en Varios Autores, *Ofrenda y Palabra*. Catálogo. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 26-36.
- CAMPOS, S., *A mi manera*. «La Tradición del vino en Frailes», 29 enero 2009. <https://santiagocampos.blogspot.com/2009/01/>.
- CAMPOS, S., *A mi manera*. «Sólo quedan dos tabernas de vino del terreno en todo el municipio alcalaíno», 28 enero 2009. <https://santiagocampos.blogspot.com/2009/01/>.
- CARO BAROJA, J. (1965): *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid, Taurus.
- CARO CANCELA, D. (1995): «Una aristocracia obrera: los trabajadores del vino de jerez», en J.J. Iglesias Rodríguez (coord.), *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Universidad de Sevilla, pp.105-124.
- COBOS J., R. Molina, coords. *El vino. La Tribuna de Córdoba*, domingo 11 de julio de 1993 [monográfico]. CONGRESO NACIONAL EL MUNDO TABERNARIO. I Congreso, Carmona, Ayuntamiento, 2009.
- DIÁZ, J. (2005): «El vino en la tradición», en Varios Autores, *Ofrenda y Palabra*. Catálogo. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 166-176.
- ESCARTÍN GONZÁLEZ, E. (2005): *El Vino en el islam clásico*. Universidad de Sevilla. http://personal.us.es/escartin/Vino_en_el_Islam.pdf.
- FORD, R. (2005): «Cosas de España (El país de lo imprevisto)», en Varios Autores, *Ofrenda y Palabra*. Catálogo. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 178-184.

- GARCÍA BAENA, P. y otros (1987): *Nuestras Tabernas*. Córdoba, Diputación de Córdoba / Caja de Ahorros.
- GARJO RUIZ, J. (1985): *Estampas del vino de Málaga y de la Axarquía*. Málaga, Ediciones La Farola.
- GILMORE, D. D. (1998): *Carnival and Culture. Sex, symbol and status in Spain*, Yale University Press.
- GILMORE, David D., «Commodity, Comity, Community: Male exchange in rural Andalusia», *Ethnology*, 30-1 (1991), pp. 17-30.
- GONZÁLEZ SAN JOSÉ, M^ª. L. (2014): «La cultura del vino, ¿moda o realidad?», *ACENOLOGIA. Revista de Enología Científica y Profesional*, núm. 141.
- IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J. (coord.) (1995): *Historia y cultura del vino en Andalucía* Universidad de Sevilla.
- LERÍA, A. (2006): «Medio siglo de Semana Santa en Carmona», *Carel*, año IV, núm. 4, pp. 1741-1769.
- LORITE CRUZ, P. J. (2009): «Las kermeses, una seña de identidad local: El caso de Torredonjimeno», *Tras-támara*, 3, 69-83.
- LÓPEZ, T., Diccionario Geográfico, ca. 1780. Ms. BNE. Biblioteca Digital Hispánica, foto 65.
<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000137759&page=1>.
- MALDONADO ROSSO; J. (1995): «De mosto a vino: surgimiento y desarrollo de la industria vinícola andaluza (siglos XVIII-XX)», en J.J. Iglesias Rodríguez (coord.), *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Universidad de Sevilla, pp. 91-194.
- MALDONADO ROSSO, J. y otros (1997): *Manual Patrivit para la localización y catalogación del patrimonio vitícola mueble e histórico*, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María.
- MALDONADO ROSSO, J. (coord.) (2001): *Actas del I Simposio de la Asociación Internacional de Historia y Civilización de la Vid y el Vino*, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, 2 vols.
- MORENO NAVARRO, I. (1995): «La cultura del vino en Andalucía: Identidades socioculturales y culturas del trabajo», en J.J. Iglesias Rodríguez (ed.), *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla, pp. 179-200.
- PRADOS, J. (1990): *Mitología y refranero del vino*, Caja de Ahorros de La Rioja.
- RAMOS SANTANA, A. y MALDONADO ROSSO, Javier (eds.) (1998): *El comercio de vinos y aguardientes andaluces con América (siglos XVI-XX)*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- REFRANERO CASTELLANO. Refranes castellanos clasificados por temas.
<http://www.refranerocastellano.com/uvas/vino.html>.
- RIERA PALMERO, J. (2014): El vino y la cultura, *Anales de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid*, 51: 201-240.
- RODRÍGUEZ BECERRA, E. (2018): *Igualeja a mediados del siglo XVIII según el Catastro de Ensenada*, Málaga, Ediciones Pinsapar.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1992): «El Carnaval y lo carnavalesco en las fiestas de Andalucía», en *Actas V Congreso del Carnaval*, 9-21, Ayuntamiento de Cádiz, pp. 9-22.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S., «La fiesta de moros y cristianos de Benalahuría. Una actuación de ingeniería festiva», en J. A., Castillo Rodríguez, *Andalusíes y cristianos en Benalahuría*, Ronda, Editorial la Serranía, 2019, pp. 17-41.

- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1978): «Las fiestas populares: perspectivas socio-antropológicas», en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, A. Carreira, J. A. Cid, M. Gutiérrez Esteve y R. Rubio (eds.). Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 915-929.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S., Gil Tébar, P., Medina San Román, M. C. (2004): *Fiestas Mayores de la Provincia de Sevilla*, Diputación Provincial, Sevilla, (sin publicar), 230 páginas.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. y Hernández González, S. (2019): *La Semana Santa en Caminos de Pasión. Guía histórica, artística y antropológica*. Andalucía, Asociación para el Desarrollo Turístico de la Ruta «Caminos de Pasión».
- ROURA ROIG, C. (2003): El vino o la fiesta de los sentidos, *A Distancia*, 1 pp. 149-160.
- VARIOS AUTORES (2005): *Ofrenda y Palabra*. Catálogo. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León.

LA ELABORACIÓN TRADICIONAL DEL VINO EN LA SUB-REGIÓN DE VIDIGUEIRA, (ALENTEJO, PORTUGAL)

TRADITIONAL WINE MAKING IN THE LAND OF VIDIGUEIRA (ALENTEJO, PORTUGAL)

Luis Vicente Elías Pastor*

RESUMEN

Entre los viñedos históricos estudiados hemos elegido este de la comarca de Vidigueira (Portugal) por mostrar tres etapas evolutivas de sus cultivos que se pueden observar en el paisaje. Este estudio se ha realizado empleando metodología etnográfica por medio de encuestas en el territorio. En paralelo a los tres momentos del cultivo se han dado tres tipos de vinificación y ha perdurado la elaboración de los vinos de tinaja. Para este tipo de vino se reclama el reconocimiento de Patrimonio de la Humanidad a la UNESCO.

PALABRAS CLAVE: Alentejo, viñedos históricos, vino de tinaja, Patrimonio de la Humanidad.

ABSTRACT

Among the historical vineyards we have studied we have chosen the Vidigueira (Portugal) region to show three evolutionary stages of their cultivation that can be seen in the landscape. This study has been carried out using ethnographic methodology through surveys in the territory. In parallel to the three moments of cultivation, there have been three types of winemaking and the production of the tinaja wines has lasted. For this type of wine the UNESCO World Heritage recognition is claimed.

KEY WORDS: Alentejo, historical vineyards, tinaja wine, World Heritage.

* *Este trabajo ha sido realizado con la colaboración de Leza&Gonzalez. Grapes and wines 2018.
This work has been done in collaboration with Leza&Gonzalez. Grapes and wines 2018.*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se dedica al estudio de la evolución del viñedo y de la elaboración del vino en una zona precisa del Alentejo portugués, partiendo de las llamadas viñas centenarias y viendo el desarrollo de los tipos de viñedo hasta llegar a nuestros días. Las localidades estudiadas en la subregión comprenden a Vidigueira y Cuba.



Poda tradicional. Vidigueira. Alentejo.

El concepto de viñas centenarias, empleado en la zona no corresponde verdaderamente a plantaciones con un siglo de existencia, sino que se les atribuye esa edad de forma referencial, a esos cultivos. Lo que sí es evidente es que son plantaciones injertadas y posteriores al ataque de la filoxera. Pero emplean formas de plantación, marcos y tipologías que repiten el modelo prefiloxérico. No obstante, hemos visto viñas de muy diferente edad englobadas en ese concepto amplio de viñas centenarias. Algunos de nuestros informantes nos dicen que estas viñas son anteriores a 1934 fecha en la que tienen referencias escritas de las escrituras, en las que figura la viña plantada, pero sin precisar la fecha de plantación.

Con respecto a la metodología empleada se ha comenzado con un trabajo de encuesta en la zona de estudio, con la realización de 58 entrevistas a antiguos viticultores,

bodegueros, taberneros, historiadores, archiveros, técnicos, escritores, responsables de bodega cooperativa y autoridades locales.

Además de la observación directa con visitas a los viñedos de la comarca, con especial atención a los viñedos históricos acompañados de sus propietarios para conocer técnicas de cultivo y en especial de formación, trabajos de la tierra y poda, que son muy característicos de esta, que llamamos, primera época del cultivo.

En las bibliotecas locales y en la histórica de la ciudad de Évora se han consultado las fuentes bibliográficas y se ha investigado en los Archivos Municipales de Cuba y de Vidigueira. El abundante material fotográfico realizado permitirá el análisis posterior y ofrecerá cuantiosa información.

Las consultas a profesores universitarios han completado la investigación y agradecemos la colaboración de los de la Universidad de Évora, que tanto ha tenido que ver en el desarrollo de la vitivinicultura de la zona. Agradecemos a Paula y Luiz Fitarelli, sus trabajos de traducción, tanto en las conversaciones y entrevistas como en los textos.

A partir del estudio de las formas tradicionales de cultivo hemos visto como a cada una de ellas corresponde una tipología de elaboración de vino, permaneciendo una forma histórica de origen romano que es la elaboración del vino en tinajas de barro o *talhas*.

LA ELABORACIÓN

Uno de los aspectos interesantes de la vitivinicultura de esta región portuguesa es la integración entre las características vitícolas propias del lugar y la forma de elaboración de un tipo de vino singular, adecuado al entorno en el que crece ese viñedo peculiar. Esta relación entre el sistema de propiedad, basado en el minifundio, un sistema de producción relacionado con los tipos de suelo y las variedades locales y un sistema de elaboración singular y propio de la comarca hacen de este conjunto un «Sistema Ingenioso del Patrimonio Agrícola Mundial», o SIPAM, tal como los define la FAO: «Sistemas destacables de uso de la tierra y paisajes, ricos en diversidad biológica, de importancia mundial, que evolucionan a partir de la coadaptación de una comunidad con su ambiente y sus necesidades y aspiraciones, para un desarrollo sostenible» (Koohafkan y Altieri 2011: 6).

La integración entre el territorio y el producto es aquí muy evidente y característica tanto es así que sus propios actores reclaman un reconocimiento especial para este tipo de «vinos de talha», a fin de que sea considerado como un elemento patrimonial de interés mundial. Esta demanda ya se ha producido y en la actualidad está en proceso de propuesta ante los organismos portugueses de la cultura:

A candidatura pretende que a produção artesanal de vinho de talha seja classificada como Património Cultural Imaterial da Humanidade, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), disse hoje à agência Lusa Manuel Narra, presidente da Câmara de Vidigueira, no distrito de Beja, que teve a ideia e vai liderar o processo.

A eventual classificação visa «salvaguardar a arte de saber fazer vinho de talha, que é produzido de forma artesanal há mais de dois mil anos», explicou o autarca, adiantando que a elaboração da candidatura vai começar em 2017 para que o processo seja apresentado à UNESCO «no final de 2018 ou no início de 2019».

Trata-se de «salvaguardar uma tradição milenar», porque, devido à «curiosidade que o vinho de talha está a despertar no mercado», os produtores, «para poderem dar resposta ao mercado e rentabilizar o produto, vão ter a tendência de massificar e industrializar a produção e não irão cumprir com todas as regras a que a tradição obriga», alertou.

«A massificação e a industrialização da produção vão deturpar e estragar o vinho de talha na sua essência, que é o saber fazer de forma artesanal, em talhas de barro e segundo determinadas técnicas», o que lhe dá «características únicas» e, por isso, «temos de o salvaguardar e decidimos avançar com a candidatura», explicou.

Segundo o autarca de Vidigueira, «é preciso definir e balizar claramente o que se quer salvaguardar como Património da Humanidade para que haja um nicho muito específico de produtores com o compromisso de continuar a produzir vinho de talha segundo a tradição milenar nos concelhos que ainda mantêm a tradição».

O processo envolve seis municípios e cinco instituições do Alentejo, os quais vão assinar, na sexta-feira, durante a inauguração da Vitifrades, festa do vinho de talha, em Vila de Frades, no concelho de Vidigueira, uma carta de compromisso para darem início ao processo de candidatura.

Além de Vidigueira, a candidatura envolve os municípios de Aljustrel, Cuba e Moura, no distrito de Beja, Mora, no distrito de Évora, e Marvão, no distrito de Portalegre, onde há a tradição de produção artesanal de vinho de talha¹.

Es interesante, por lo tanto, que la propia población considere que sus formas de producción son merecedoras de un reconocimiento como producto cultural de interés más que nacional. En esta comarca como en otras muchas regiones del sureste de Portugal se elabora el vino en tinajas de barro llamadas *talhas*, como también encontramos en otras zonas de la Península Ibérica desde Zamora hasta Murcia.

1 En https://www.rtp.pt/noticias/cultura/alentejo-quer-candidatar-producao-de-vinho-de-talha-a-patrimonio-da-humanidade_n967880, Consultado el 31 de mayo de 2018.

Los vinos tradicionales de muchas zonas cálidas de la Península se han elaborado en tinajas de barro por varias razones, la primera de ellas ha sido por la abundancia de materiales arcillosos que facilitaban la posibilidad de realización de los envases, y en muchos casos con ausencia de maderas para la realización de tinos. Por otra parte las condiciones climatológicas hacían necesario un sistema de fermentación que disipara rápidamente la temperatura de los caldos, cosa que se obtenía por medio de los envases de arcilla. Estas vasijas se trasladan a América para las vinificaciones en las zonas cálidas de Bolivia y del Perú, como ya hemos estudiado (Contreras y Elías 2012: 65).

En la actualidad estos sistemas de fermentación están siendo revalidados por los técnicos como en el caso del Proyecto Govalmavin, para la «Valorización de materiales tradicionales para la vinificación de vinos de calidad», en España con la participación de varias bodegas, técnicos, y el Observatorio Español del Mercado del Vino, además de otras instituciones². Pero nuestro interés no surge de esta moda actual sino de la necesidad de documentar una forma de elaboración tradicional que está unida a la cultura local de la región estudiada.

En la comarca la elaboración del vino se ha realizado tradicionalmente en la propia vivienda, en un espacio adosado, o en los bajos de la misma cuando se trata de edificios de más de una altura. Es decir, no encontramos bodegas excavadas ni subterráneas y la razón está en la dificultad de excavación y la aparición de agua a muy poca profundidad como lo demuestra la existencia de muchos pozos en el entorno de los espacios habitables y en los huertos próximos.

La explicación a la abundancia de tinajas en la zona se basa en la tradición romana que nos argumentan muchos informantes, ya que existe conciencia de la presencia de esa colonización, como lo demuestra la existencia del yacimiento arqueológico de San Cucufate, al lado de Vila de Frades, donde realizamos parte de las encuestas. A esta visión histórica se une la explicación de la importancia de las industrias cerámicas y alfareras de la zona; y a esto la calidad de la fermentación en esos envases que permiten una cierta refrigeración de los mostos en fermentación. Enfriamiento que además se acentúa con el riego de agua a lo largo de la jornada para reducir la temperatura de los envases.

Por lo tanto, la zona se ha caracterizado por la elaboración de los vinos en envases de cerámica, que llegaban a tener volúmenes de más de mil litros, aunque la mayor parte de las tipologías observadas se encuentran entre los 700 y los 900 litros, y puede tener relación este volumen con las medidas tradicionales de líquidos y su forma de comercializar el vino.

2 <https://govalmavin.wordpress.com/prensa/>.



Extracción del vino de tinaja. Amaraleja. Alentejo.

Muchas de las tinajas tienen una capacidad de 50 almudes³ es decir 900 litros. De los que se obtenían aproximadamente 600 litros de vino, que era el volumen de una pipa o cuba para el transporte en carros cuando el vino se dedicaba al comercio.

Las tinajas de ese volumen se introducían en las viviendas o en las *adegas* antes de concluir la edificación y de instalar las puertas que impedirían su entrada por su enorme tamaño. En algunas *adegas* hemos visto envases de menor tamaño, llamados *tarecos*, *tarefas*, *potes* y *potarecos* empleados para trasiegos o pequeñas fermentaciones.

3 La medida del almude, varía por zonas entre 18 y 20 litros.

Con respecto a los envases hemos de decir que había un centro de producción muy importante en Sao Pedro do Corval, freguesía de Reguengos de Monsaraz de donde nos dicen que proceden muchas de las tinajas empleadas en la comarca de Vidigueira, aunque hemos encontrado de otras procedencias como lo demuestran los nombres de los alfareros y su origen, marcados en el cuello de estos envases.

Algunas de las tinajas tienen la marca de Aldeia de Mato que es el nombre de la localidad de Sao Pedro hasta el año 1948. Cada localidad poseía tinajas elaboradas en su entorno y se distinguían en su forma según cada uno de los artesanos que las elaboraran. Esta cita de finales del siglo XIX es elocuente:

Em quasi todas as partes do Alentejo se fabricam estes vasos de um barro silicioso, que pela cosadura se faz muito rijo e opaco, tendo todos a mesma forma, mas differindo pela curva mais ou menos graciosa, de uns logares para outros. As talhas de Villalva levam geralmente tres pipas e tem a configuraçao de um piao.

As talhas de Cuba sao mais bojudas, de maior capacidade e imitan a forma de um nabo. As que se fabricam em Serpa sao mais pequenas e aproximam-se da figura de uma cenoura. As talhas da Vidigueira e Reguengo passam por serem de melhor barro e tem a figura mais elegante (Ferreira Lapa 1874: 102).

En la actualidad en la localidad de Vidigueira hay un alfarero Antonio Rocha que está fabricando de nuevo *talhas* de gran tamaño para la elaboración del vino, ya que según nos cuenta hay una gran demanda y un gran comercio de tinajas de segunda mano por parte de bodegas y enólogos que quieren experimentar con esos vinos. Es interesante citar que hemos encontrado tinajas manchegas adquiridas en España y que se han trasladado a la zona estudiada para ser empleadas en la elaboración en nuestros días debido a la alta demanda de este tipo de envases.

Las tinajas una vez fabricadas por el alfarero debían ser empegadas o preparadas para la elaboración, a través de un proceso llamado *pesga*. En la actualidad todavía queda una persona que realiza este proceso. Se trata de reutilizar *talhas* que por abandono o envejecimiento han perdido la capa protectora que le proporciona la pez o la cera de abeja mezclada con otros productos. Algunos propietarios nos dicen que, en años pasados, para evitar el hacer estos preparados se dio resina epoxi a las tinajas perdiendo así sus cualidades.

El proceso tradicional es calentar la tinaja con fuego en su boca una vez invertida la pieza y posteriormente sacar la pez por medio de raspadores y una vez limpia, se procede a cubrir las paredes con esa mezcla de pez, que es resina de pino con diferentes sustancias aromáticas, que el artesano no nos ha querido revelar. Con unos trapos atados a

un largo mango se va dando caliente la pez también mediante largas brochas y se deja enfriar antes de proceder al llenado de uva o de vino. En algunas referencias nos hablan del empleo de cera de abeja para proteger esas paredes de las *talhas*, aunque parece que era más utilizado en envases que iban a ser utilizados para el almacenaje de aguardiente. No obstante, en la actualidad se está volviendo a emplear este procedimiento, como hemos visto emplear por ejemplo en Quinta da Pigarça.



Bodega Quinta da Pigarça. Cuba Alentejo.

Tenemos que destacar que hemos encontrado en la zona unas barricas de arcilla de alrededor de 300 litros, fabricadas en 1824, no conocemos su uso y es la primera vez que se documenta ese tipo de envases. Hemos podido ver además de las existentes en una bodega privada, dos ejemplares en los Museos de Serpa y de Vidigueira y que parecen ser de idéntica factura.

Un dato relevante es la similitud de estos envases con «las cupas romanas» tan abundantes en la zona y que se han hallado en diversas excavaciones pareciendo su uso de carácter funerario. Esa tradición romana de las cupas funerarias puede que tenga alguna relación con la aparición de este tipo de vasijas de arcilla en la región de Beja.

Destacar que «la adega» familiar de estas comarcas estudiadas son simplemente unos espacios lo más frescos posibles situados en superficie y carentes de útiles y de

tecnología. La tinaja y unas herramientas de largo mango para remover las racimos o granos si está la uva despalillada, son los únicos útiles empleados en el trabajo. Estos utensilios de largo mango servían para la extracción de las balsas a modo de horquillos como «ancinhos y ganchorras», otros con forma de pala para sacar los sólidos del fondo de la *talha*.

El proceso de elaboración comienza una vez vendimiada la uva, en la mayor parte de los casos con variedades blancas, y en algunas ocasiones con pequeñas cantidades de uvas tintas, se procedía a transportar el fruto a las adegas, en «cestos o cabanejos» mediante caballerías y a través de las encuestas hemos encontrado diferentes formas de elaboración.

La más habitual era la de deshacer los racimos en una mesa de *ripanço* o *ripanso* para *desengaçar* los racimos e introducir solamente los granos en las tinajas. En la zona de Vila de Frades este utensilio se llama *ciranda*, y se ha empleado tradicionalmente restregando los racimos contra las esquinas de las maderas que forman la mesa. En algunas referencias nos hablan de propietarios medios que disponían de un *esmagador* manual para despalillar los racimos. Los pequeños productores que no poseían esa mesa deshacían los racimos poniéndose unas cañas en los dedos que les facilitaban la operación sin dañarse las manos.

No obstante una parte de los racimos se dejaban sin desgranar para que formaran una malla o red en la parte inferior de la tinaja impidiendo al final de la fermentación y en la extracción del vino que salieran partes sólidas junto con el vino.

La fermentación duraba entre 15 y 28 días según las condiciones climatológicas, y posteriormente se procedía a su trasiego a una tinaja sin las orujas o partes sólidas. En los años con mucho calor la fermentación era más lenta ya que le costaba más bajar a las *borras* o *bagaço* al fondo de la tinaja, que era un síntoma de que la fermentación había concluido. Otra forma de elaborar un sistema de filtrado era poner en la parte inferior de la tinaja un entramado de ramas de tojo, para impedir que salieran los granos e impurezas, junto con el líquido. Cuando el vino ya se veía limpio y brillante se consideraba que ya estaba elaborado. Esta operación coincidía con la fecha de San Martín el 11 de noviembre, momento importante en la cultura del vino de la comarca.

En otra *adega* de Cuba hemos podido observar que había un lagar o *tanque de pisa-pie*, que servía para deshacer los racimos y posteriormente se envasaban en las *talhas*, que rodeaban a ese espacio de elaboración. No faltan datos de fermentaciones de la uva entera sin deshacer, como si fuera una maceración carbónica, y nos dicen que los vinos salían más finos y limpios, por lo que informan de que algunas personas siempre

añadían como un tercio de las uvas enteras, al fondo de la *talha*. En cuanto comienza la fermentación la masa en superficie se sumerge mediante unos útiles de madera que hacen bajar el sombrero hasta el fondo unas dos o tres veces al día, empleando el *rodo* y se *mecía* la masa.

Un aspecto que nos ha sorprendido es el añadido de diferentes productos durante la fermentación dentro de las tinajas. Se añadía arropo o mosto cocido del año anterior ya que elevaba el grado y daba un poco de color, a los blancos. En años de sequía o de vendimias muy tardías se añadían trozos de manzana o de membrillo que aumentaban la acidez y también ramas de romero que aromatizaban los vinos.

Con respecto al color del vino se ha dado en la zona una profunda transformación. Si atendemos a una referencia del siglo XIX, nos dice que los vinos de la zona eran «brancos, rosados, palhetes, tintos, retintos e muito cobertos ou negros» (Ferrerira Lapa 1874: 37).

Según los informantes en su juventud, es decir en los años 1930 y describiendo la tradición anterior, los vinos de la zona eran exclusivamente blancos, y algunos cosecheros tenía algunas cepas de variedades tintas en las viñas, lo que le daba al vino un color particular que recibía el nombre de *pitrol*, que posteriormente ha recibido la designación foránea de «petroleiro», y que correspondía a un clarete de poco color, que podríamos definir por similitud como de «piel de cebolla».

Después de terminado el vino se podía añadir algo de alcohol que decían que evitaba el avinagrado, que era un defecto muy habitual en la zona, y el dicho era que «vinagre era vino de tres años». A los vinos en fermentación se le ha añadido metabisulfito desde hace muchos años y, tradicionalmente, se le ponía yeso y cal para clarificar, y polvo de carbón para evitar los malos olores que algunas veces se producían en las tinajas.

Con respecto a la relación entre las frutas y el vino, hay abundantes refranes y dichos que aconsejan su consumo, y hoy en las tabernas de Cuba el aperitivo normal que acompaña al vino blanco es una fina rodaja de manzana o de membrillo que marida bien con los blancos de la zona. También es frecuente el consumo de otras frutas como las peras y el melón, siempre compartidas con los parroquianos de las interesantes tabernas de la localidad. De la misma forma con los destilados, que se han elaborado tradicionalmente en esta zona se consumen frutos secos como almendras y nueces, como acompañamiento.

A partir de mediados de noviembre el vino estaba terminado y comenzaba la comercialización por parte de los propietarios que vendían a taberneros y comerciantes, o se guardaba para el consumo familiar.

Para proceder al trasvase del vino se coloca la canilla o *tornera* en el *batoque*, orificio situado en la parte inferior de la tinaja y se coloca el *alguidar*, envase de barro o de chapa que va recogiendo el vino que sale muy lentamente ya que debe de colar a través de las borras y de los racimos completos que, a modo de filtro, se colocan en el fondo.

Posteriormente se sacaban las borras y se prensaban, aquellos cosecheros que disponían de este aparato, que eran muy pocos. Las borras, llamadas «balsas», se destilaban produciendo los aguardientes de *bagaço*. El aguardiente era la bebida de consumo local como desayuno para «matar el bicho», es decir preparar el estómago para el nuevo día. Empleaban para ese «desayuno» una mezcla de aguardiente con arropo.

No ha sido muy habitual el empleo de prensa en la elaboración doméstica, «los vinos da esprema» los elaboraban los medianos propietarios que disponían de la prensa de banasta para realizar esta operación, y parece que tiene que ver con el inicio de la elaboración de vinos tintos. También se fortificaban algunos vinos blancos añadiendo aguardiente y se tomaban en fiestas y celebraciones.

El vino se recoge del *alguidar* con un *caneco* o *escudela* de chapa y se va llenando la tinaja definitiva. Si el vino no tenía suficiente grado se le añadía alcohol, mediante un largo embudo que llegaba al fondo de la *talha*, y al poco tiempo se integraba en el vino.

La manera de conservar el vino era la de añadir de forma pausada una cierta cantidad de aceite que cubría la superficie del vino en la tinaja, una vez que este ya estaba trasvasado y limpio en la tinaja de conservación. Este aceite en la superficie del envase impedía que el vino estuviera en contacto con el aire y se avinagrara. Había que calcular bien la cantidad de aceite ya que conforme bajaba el vino, por su consumo la superficie en contacto con el aire aumenta, en la panza de la tinaja, por lo que había que añadir una importante cantidad de aceite para evitar este aspecto.

Los comerciantes y taberneros envasaban en tinajas de menor capacidad para evitar la aparición de acéticos por el contacto del vino con el aire. Cuando se acababa el vino regional o de *talha* los taberneros recurrían a la compra de vinos de otras regiones sobre todo de Ribatejo y ese vino foráneo se pasaba por las borras o restos sólidos que quedaron de la fermentación para que adquiriera un sabor local, con esa extraña práctica, llamada *maizinha*. La importancia de la taberna en estos lugares era esencial para la vida local. Era un espacio de reunión masculina, que solamente abría a partir del atardecer, donde se reunían los hombres que venían del campo. Esta descripción compara los dos espacios en relación con el género que los ocupa:

Está aí a clientela habitual, aquela que de passagem possui a estacionar, a demorar-se no lento caminho que leva a casa, ese espaço feminino por excelência, divisao mal

suportada. E deste espaço por excelencia masculino nasce o espaço da iniciação, uma juventude que imita o adulto, que bebe, que fuma, que pode encostarse ao balcao em dois dedos de conversa.

A taberna é assim, um espaço de socialização, meio camino entre o trabalho, o lazer e a familia, ou um espaço de aprendizagem e de crescimento, onde o vino é o elo de ligação entre novos e velhos (Carvalho 2017): 84).

Cada uno llevaba su fruta para acompañar al vino o algún tipo de alimento. Las reuniones se alargaban hasta bien entrada la noche. El llamado «vinho do trabalho», era el que el amo ofrecía a los obreros después del trabajo una vez que regresaban al pueblo del campo. Nunca se bebía vino en el trabajo, por lo que al atardecer era habitual que los peones se reunieran con sus patronos en la adega o en la taberna y tomaran «un copo».

Los vinos *estragados* o avinagrados se guardaban en una *talha* vinagrera que contenía borras y se iban añadiendo esos vinos para elaborar el vinagre, en un lugar separado de la bodega.

Según los consumidores consultados los vinos de *talha* se mantenían hasta marzo o abril y posteriormente comenzaban procesos de acetización que hacían imposible su consumo. Muchos se preguntan que tienen los vinos actuales de *talha* para que se conserven y en el pasado fuera tan complicado su mantenimiento (Carvalho 2017: 84).

En las entrevistas nos narran como los vinos tradicionales de *talha* estuvieron de-nostados y solamente se mantenían en algunas tabernas locales en los años 1970 y hasta finales de 1980. Habitualmente en esas décadas se consumían vinos de Ribatejo o comprados en las Cooperativas de la región. Fueron algunas bodegas foráneas, como el caso de Jose de Souza adquirida por Jose María da Fonseca, que comenzaron a poner en valor esos vinos y hay un repunte del que hoy es el momento más álgido.

El vino de *talha* en Vila de Frades se ha recuperado, a partir de la aparición de iniciativas populares. En 1998 comienzan a realizarse las Fiestas Báquicas relacionadas con el pasado romano de la zona, representado por el yacimiento de San Cucufate y se hizo un concurso de vinos al que se presentaron 5 muestras. A título de ejemplo saber que en el 2017, se han presentado 160 vinos al concurso, lo que nos demuestra la vitalidad de esta iniciativa. Hay una Asociación que promueve esas acciones como Viti Frades y se realizan catas y promociones de ese vino local.

Vila de Frades ja nao tem abades
 Mas tem adegas que sao catedrais
 E os seus palhetes sao uns brilharetos
 Sao de beber e chorar por mais (Lucas do O s.f.: 33).

Siguiendo esta copla, los ortodoxos mantienen que los vinos de *talha* han de ser blancos *pitrol*, en algunos casos *palhetes*, y se han de consumir antes de la Semana Santa posterior a su elaboración. No consideran que sean vinos tradicionales ni los tintos, ni los embotellados, pese a ser elaborados en tinajas.

Nos parece importante relacionar el viñedo y su escasa superficie, el espacio de la elaboración, el proceso familiar, la reducida tecnología y el producto de consumo local, como una característica de este vino que además está obteniendo reconocimientos tanto en cuanto a la calidad del vino como a su valor patrimonial. El conjunto de estas manifestaciones posee un valor cultural innegable y es necesario proteger este tipo de muestras de los saberes locales de cada territorio.

En el año 1874, hay una descripción de una elaboración que coincide prácticamente con las que ahora se llevan a cabo en la comarca:

Na provincia do Alentejo, os lagares tem uma feição particular. Geralmente nao ha n'elles lagariça; a uva depois de ripada ou esbagoada na ripadeira é pisada, quando o e, no chao mesmo da casa, que e para ese fim lageado e esconço para o centro, onde existe uma cisterna ou tina para recolher o molho, e d'onde este depois é levantado em canecos para



Cartel promocional de la iniciativa popular.

ser deitado em potes, ou de talhas de barro alinhadas de roda das paredes, e nas quaes se operam as fermentações. O engenho de espremer nem sempre existe, e quando existe tem diferente configuração do engenho de vara, geralmente usado n'outras provincias.

Nao ha memoria da época em que o uso das talhas de barro se introduziu no Alentejo. Bem fundadas conjecturas, baseadas na figura d'estes vasos vinarios, muito semelhantes aso de que se serviam os romanos para idénticos fins, levam a crer que elle fora introduzido na provincia desde o tempo de dominação romana (Ferreira Lapa 1874: 102).

Con respecto a la destilación hemos podido entrevistar a dos personas que trabajaron en destilerías con calderas de vapor, durante los años 1950 y 60 en un proceso industrial, que vino a sustituir a la elaboración doméstica, aunque esta se mantiene hoy y la industrial ha desaparecido.

Hoy en día, aunque la elaboración sea clandestina, se prepara por parte de algunos aficionados. Se secan los *bagaços* que se han de remover para que no se estropeen y posteriormente se meten junto con una porción de agua en el destilador de cobre donde en un proceso de horas se va destilando, el aguardiente que en algunos casos servía para completar el alcohol de los vinos y en otros constituía una bebida popular.



Degustación en bodega durante las Fiestas Báquicas. Vila de Frades. Alentejo.

Si comparamos la forma de cultivo de la viña con la forma de elaboración, y en el caso de los aspectos agrícolas hemos dicho que había tres momentos que corresponden a tres tipologías de cultivo observables hoy en el territorio estudiado, en el referido a la elaboración tenemos también tres momentos muy definidos.

El primer sistema de elaboración es el tradicional en *talhas* que sus usuarios atribuyen a un origen en época romana. Es interesante resaltar la escasa tecnología para este sistema de elaboración, consistente básicamente en un envase para contener los granos de uva donde se desarrolla la elaboración. No se observan en las bodegas tradicionales, ni estrujadoras, ni despalilladoras, ni prensa ni bombas por lo que el proceso era y sigue siendo completamente manual, con el gran progreso de la ciranda para el desgranado manual de los racimos.

El segundo momento corresponde a la implantación de las cooperativas en la región y que tienen que ver con toda la influencia que la Junta Nacional del Vino tuvo a lo largo del país.

En la región hubo iniciativas cooperativistas que surgen en Viana do Alentejo, con el intento de la creación de una Adega social, por parte del veterinario y agricultor Antonio Isidoro de Souza. El movimiento cooperativo creado por este agrarista a través de la Uniao Vinícola e Oleícola do Sul en 1893, fue un modelo que no terminó de cuajar en la zona, pese a la importancia que tuvo para el mantenimiento del municipio, que estuvo a punto de perder su autonomía y pasar a depender de Évora.

Posteriormente en Reguengos de Monsaraz hay otra iniciativa de una Adega Regional, muy demandada en 1933, momento de una gran crisis en la venta de vinos, pero que no duró más que dos años. El momento no era el adecuado y hubo que esperar varias décadas para que el movimiento cooperativo se consolidara en la comarca. A título de ejemplo proponemos el listado de las Cooperativas de Alentejo y su fecha de creación:

COOPERATIVA	FECHA
Borba	1958
Redondo	1960
Portalegre	1963
Vidigueira	1963
Granja	1965
Reguengos	1972

El tercer momento surge a partir de la transformación general del país y tiene que ver la implantación de la empresa privada en la región con la aparición de las bodegas particulares o de grandes grupos económicos que se van instalando en la zona a partir de mediados de la década de 1970.

A cada uno de estos momentos corresponde un tipo de vino y una vinificación diferente, que tienen que ver con lo expresado con relación a las formas de cultivo del viñedo. Pero la continuidad de la elaboración del vino de *talha* como el mantenimiento de ciertos viñedos de los llamados «centenarios», nos muestra esa pervivencia milenaria que además todos los productores relacionan con la presencia de ese enclave arqueológico de San Cucufato de origen romano, de donde se presume surgen esas formas de elaboración.

La comarca estudiada posee esos valores de integridad entre tierra, elaboración, rituales y otras fórmulas sociales alrededor del vino que bien merece un reconocimiento patrimonial. Aunque la forma de pervivencia y continuidad de este tipo de producciones está relacionada con la elevación de los precios de las uvas de esos viñedos singulares, por su valor en las variedades, su escasa producción y su interrelación con la cultura local.

Si las uvas de los reducidos viñedos centenarios no se valoran y se pagan adecuadamente, sus propietarios buscarán formas más rentables de producción y, aunque el vino de *talha* continúe habrá perdido su base esencial, que es el viñedo. La comarca exageradamente ocupada por nuevas plantaciones, con un paisaje modificado en pocos años, precisa de un reconocimiento que sirva de protección a los escasos reductos de la cultura tradicional del vino, que produce unos vinos extraordinarios muy poco conocidos en Portugal.

BIBLIOGRAFÍA

- CARVALHO, G. (2017): *Reguengos de Monsaraz: a vinha e o vino / Reguengos de Monsaraz: a vinha e o vino*. Lisboa, Lisboa.
- CONTRERAS VILLASEÑOR, M. y L. V. ELÍAS PASTOR (2012), *La Cultura de la Vid en Bolivia una propuesta de turismo del vino y del singani*. Ideas Positivas. Tarija, Bolivia.
- FERREIRA LAPA, J. I. (1874): *Tecnología rural ou Artes Chímicas, Agrícolas e Florestaes*. Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias. Consultado en <https://books.google.es/books?id=OXKzR06ahxYC&pg=PP11&dq=ferreira+lapa,+joao+ignacio+tecnologia+rural&hl=pt-PT&sa=X&ved=0ahUKEwiqvpfRoNDbAhVF6xQKHSmiAvoQ6AEIKDAA#v=onepage&q=ferreira%20lapa%2C%20joao%20ignacio%20tecnologia%20rural&f=false>.
- KOOHAFKAN, P. y M. A. Altieri (2011): *Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial. Un Legado para el Futuro*. Roma, FAO.
- LUCAS DO O, D. (s.f.). Vila de Frades. Capital do Vinho de Talha. Sintra, Colares editora.

LA DISTINTIVIDAD DE ALGUNOS TIPOS DE FUENTES DOCUMENTALES: DIACRONÍA Y «DISCURSO PREETNOGRÁFICO» (SS. XVI–XVIII)

THE DISTINCTIVENESS OF SOME TYPES DOCUMENTARY SOURCES: DIACHRONY AND PRE-ETHNOGRAPHIC DISCOURSE (16 TH–18 CENTURIES)

Javier Marcos Arévalo

Universidad de Extremadura

RESUMEN

El texto plantea una lectura etnográfica de las fuentes. Es decir, la conveniencia de conocer y explorar cierto tipo de documentación, tanto de carácter general como específico o local, de interés para la conformación de lo que denomino período preetnográfico (ss. XVI–XVIII). No afirmo con ello, sin embargo, que exista una línea de continuidad entre lo preetnográfico y lo etnográfico; y mucho menos la intencionalidad o el propósito etnográfico. Sostengo que en las fuentes de las que trato, que contienen información y datos sobre lo que hoy llamaríamos, con ciertas cautelas, «cultura tradicional y/o popular», descubrimos documentación de diverso valor que a veces sorprende por su riqueza de detalles en la descripción de costumbres, usos, prácticas y formas de vida. Describo y reflexiono sobre algunas de ellas, eclesiásticas y civiles; manuscritas y editadas.

PALABRAS CLAVE: Fuentes, fuentes preetnográficas, historia eclesiástica, episcopologios, constituciones sinodales, consuetas, devociones y libros de milagros, crónicas, relaciones, libros de tesoro.

ABSTRACT

The text proposes an ethnographic reading of the sources. That is, the convenience of knowing and exploring a certain type of documentation, both general and specific or local, of interest for the conformation of what I call a pre-ethnographic period (16 th–18 centuries). However, I do not affirm that there is a line of continuity between the pre-

ethnographic and the ethnographic, much less intentionality or ethnographic. I contend that in the sources I deal with, which contain information and data about what we would call today, with some caution, «traditional and/or popular cultura», we discover documentation of diverse value that sometimes surprises by its richness of details in the description of customs, uses, practices and ways of life. I describe and reflect on some of them, ecclesiastical and civil; manuscripts and edited.

KEY WORDS: Sources, pre-ethnographic sources, ecclesiastical history, episcopologies, synodal constitutions, consueta, devotions and book of miracles, chronicles, relationships, treasure books.

Parto de la idea de que el conocimiento del pasado próximo y las transformaciones habidas en el tiempo permiten una visión autorizada que ayuda al establecimiento de las tradiciones antropológicas, nacionales y regionales. De tal manera considero útil conocer la *historización* por la que transita cada disciplina hasta convertirse en una materia científica. Porque la historia ayuda a explicar el presente, dado que se interesa por el estudio de los cambios que tienen lugar en el sistema (contexto). La historia es parte de la cultura y la cultura siempre tiene un referente temporal, si bien es más que aquélla, porque si las culturas se originan y desarrollan en el tiempo, teniendo un anclaje en el pasado, también comparten una mirada tendida al presente transformador y al futuro por hacer. El funcionalismo y el estructuralismo, métodos que privilegian los enfoques sincrónicos, introducen la eliminación de la historicidad primando las nociones de función y estructura. Pero el funcionalismo y el estructuralismo se revistieron de *ahistoricidad* porque su objetivo de estudio básico fueron los pueblos no históricos; o, mejor dicho, sin historia escrita. Hoy, sin embargo, se tiende a combinar los saussurianos conceptos diacrónicos (histórico-temporales) con los sincrónicos (etnográficos). Y la dicotomía diacronía/sincronía o el supuesto divorcio entre historia y antropología no se muestran como enfoques excluyentes sino complementarios. Nuestra sociedad, a diferencia de la ágrafas, es una sociedad con historia escrita. El conocimiento del pasado de una sociedad facilita su comprensión presente, porque la historia no es solo una sucesión de cambios, sino también un proceso o desarrollo. En una sociedad histórica el pasado está contenido en el presente. La sociedad extremeña es una sociedad con historia escrita, que es importante para el conocimiento de determinados aspectos de la cultura. En este caso, circunscribo el texto a la descripción y análisis de algunos tipos de «fuentes preetnográficas» que contribuyen a la formación del mito de la tradición popular a partir de una exposición selectiva de creencias, prácticas y conductas. Ahora bien, si creo necesario conocer las fuentes de diversa naturaleza y las formas de registro «etnográfico» antes de existir la intencionalidad etnográfica y la antropología con esta-

tus científico, conviene igualmente ser prudente y no valorarlas desde una percepción presentista, así como caracterizar críticamente el discurso de lo «preetnográfico» en relación con la descripción de ciertos usos y costumbres. Aunque con fallas y saltos de acontecimientos y datos culturales sobre Extremadura y los extremeños, en las fuentes que me sirven de referencia se da una cierta continuidad o secuencia temporal entre lo preetnográfico y la categoría que hoy reconocemos como etnográfica. No solo se trata de una sucesión histórica, sino también de un tratamiento que va recogiendo indicios o señales que culminan en los estudios de etnografía y folklore del siglo XIX. Ahora bien, en el discurrir de lo prefolklórico a lo etnográfico se producen, según los periodos, saltos, variedad de concepciones, sensibilidades y tratamientos diferentes de los materiales. De manera que existe una *continuidad temporal* y una *discontinuidad conceptual*.

Aun cuando en el extenso marco temporal que abordo (siglos XVI-XVIII), con las reservas lógicas, adopto una concepción «generosa», amplia y poco restrictiva, reconozco como fuentes e informes institucionales «preetnográficos» algunos tipos de textos y documentos que comprenden información respecto a las costumbres y las tradiciones, y describen modos de vivir antes de existir la intencionalidad y el «discurso» sobre la diferencialidad etnográfica o la percepción diferencial de la cultura. Parto para ello de mi conocimiento de fuentes específicas de la jurisdicción eclesiástica y civil referidas a Extremadura; cuyo valor y contenido, como probables «precedentes» lejanos, pueden ser extrapolable en general, con las peculiaridades y matices que correspondan en cada caso, a otros contextos espaciales y territoriales del Estado. El valor de las fuentes, como discursos o relatos «preetnográficos», deriva de que asumen, de diferente manera y en diverso grado, la descripción de un grupo social, en este caso los extremeños, cuya diferenciación a veces explican/justifican a partir de ciertos rasgos culturales. Cada documento, en su contexto, tiene intenciones diversas. Lo que en absoluto presupone que sus autores tuvieran conciencia de que lo que hacían era etnografía o preetnografía. De hecho, no todas las fuentes por el mero hecho de transmitir información son «discursos» preetnográficos. Porque se deben dar unos criterios básicos, entre otros la voluntad o intención de descripción de la sociedad –los extremeños– como colectivo. Los materiales sobre Libros de Tesoros, por ejemplo, entran en la categoría de fuentes –datos enumerativos, etc.–, pero no así en un conjetural «discurso preetnográfico». Porque no todos los materiales historiográficos son iguales: la variedad de su modalidad, el grado de etnocentrismo, etc., viene dado por el tipo de documentación, la finalidad, las instancias que las solicitan, etc. En suma, las fuentes preetnográficas de que voy a tratar son ajenas en general a los siguientes criterios teórico-metodológicos que sí posee el texto etnográfico: 1.-*El contenido* (se corresponde con la concepción antropológica de la cultura y con la voluntad consciente de omitir los etnocentrismos). 2.-*La sensibilidad* (descripciones realistas, recogidas directamente, descripciones de hechos, basadas en

fuentes, con cierto sentido de la objetividad, etc.). Y 3.-*El tratamiento*: el que actualmente reconocemos como descripciones etnográficas. Y aunque tras algunas fuentes manejadas en el período acotado existe una cierta experiencia sociológica directa con entrevistas y otras técnicas de observación y recolección *in situ* (interrogatorios, informes, etc.), en primer lugar, falta el Trabajo de Campo antropológico como criterio metodológico. Lo que sí se halla en la heterogénea documentación «prefolklorica» y en algunos textos (fuentes manuscritas e impresas, ss. XVI-XVIII) son diversas modalidades de tratamiento de la información dependiendo de los motivos, los fines, el público o las instancias a quienes se dirigen, las instituciones para quienes se realizan, etc. Las hay con intencionalidad regularizadora, normas religiosas y eclesiásticas que prescriben para el futuro (las constituciones sinodales...), políticas (relaciones, crónicas...), económicas y jurídicas (interrogatorios de reales audiencias...), fiscales y para conocer las realidades concretas (diccionarios geográficos, catastros...), las que tienen que ver con proporcionar prestigio a determinadas poblaciones (historias locales...), para elogiar o ensalzar a determinados personajes (diarios y jornadas de reales proclamaciones...), para lectores curiosos y que hablan de la sociedad observada en sí mismo (relatos de viajeros...), etc. En esta ocasión, a partir de mi experiencia investigadora con fuentes «extremeñas» (espontáneas, paraoficiales e institucionales), voy a poner el foco de la atención en el tipo de información que presentan las historias eclesiásticas (episcopologios, constituciones sinodales, obras sobre devociones y libros de milagros), crónicas (la/el consueta), relaciones, reales proclamaciones y diarios de públicos regocijos; así como en los libros de tesoro. En definitiva, una documentación diacrónica que reconocemos, porque documenta tradiciones, como «fuente de la etnografía» o al menos del período temporal previo a su conformación. El paso de una categoría no científica a otra positiva se produce en España durante el XIX a través del movimiento de las Sociedades de Folk-lore. Es decir, la secuencia temporal discurre entre las especulaciones eruditas y las *miradas eclesiocéntricas* de las costumbres, a modo de *correctio rusticorum* (ss. XVI-XVII), y la experimentación directa que suponen los informes que se redactan, en el marco de la mentalidad preestadística acerca de la realidad, hechos con información obtenida sobre el terreno mediante encuestas, directas y a distancia (s. XVIII). En este siglo los cuestionarios, que controlados oficialmente se traducen en informes, se convierten en práctica habitual cronológicamente anterior a la etnografía, acercándose sus relatos, en algunos casos, a la sensibilidad que hoy diríamos etnográfica. La voluntad de descripción etnográfica, no obstante, solo se alcanzará con el desarrollo de las ciencias naturales y la recepción del positivismo y el darwinismo social, mediante planteamientos más empíricos sobre la realidad social y a través de los primeros intentos de cientifismo y sistematización (primeros planteamientos metodológicos, observación y recogida direc-

ta de los materiales, fidelidad en su transcripción, cierto grado de identificación de los informantes, comprobación y comparación de los datos concretos, etc.).

Una fuente para el período abarcado (ss. XVI-XVIII) son las obras, impresas y manuscritas, donde se describen o esquematizan prácticas y usos no solo referidos a la vida religiosa y eclesiástica, sino también de las esferas social, cultural, económica, demográfica, etc. Dada su heterogeneidad, la agrupación y el tratamiento entraña cierta dificultad. Para un más fácil manejo, y sin pretensión de agotar toda la gama de posibilidades y géneros, a partir de mi experiencia extremeña ensayo la siguiente clasificación, siguiendo el orden que establecí en mi obra *La construcción de la antropología social extremeña. (Cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)* (1995), por si pudiera ser de alguna utilidad para otros contextos espaciales. Descriptivamente doy cuenta de los contenidos de que tratan y de los temas que comprenden. Para ello selecciono varios textos sobre historia eclesiástica (teatros eclesiásticos y episcopologios), constituciones sinodales; obras sobre devociones y libros de milagros; crónicas: la consuetud de la catedral Badajoz; relaciones, reales proclamaciones y diario de los públicos regocijos, y libros de tesoros.

1. HISTORIA ECLESIASTICA

Teniendo como referente Extremadura incluyo aquí, a modo de ejemplo, episcopologios, historias eclesiásticas de las diócesis, así como varios anales de los obispados. *El teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas, y catedrales de los reynos de las dos Castillas. Vida de sus arzobispos, y obispos, y cosas memorables de sus sedes* (1647), del cronista de los reinos de Castilla Gil González Dávila, recoge la historia eclesiástica de la ciudad de Badajoz (1618), Coria (1647) y Plasencia (1647). Tras breves descripciones de las ciudades y obispados, que suele tomar de autores anteriores, muestra listas de prelados y facilita testimonios sobre devociones importantes en los obispados (Nuestra Señora de Guadalupe, la Santa Cruz de Casar de Palomero, Bótoa, Nuestra Señora de Arageme, Cristo de Calzadilla...). No faltan, tampoco, los Flos Sanctorum. Y siguiendo al cronista Rodrigo Dosma aborda el obispado de Badajoz y trata sobre la morfología y el urbanismo de la ciudad, sus aldeas, la economía, las ermitas y templos, los hospitales, conventos (San Cristóbal, Santa Engracia, Santa María de Bótova, San Miguel, Santa Marina, San Lázaro, San Roque, los Mártires...); acerca de las fuentes y los montes que posee el obispado, etc.

Los episcopologios, vida, obra e historia de los mitrados, son una fuente notable para el conocimiento de la realidad religiosa y social. Durante el período acotado (s. XVI-XVIII) contamos, en este género, con varias obras de interés. Un extraordinario traba-

jo historiográfico es la *Historia eclesiástica de la ciudad y Obispado de Badajoz* (Circa, 1654-1664), del canónigo, historiador local Juan Solano de Figueroa y Altamirano. En ella recoge su autor información sobre la jurisdicción de la diócesis, el territorio, la topografía, las relaciones con Portugal, y, de particular interés son los datos que presenta sobre las ermitas, las devociones, fundaciones de órdenes y conventos en la región, la celebración de sínodos, acerca de las cofradías y hermandades, etc. Solano concibe la obra a partir de los obispos... «[...] No escribo por Anales, porque no he hallado material para cada año de por sí [...]». Utiliza los documentos del archivo de la catedral de Badajoz, y para los tiempos más próximos a su vida otros de primera mano. Justifica su obra con la siguiente argumentación: «[...] Vi que los autores modernos van atrapados a desvanecer la antigüedad de esta Yglesia [...] Y me persuadí, con dolor, a que el amor de la Patria suele atropellar la pluma, y aun el discurso [...]». La historia de Solano es una fuente sugerente para el conocimiento del estado material y moral del obispado y de la «raya» con Portugal. Describe una situación deplorable, en la que las guerras, la despoblación y la falta de recursos económicos originaron desmoralización general. Y se detiene en el culto y los rituales públicos en torno a las imágenes de la virgen de Bótoa, describiéndonos las salidas -idas- fuera de su templo, a la catedral pacense en tiempos de sequía. Transmite información sobre la imagen de la virgen de Soterraño (Barcarrota), sugiriendo su origen, como otra de las imágenes enterradas durante la invasión «mora» y encontrada tras su expulsión por los cristianos. Asimismo, incluye datos sobre la fundación de las hermandades, información sobre las fiestas del Corpus, etc.

A finales del XVIII un autor anónimo escribe la *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz (Continuación de la escrita por Solano de Figueroa)*. En este caso nos encontramos ante una obra crítica en la que incluso se citan las fuentes bibliográficas. Comprende siglo y medio de los anales eclesiásticos de Badajoz ciudad (1627-1779). Y narra los acontecimientos religiosos y civiles, las fiestas reales, las rogativas por falta de lluvia (*Ad petendam pluviam*), deteniéndose en el valor simbólico que para los pacenses representa la imagen de la virgen de la Soledad. Las fuentes en las que basa la información son los trabajos de cronistas anteriores, el archivo de la catedral y su propia observación y experiencia. Y siguiendo la obra de sus antecesores en la dignidad aborda descriptivamente otros temas locales tales como el ceremonial que se ejecuta en las entradas de los obispos en la ciudad (repique general de campanas, encendido de luminarias, música de chirimías, lanzamiento de cohetes, etc.); el recibimiento que se les hace a la puerta del convento de San Gabriel y después en la puerta de la catedral; las ceremonias que se escenifican en sus defunciones y entierros; las epidemias, pestes y rogativas públicas; y describe el Corpus y su Octava. Igualmente informa sobre la despoblación del territorio, las rentas eclesiásticas, las constantes guerras con Portugal, sobre los conflictos protocolarios, de orden y jerarquías. Un elemento que trata con

especial atención el anónimo son las campanas, símbolo cristiano cuya importancia la da su propia consagración y el hecho de que se las designe con nombres. Recoge la reglamentación sobre el tañer de campanas, la regulación de los toques, tanto religiosos (agonía, defunciones, ánimas, fiestas...), como civiles (tempestad, guerras, arrebato, partos...). Cada cosa o cada día señalado tenía sus específicos toques, según la clase y la festividad, en invierno y en verano.

Un apartado que llama la atención de los obispos es el de la particularidad de esta tierra y sus gentes, derivada de su propia historia y del hecho fronterizo. En la *raya* se genera una *cultura de sospecha*, de desconfianza mutua entre las partes. Los celos, provocados por siglos de enfrentamiento, provocan que naciones vecinas estén más de espalda que de frente. Debido a tales circunstancias se origina, al decir de los preladados, una relajación de las costumbres, lo que justifica parcialmente la convocatoria de Sínodos. Con ellos se pretendía reformar los vicios ocasionados a partir de la situación estructural habida durante estos siglos en el área «(...) porque con la guerra tan dilatada se había relajado mucho la ciudad y el país (...)». Desde finales del siglo XVII y en el XVIII la información que refleja es más abundante y cualitativa. Recoge testimonios sobre los tiempos de sequía, y de «mucha agua», tormentas de relámpagos, rayos y centellas y otros fenómenos climatológicos producidos por factores naturales. Informa, además, que en tiempos de pestes San Roque y San Sebastián eran sacados en procesión; sobre las corridas de toros; las rogativas por buenos sucesos de guerras; las fiestas celebradas en honor de los nacimientos de príncipes, de los períodos de embarazo de las reinas, etc. Durante los tiempos de sequía se celebraban rogativas a Nuestra Señora de Bótoa, cuya imagen se trasladaba de su ermita en el campo al altar mayor de la catedral, donde el cabildo y la ciudad celebraban novenarios y misas. En las ocasiones que continuaba la «pertinaz seca» se trasladaban las imágenes de Bótoa, la de la virgen de la Soledad y San José, como copatronos de la ciudad, a la iglesia catedral, donde se encontraba la venerada imagen del Cristo del Claustro, la que se reservaba para las circunstancias más dramáticas.

2. CONSTITUCIONES SINODALES

Sin duda los sínodos son una fuente importante para el estudio de la «etnografía histórica». La documentación sinodal se mueve más cerca de la realidad que otros textos y creaciones de la época. El interés de los sínodos no se ciñe a la vida religiosa, sino que afecta igualmente a los ámbitos de la economía, la cultura, la demografía, la sociología, la geografía, etc. El obispado redactaba una especie de *cuestionario*, lo enviaba a los sacerdotes, y con sus contestaciones y el resultado de las visitas que giraba a la diócesis se elaboraban las constituciones sinodales. Sus contenidos emanaban de una

observación *de visu* y de la información que se obtenía de *informantes ¿privilegiados?* Por ello, a través de las Constituciones Sinodales podemos sumergirnos en los usos y costumbres de los grupos de edad, según el sexo, en diferentes épocas litúrgicas (calendario). La interpretación que dan a las costumbres es *eclesiocéntrica*, si bien aportan un importante caudal de información que hoy pudiéramos reconocer como de cierto «valor etnográfico». Los clérigos recopilan, más que las costumbres en general, los usos heterodoxos *para corregirlos, no para estudiarlos, sino para extirparlos*. De manera que el índice de «supersticiones», actitudes y prácticas consideradas irregulares desde la perspectiva oficial que representan las constituciones sinodales, hay que enmarcarlo en una fase preetnográfica (Jones 1969).

Las constituciones sinodales tienden a combatir el relajamiento de las costumbres religiosas y sociales, pretenden extender la doctrina cristiana, pero también conocer el estado material y económico de las respectivas diócesis. Se trata de una serie de decretos resultado de una visita del obispo a su jurisdicción. En alguna medida pueden tenerse como un modo de *correctio rusticorum*. Reglamentan la vida religiosa, moral, social, familiar...; sobre el trabajo y las fiestas, los oficios, las diversiones, sobre hechiceros, sabios, agoreros; acerca de las campanas, los trajes, los alimentos proscritos y prescritos según las fechas del año, etc. Los sínodos desarrollan un cuerpo de doctrina y de normativa moral, que con la reforma tridentina producirá un mayor reglamentismo. Y el tono, a partir de entonces, sube contra ciertos comportamientos, actitudes y prácticas a fin de suprimir los entendidos desde la óptica eclesial como abusos y desviaciones. Se actúa en las esferas social, cultural, económica, familiar y, en definitiva, sobre el cuerpo de los valores y las creencias (Marcos Martín 1989). Pero los sínodos postridentinos son, además, unas notables piezas jurídicas, que proponen soluciones y la renovación de las costumbres. Así, se convierten en aparatos legales en orden a la cristianización y ortodoxia oficial. Toda la vida diocesana, y no solo la religiosa, aparece retratada en las páginas de sus constituciones. De tal suerte, el sínodo se presenta como un instrumento en manos del obispo destinado a cambiar las condiciones sociales y la organización de la iglesia en los tiempos de la contrarreforma. Porque abordan aspectos jurídicos, litúrgicos, pastorales, disciplinares, pero también sociales y económicos. De manera que los sínodos se hacen eco del estado religioso de sus tiempos e informan de la vida civil. Sus disposiciones revelan el estado socioeconómico de la época y dictaminan sobre costumbres hoy desaparecidas:

[...] Que no baylen las missas nuevas ni en bodas -los clérigos-; ni digan cantares; ni representen farsas no siendo en las yglesias en los casos permitidos como en la pascua de resurrección o navidad o Corpus Christi [...].

[...] Hemos y tenemos por costumbre reproducida por costumbre reprobada lo que en algunas partes de este obispado se usa en los enterramientos de los muertos que es los que lloran darse puñadas en las frentes y rostros [...] (Bobadilla 1571).

En 1583 se celebra en Badajoz un sínodo que tiene la particularidad de recoger posteriormente en sus Constituciones la situación en la diócesis de la minoría étnica de los moriscos. En su contenido se trata del proceso de integración-desintegración y asimilación de los grupos procedentes de Granada.

Los sínodos censuran costumbres y extravíos del clero; atacan comportamientos «supersticiosos», la hechicería, prohíben las plañideras en los funerales, reglamentan sobre sortilegos, magos y adivinaciones por medio de las rayas de la mano -la tierra, el agua, el aire, el fuego-, sobre ensalmadores y encantadores, etc. (Carvajal: Tit. L-LI-LII, 1606). Y entre los *saludadores* distingue los que tienen *gracia* para curar mordeduras de perro y los que, supuestamente, echan los demonios de los cuerpos (Carvajal: Tit. LII, Constit. III-IV...). También reducen el número de fiestas, prohíben las corridas de toros, sin demasiada fortuna, por cierto, según consta de las constantes prohibiciones a lo largo de varios siglos. Y reglamentan sobre representaciones, autos, juegos, espectáculos públicos, etc. El Sínodo celebrado por el obispo Pedro Carvajal confirma, en líneas generales, lo aprobado en Trento. Interés especial tienen ahora las cuestiones económicas de la diócesis. Igualmente se hace hincapié en todo lo que atañe a la alimentación según los períodos litúrgicos y sus contenidos religioso-culturales. En las diversas las épocas del año se regula lo que es lícito y se establece qué alimentos y productos tienen tabuizado su consumo:

[...] Y absteniéndose en este obispado de comer carne, grossura y huevos; y no de comer cosas de leche, atlento, que hay costumbre de comerlas (...) Y que las collaciones que se dan en algunas partes a los disciplinantes el jueves santo se den de manera que sean antes que entre el día de Viernes Santo, para que no se quebrante el ayuno [...] (Carvajal, 1606).

Un apartado que suelen tratar las constituciones sinodales es el de las fiestas, los bailes, las romerías, las danzas y los toros. El Título LVIII, constitución I, de las de Coria de 1606, expresa:

[...] Que no pueden correr toros en días de fiestas de guardar, por precepto de la iglesia, o por voto, y obligación particular de los lugares conforme al motu propio de Gregorio XIII [...] Lo que havemos entendido se hace en algunos lugares por la justicia y alcaldes, que es dar pregones de que no se corran los dichos toros quando están ya encerrados para correrse en los días dichos, y se quiten las prevenciones para ello, y disimulando que se corren, hacen processos luego contra los que los corrieron [...].

Un texto claro del intento expreso por reformar y racionalizar las costumbres, desde la institución eclesiástica, son las constituciones sinodales de Francisco Roys Mendoza:

[...] La variedad de costumbres, de ceremonias, de derechos y otros abusos que en la provincia ha introducido la guerra [...] Y reprobamos y condenamos S. S.A. todas las corruptelas, y abusos que se han introducido, algunos de más tiempo, y otros después que comenzó la guerra [...] (Roys Mendoza 1673).

Las visitas episcopales son unas *vistas de ojo* en las que los prelados procuran enterarse de los procedimientos de sus súbditos, del régimen de sus iglesias, y de los usos y abusos de sus pueblos:

[...] Y oyó –el Sr. Obispo– a diferentes personas, todas fidedignas, lo relaxada que avía dexado la guerra de Portugal toda la provincia, el olvido con que en ella se vivía de las leyes eclesiásticas, y los abusos que avía introducido en los pueblos la inundación de tantas naciones varias [...] Y sucesos particulares que ha habido en esta provincia de treinta años a esta parte se han ocasionado grandes mudancas en ella e introducidos muchos abusos [...] Examinen si en los tales lugares ay algunos supersticiosos, hechiceros, blasfemos, descomulgados, suspensos, irregulares, cismáticos, apóstatas, amancebados, casados dos veces, incestuosos, clandestinos, usurarios, simoniacos, y otros delitos y pecados [...] (Roys Mendoza 1673).

De semejante naturaleza de las Constituciones son las *Visitas Pastorales* y las *Visitas Ad Limina*, documentos jurídicos y económicos referidos asimismo a las diócesis. Los libros de *Visitas Pastorales* contienen valiosa información sobre fiestas y romerías, hermandades, devociones y piedades, etc. Desde la perspectiva que adopto, otra fuente documental complementaria son los *Informes a los provinciales y generales de la Compañía de Jesús*¹. Comprenden descripciones exhaustivas de las ciudades y aspectos sociales y políticos de las poblaciones en las que la compañía tuvo casa. Son informes más completos que los de los obispos, por ser su naturaleza privada, y no pasar censura².

3. OBRAS SOBRE DEVOCIONES Y LIBROS DE MILAGROS

En todas las obras que he leído y consultado se subraya la supuesta elección de la imagen, reproducida en la leyenda, por tal o cual comunidad como un hecho singular. Los autores de este tipo de relatos, durante la fase temporal delimitada, son religiosos,

1 *Archivum Societatis Iesu* (Roma).

2 De Extremadura existen las de Badajoz, Fregenal de la Sierra, Plasencia, Coria, Llerena, Almendralejo, etc.

gentes vinculadas al culto de las devociones que historian, a las poblaciones donde se encuentran, perteneciendo en ocasiones a sus hermandades. En consecuencia, una primera característica es la visión interior que transmiten en sus textos. Estos libros y documentos tenían por objeto dejar por escrito lo que, frecuentemente, se transmitía de boca en boca; pretendían divulgar el culto a la devoción y extender el conocimiento acerca de sus benefactoras virtudes. Se destinaban a los peregrinos y romeros y a excitar los corazones de los naturales (San F. Joseph 1751). Hay quienes escriben, igualmente, por desterrar equívocos (Boxoyo 1784). El recurso explicativo remite a lo mitológico, al mundo legendario. Y muchos autores plagian o repiten lo que los primeros fijaron por escrito; si bien, con el tiempo las primeras o más antiguas versiones de las leyendas se enriquecen con nuevas aportaciones. De tal suerte que los hechos históricos se confunden en un proceso consciente con los de carácter legendario o fantástico. Recurso que utilizan miembros de la cultura oficial para penetrar en las capas populares y hacer más atractivo el mensaje.

Hay obras que ayudan a conocer el nacimiento de la devoción (F. Barrantes Maldonado 1617). Otra característica de este tipo de documentación es el esfuerzo que sus autores realizan en demostrar, como sea, los remotos orígenes y la antigüedad de las devociones. Un problema sin resolver es el del nacimiento de las leyendas devocionales y su fijación por escrito ¿Se escriben primero y se divulgan oralmente después? O ¿a la inversa? (Velasco Maíllo 1989). En el caso de la imagen de la virgen de Guadalupe, patrona de Extremadura, parece que los códices de los siglos xv y xvi recogen lo que ya en aquellos tiempos era tradición oral.

Otra característica que muestran las imágenes, desde los primeros momentos de su hallazgo o aparición, es la *especialización*, que se modifica en el transcurrir del tiempo. Por ejemplo, la virgen de Guadalupe durante la Baja Edad Media se consideraba una imagen redentora de cautivos, como puso de manifiesto González Medina (1989) en un estudio elaborado a partir de los *Libros de Milagros*. Son éstos una fuente para la reconstrucción de la memoria histórica de las devociones populares. En ellos se constatan ya los mecanismos diferenciadores, de identidad o de elección de la comunidad estando a caballo entre la historia y la leyenda (Tejada Vizuete 1988 y 1989). Algunos autores, por otra parte, se apoyan en supuestas etimologías para crear/recrear parte de la leyenda. Es el caso, en Extremadura, de las vírgenes de Soterraño -Barcarrota-, Arageme -Coria-, Piedra Escrita -Campanario-, e incluso Guadalupe. Otros, en cambio, recogen versiones diferentes o diversas leyendas (Mateos Reyes y Domínguez de Tovar 1770).

Entre las imágenes que en Extremadura generan más documentación y aparato bibliográfico en los siglos xvi, xvii y xviii, se encuentran las de Guadalupe, el Cristo de Zalamea, Piedra Escrita, la virgen de la Montaña, etc. En el Archivo del Real Monasterio

de Guadalupe se conservan cinco códices originales de los siglos xv y xvi, en los que se reproduce el mismo esquema-modelo legendario de la «morenita» extremeña (Díaz Tena 2017). Las leyendas reflejadas en la bibliografía que se produce durante los siglos xvi al xviii repiten los datos principales y añaden nuevos elementos (Talavera 1597; Malagón 1672; San Joseph 1743). Al parecer, el primer autor que puso nombre al pastor fue Fray Diego de Écija. «[...] Fue llamado este pastor don Gil de Santa María, como parece en un privilegio del rey Don Alonso el Onzeno [...]», probablemente inspirado en los códices medievales. Dos siglos después, en 1743, Fray Francisco de San Joseph le da el nombre de Gil Cordero, identificándolo plenamente con Gil de Santa María. Es factible, en el terreno de las especulaciones, que los monjes jerónimos llegados al monasterio en 1389 oyeran la leyenda primitiva de la tradición oral y la escribieran por primera vez hacia finales del siglo xiv o a principios del xv. Los libros de milagros de los siglos xv y xvi, nueve en total, contienen los favores de la virgen y la fundación e invención de la santa casa.

4. CRÓNICAS. LA CONSUETA Y EL LIBRO DE NOTICIAS

Me detengo ahora en dos manuscritos paradigmáticos en los que se relacionan y describen los hechos observados por varios cronistas a lo largo del siglo xviii referidos a la ciudad de Badajoz. *El Libro de costumbres de esta Santa Iglesia Catedral*, la Consueta, de Francisco Matheos Moreno (1723-1795), reúne las normas por las que se rige la vida de la catedral y su relación con los acontecimientos y celebraciones de la ciudad. El canónigo de la Seo recoge, como testigo presencial y auricular, la mayoría de los hechos que narra, el vivir cotidiano y festivo de la ciudad en su doble dimensión, sacra y profana. Describe los hechos, pero también reflexiona sobre ellos, los analiza y somete a crítica. Detalla el protocolo y ceremonial establecido en las fiestas oficiales organizadas por el Cabildo de la ciudad y fiestas de toros a las que asistía junto al concejo. Informa de su organización, de los oficios que intervenían en los trabajos preparatorios (colocación de troneras, tablados, gradas, exorno...); de los cargos que asistían y de los lugares que ocupaban según su rango y estatus.

El consuetas, libro de las costumbres de las iglesias catedrales, en el caso de la de Badajoz fue encargado oficialmente a Matheos Moreno por el Cabildo catedralicio en 1786. Ahora bien, su autor es deudor de otros anteriores que dejaron escrita una parte importante de la obra desde principios del xvii. Consta el manuscrito de dos partes: trata la primera del *ceremonial*, es decir de las normas, costumbres, obligaciones del Cabildo y sus dependientes, de la catedral y de sus individuos y dignidades. En ella recoge su autor la reglamentación acerca del protocolo de la iglesia catedral y de la ciudad, noticias sobre las costumbres sociales, económicas, religiosas, festivas y morales de los habitantes de Badajoz. Plasma el ceremonial de los entierros y las honras fúnebres, las normativas

sobre los toques de campana, acerca de los tipos de rogativas que hizo la ciudad durante los siglos XVII y XVIII, sobre las devociones populares y las celebraciones festivas dentro y fuera del templo, las fiestas taurinas, respecto a la relación de la ciudad con la virgen de Bótoa, la escenificación en el ritual de los ajusticiamientos y los castigos públicos, el ceremonial en los nombramientos, recibimientos, nacimientos, bodas y defunciones de reyes y reinas, príncipes y personal de rango de las esferas civil, militar y religiosa. De tal manera, la primera parte trata de normas y ceremonias de uso interno de la iglesia. Pero el consueta es más que esto; en él se apuntan noticias sobre los acontecimientos, cotidianos y extraordinarios, en los que interviene el Cabildo catedral. No solo da cuenta de los hechos de su tiempo, sino que ensaya la historia de las reglamentaciones de las ceremonias remontándose a las fechas en que se establecieron o instituyeron. Porque, en líneas generales y en lo referente a las normativas, este tipo de textos seguían lo establecido de manera global en el ritual romano.

Otro manuscrito de particular interés es el titulado *Libro de noticias sacadas por D. Leonardo Hernández Tolosa*. Un manuscrito que sirve para penetrar en el cotidiano vivir de los extremeños en la segunda parte del XVIII. Tolosa, clérigo y sacristán mayor de la iglesia catedral de Badajoz, transmite una rica información, reconocible hoy como «etnográfica», por medio de las descripciones que, sobre costumbres de su época, retrata «fíelmente» en su trabajo. La lectura del texto original transporta a los acontecimientos profanos y religiosos que día a día se van sucediendo en el vivir de la ciudad. Anota todo lo que acontece a su alrededor, el latir ciudadano en sus vertientes triste y gozosa. Recoge la cotidianidad, es fiel reportero que calca lo vivo (diversiones populares, festejos, la situación económica, el quehacer ordinario de una ciudad alejada de la Corte, los tipos de alimentos, las cosechas y su relación con los fenómenos atmosféricos y con los ciclos naturales, los precios agropecuarios, el ceremonial que acontece en las ejecuciones de los reos condenados a última pena, los escarnios públicos, las rogativas que la ciudad dirige a sus particulares devociones, las corridas de toros, los toros populares: enmaromados, embolados, de máscaras, etc.). En suma, Tolosa expone la versión vivida, nunca la oficial.

El manuscrito de Tolosa da un giro espectacular a la documentación referida hasta el presente. Para el contexto espacial y temporal que estamos inicia una documentación no dependiente de la historia oficial, en la que se comienza a atender muy especialmente a la reconocida desde el presente como «cultura popular». En grueso volumen de más de 530 folios que abarca los años que van desde 1760 a 1785, presenta una auténtica crónica de la vida social, religiosa, política, militar, laboral, etc., de aquellos años. El códice es un estudio profundo y documentado en el que se alternan las pormenorizadas descripciones con el reportaje «periodístico», la crónica de la sociedad con la noticia

trivial del día. Nada escapa a la fina observación del autor, quien traslada a sus relatos todo cuanto en la vida local merece el honor de reseñar, más allá de la crónica religiosa o eclesiástica.

Un aspecto nada desdeñable de El Libro de Noticias es cuando cierra la relación de los sucesos acaecidos en el año y proporciona una visión general de la marcha de las cosechas y de los precios agrarios, convirtiéndose en verdaderos apuntes radiográficos de la economía local. Tales extractos sirven no solo para tratar de conocer los precios que regían en productos como la bellota, el trigo, la cebada, la carne, sino también, y, sobre todo, para hacernos una idea del estado sanitario en que se encontraba la población, sobre la morbilidad y sus causas, la frecuencia de las epidemias, etc. Tolosa no hace estadística, se concreta a narrar los hechos de los que es testigo. Escribe por anales, trasladando a las páginas los sucesos, según se van produciendo, sin preocupaciones de orden lógico, clasificatorio, ni preferencias temáticas. Ahora bien, la condición religiosa del autor condicionó que una de las crónicas preferidas fueran las eclesiásticas. Especial atención muestra por las rogativas contra plagas, sequías, y contra todo tipo de reveses atmosféricos y climatológicos. La información que refleja es útil para tratar de reconstruir los ceremoniales practicados en tales ocasiones. En los casos de sequía se acudía en primera instancia a la imagen de la virgen de la Soledad, patrona de Badajoz. Mayores solemnidades revestían, en cambio, los traslados a la ciudad de la virgen de Bótoa, copatrona de la localidad. A ella se acudía solo en casos especiales, de auténtica calamidad pública; implorándose su protección, asimismo, dada su ambivalencia, en los períodos de muchas lluvias, celebrándose las rogativas *ad petendam serenitatem*.

Un capítulo al que dedica atención preferencial es el de los acontecimientos pertinentes a la familia real: defunciones, enlaces matrimoniales, nacimientos de príncipes, visitas de reyes o de miembros de la familia real a Badajoz; sobre el nombramiento y cese de altos funcionarios locales y provinciales. Y, finalmente, dedica un apartado especial a las corridas de toros. La afición a los toros, muy popular en la ciudad de Badajoz, es un detalle que se infiere en Tolosa. Dejó las primeras pormenorizadas descripciones que conocemos de los festejos taurinos en la ciudad de Badajoz, apreciándose su gusto por la fiesta. Por el manuscrito sabemos que no siempre eran los cabildos eclesiástico o secular los organizadores de las corridas, también las programaban las cofradías, hospitales, hospicios, casas de la piedad, y algunos particulares.

5. RELACIONES. REALES PROCLAMACIONES Y DIARIO DE LOS PÚBLICOS REGOCIJOS

Aparte de las celebraciones comprendidas en el ciclo festivo anual, las ciudades solían *votar* fiestas en las proclamas, entronizaciones y bodas de reyes; y públicos regocijos en homenaje a sus ilustres hijos y en ocasiones extraordinarias, como la aprobación de la constitución. Los autores de las «Relaciones» suelen ser gentes relacionadas con el suceso que narran, miembros del séquito real, de la administración municipal, etc. Elevado número de folletos y publicaciones son anónimas; lo que nada debe extrañar, dado el carácter paraoficial u oficioso de este tipo de documentos. Su intención es ponderar el número de actos que se celebraron, la brillantez con que se revistieron, el número de personas que a ellos acudieron, etc. Los publicistas cuentan, por precepto, lo que ven, lo vivido, pero siempre ensalzando los aspectos más relacionados con las figuras centrales. Estas manifestaciones cívico-religiosas eran actos oficiales regularizados y controlados. La participación del pueblo, salvo excepciones, estaba dirigida. Una organización paternalista, en el marco del ayuntamiento, confeccionaba el programa de actos al margen del pueblo, que, sin embargo, servía de coro y comparsa. El ceremonial de la iglesia, por su parte, estaba regulado entre otros por *la consuetud* de la catedral, estableciendo sus capítulos 57 y 58 lo que debía hacerse en las aclamaciones de los reyes, en sus casamientos, etc. Y el capítulo 64 establecía lo que correspondía en sus visitas y recibimientos por la Ciudad. Otro tanto dispone sobre el ceremonial a guardar con respecto a la Ciudad, grandes de España, gobernadores, militares, embajadores, etc.

Las fiestas, en un contexto sociohistórico del Barroco, se estructuraban a partir de tres tipos básicos de mensajes: uno, directo, dirigido a la participación de los estamentos, gremios, y la población en general; otro que tenía por base la exaltación oficial de la monarquía, o la Constitución, en su caso; y un tercero, sobre la escenografía ambiental. Aparte los mensajes orales (comunicaciones personales, pregones...), y otros escritos (edictos, romances sobre el suceso, literarios, dibujos sobre tarjetones...), se servían de opciones de naturaleza estética y emblemática, jugando con las alegorías y metáforas. Pinturas burlescas, representaciones mitológicas –alusiones a unas supuestas relaciones de los monarcas con los astros, con la cosmología–, representaciones solares, etc., que se plasmaban en las arquitecturas efímeras (arcos, carros triunfales y otros adornos urbanos...), en montajes escenográficos (batallas navales...) y en mensajes iconográficos (pinturas, emblemas, símbolos...), creando una atmósfera recargada de subrayable pansensualismo. A todo ello coadyuvaba el exorno coyuntural, la metamorfosis urbana y la política de higiene pública establecida en estos períodos. A tal entorno ambiental hay que sumar los desfiles y paseos por las calles céntricas de las comitivas capitulares y de las representaciones de los gremios. Entre los elementos siempre presentes no falta-

ban las danzas, los conciertos, las representaciones de teatro, los toros y los banquetes servidos a las dignidades. Y entre los juegos y deportes se practicaba por los caballeros maestrantes el correr las alcancías, el tiro de pistola, dardos, cabezas y el correr sortijas. Aparte, con elementos como el fuego y el agua se construían castillos y ruedas de fuego artificial en las plazas principales. Las fuentes públicas se adornaban báquicamente, y otras, construidas al efecto con arquitectura efímera, manaban vino y leche (Gallardo de Bonilla 1729). Los actos religiosos, en cambio, se reducían al *Te Deum*, misa y alguna procesión. Y entre los caritativos ocupaban destacado lugar el arrojar monedas al pueblo, los repartimientos de panes a los pobres, el dar comida especial a los presos, y, en ocasiones, la suelta de alguno. La entrega de dotes a viudas y «doncellas de reconocida moral» era otra ceremonia habitual.

En una supuesta línea jerárquica el valor «etnográfico» de las fuentes referidas es desigual. En cuanto a su contenido de datos e información sobre manifestaciones que hoy consideramos de la «cultura popular», poseen mayor interés los textos e informes de los eruditos y cronistas eclesiásticos que los de los civiles. Entre los informes del período (siglos *xvi* a *xviii*) los hay con intención informativa y otros que pudiéramos denominar rutinarios (visitas de oficio, memorias corporativas, historias de milagros, etc.). Mayor «intención etnográfica» se aprecia en las crónicas y el consuetas. Y menor, en cambio, en las Relaciones, Festejos Reales y Libros de Tesoros. Los relatos, de valor más o menos descriptivos emanados de algunas individualidades como los de Matheos Moreno y Hernández Tolosa, contienen información, sin propósito etnográfico, que podríamos reivindicar como fuentes para el estudio diacrónico de aspectos precisos de la vida, cultura y mentalidad popular. Ahora bien, hasta finales del *xviii* no comienza a separarse con cierta nitidez lo erudito, arqueológico e histórico, de lo que desembocará en el siglo siguiente en lo que hoy reconocemos y valoramos como etnográfico.

6. LIBROS DE TESOROS

Son un género peculiar, poco conocido y menos estudiado por la Historia, los estudios de «Cultura Popular» y la literatura etnológica, tanto en su modalidad de impresos como de manuscritos en los que sin embargo subyace información sobre la mitología, las creencias, los valores y el «folklore» oral. Se trata de un material documental que ayuda al estudio y el conocimiento de la mente humana y su tendencia a lo maravilloso, mágico y sobrenatural. Su atenta consulta ofrece datos de interés, textos inéditos para el estudioso del saber popular. Entre los manuscritos originales en Extremadura hay que distinguir los que se escribieron en los siglos *xvii* y *xviii* y los del *xix*; generalmente éstos últimos son recopilaciones de aquéllos y de otros posteriores. El *libro berdadero de aberes qe quedaron los moros en la cristiandad* (Zamora y Barrón 1601) y otros de similares

características, se justifican a raíz de la precipitada huida y expulsión de los «moros» y moriscos de España. Recoge la tradición oral que en tales circunstancias debieron esconder las riquezas acumuladas durante los siglos de permanencia en el suelo patrio.

Los manuscritos y libros de los siglos XVII y XVIII son meras *listas relacionales* de tesoros escondidos, sin ningún tipo de orden ni clasificación. Reúnen materiales dispersos sin estar sometidos a sistematización alguna. Cuadernos en los que se compila información sobre supuestos tesoros escondidos, que en ocasiones trajeron a España antiguos cautivos. La historia popular de estos cuadernos es siempre la misma. Al salir de España los «moros» soterraron sus riquezas y caudales con la esperanza de recuperarlos en tiempos favorables, anotando cuidadosamente en donde quedaban ocultos. Algunos españoles cautivos se hicieron con algunos libros, y otros recogieron de viva voz los lugares donde se hallaban las fabulosas riquezas (Rodríguez Moñino 1941). Lo que se aprecia en ellos es una estrecha relación entre los lugares donde se dice que están escondidos los tesoros y la naturaleza: sierras, grutas, arroyos, cruces de caminos, fuentes, árboles, etc. En ocasiones, debido a que los supuestos lugares se encuentran encantados y habitados por seres fantásticos (Feijoo 1774), figuras antropomórficas: moros, serpientes, culebras, toros, jancanas, lamias, melusines..., algunos originales cuentan con cuadernillos complementarios sobre los conjuros y exorcismos que deben aplicarse para deshacerlos o desencantarlos.

El erudito y anticuario Vicente Maestre Calbo agrupa en dos trabajos manuscritos, *Libros de tesoros...* (1860) y *Apuntes y reflexiones sobre antiguos tesoros escondidos en Extremadura...(s/f)*, diversos cuadernillos sueltos del XVII y otros del XIX en los que se reproducen textos sobre tesoros escondidos. Se trata de documentos similares a otros en los que se recogen refranes, adivinanzas y otros materiales de la tradición oral desde hace siglos. El libro de Calbo junta manuscritos de varios autores. Frente a los del siglo XVII, presenta un intento de sistematización de la información, ordenando los datos en función de varias claves, signos y señales particulares. Es un *trabajo precientífico*, imbuido del naciente espíritu regeneracionista y prepositivista, porque, aunque no comprobó todos los datos que expone, somete a clasificación las fuentes que aborda. Los materiales contenidos en los manuscritos los presenta de manera narrativa-descriptiva. Abundan las referencias arqueológicas, geográficas, topográficas, toponímicas, etnográficas, etc. Maestre Calbo utiliza un sistema de codificación que transmite información asumida en la actualidad como «etnográfica». Su intento pivoteó entre el interés por fijar y reunir por escrito una literatura de cordel esparcida y fragmentaria, la sistematización de la información y la práctica positivista mediante las exploraciones sobre el terreno con la pretensión de desenmascarar estas fábulas y conocer lo que entrañaban de cierto. Así, recoge tradiciones sobre tesoros localizados en la frontera, en bocaminas, cerca de

yacimientos y de restos arqueológicos. Y es de la opinión que los pueblos castigados por las guerras son los que conservan mayor número de tesoros. Y con ello subraya el hecho fronterizo en Extremadura y la circunstancia histórica de ser escenario bélico durante largos siglos. Junto a ello, el autor relaciona los libros de tesoros, y sus leyendas, con la tradición romana y especialmente con la permanencia árabe en la región. Sin ingenuidad, escribe en el prólogo del manuscrito:

[...] Profunda risa excitará en algunos la lectura de este libro y creerán que me he vuelto loco y creerán apócrifos, obra de algún chusco o mal intencionado, y de ningún valor [...] Yo era de la opinión de considerar apócrifos tales libros, pero una porción de circunstancias y noticias me han convencido por mi propio de lo contrario, y que esos libros contienen un gran fondo de verdad, si bien desfigurada y exagerada por error de los copistas y hasta mala intención [...].

Su espíritu precientífico le lleva a organizar los libros que posee, según autores, y a redactar después toda suerte de índices geográficos, topográficos y según las específicas señales que identifican los lugares con tesoros, etc. Otra característica de los libros de tesoros, y los espacios donde se sitúan, es la de coincidir, en general, con zonas pobres, deprimidas, faltas de recursos sociales y económicos. En Extremadura (Hurdes, Sierra de Gata, Sierra de Jálama, Zarza la Mayor, Valverde del Fresno -la frontera-); y en España: Galicia, Andalucía, Asturias. En Portugal están extendidos por el Algarve y Alentejo, prolongación natural de la Extremadura española. Maestre, en un estilo expositivo-narrativo, clasifica los materiales estableciendo un orden en el que, a partir de los nombres de los propietarios de los cuadernillos, establece una relación de las comunidades donde se dice dónde hay tesoros, las señales identificativas, los pueblos donde se aseguran haberlos encontrado, etc. Se trata de un inventario básico en el que introduce un sistema clasificatorio. Cabría preguntarse, ¿qué fueron antes las leyendas sobre tesoros o los libros sobre estas supuestas riquezas?, ¿cómo se comunicaron de unas a otras? Aunque probablemente la respuesta sea que de la tradición oral los recogieron algunas gentes y los fijaron posteriormente por escrito, en nuestro intento expositivo tal supuesto no conduce a explicar nada. En la tradición oral son frecuentes los textos sobre tesoros, tradiciones fantásticas, reproducidas y transmitidas verbalmente, que en ocasiones se han recogido por escrito. La fantasía popular ha ubicado riquísimos tesoros en el subsuelo de castillos, torreones, al final de estrechas galerías abandonadas y entre los muros de las ruinas, cuevas, pozos, fuentes, cruces de caminos, canchales, etc. Cada pueblo tiene su tesoro particular.

Sin lugar a dudas, estrechamente vinculado a este tema está la tradición oral comprendida por el cuerpo de leyendas, canciones y coplas, tradiciones, romances, creencias y «supersticiones» populares, etc., que hablan de fabulosas riquezas escondidas. Según

la tradición oral buena parte de estos tesoros fueron ocultados por los «moros». Fábulas y consejas sobre tesoros son reproducidas, creadas y recreadas por las gentes entusiasmadas de lo misterioso, desconocido y maravilloso. En los pueblos de larga permanencia árabe, pero también en otros, en zonas fronterizas, existen abundantes referencias en la literatura popular a pasados períodos de esplendor, a pretéritos tiempos en los que los antepasados vivían en riqueza. El antropólogo franco-italiano Maurizio Catani recogió en las Hurdes ideas extensibles a toda Extremadura y posiblemente al conjunto de la Península Ibérica:

[...] Se ha ido elaborando el recuerdo de una pasada Edad de oro en la que las Hurdes habían sido un país lleno de riquezas. Arcadia feliz, a la que la codicia del exterior y los avatares de la historia habrían puesto fin. La memoria del tiempo dorado se apoya en múltiples reelaboraciones populares de hechos históricos que, naturalmente, nunca se dieron tal y como son imaginados por la gente [...] Versiones en las que la realidad ha dado paso a la leyenda y que, en definitiva, sirven como base en la que apoyarse, como en otros tiempos, el recuerdo de un pasado añorado (que nunca existió) como acicate de futuro de un presente no demasiado satisfactorio [...] El tiempo en que los antiguos pobladores de la comarca, ricos y precavidos, habían escondidos fabulosos tesoros en cuevas y pasadizos que serían hoy la herencia legítima del pueblo hurdano (1989).

Los informantes de Catani le contaron que en la antigüedad la comarca era tan rica «que los perros comían en cazuelas de oro». El discurso-recurso de los pobres frente a una realidad hostil, adversa, la necesidad crea la fábula. Los que no poseen recurren a la fabulación, a manera de demiurgos crean unos mundos imaginarios, idealizados, que funcionan como válvulas de escape de la cruda realidad. Subyace la idea de supervaloración de épocas pasadas, un tiempo remoto que mitologizado se hace coincidir con supuestas etapas de esplendor (romanos y árabes, especialmente). Frente al presente, el tiempo pasado se idealiza. Se crea así, una tradición imaginaria que se sostiene en unas supuestas épocas doradas. Una mitología popular que presenta mensajes del pasado donde la tradición, acaso, reinterpreta hechos históricos henchidos de fantasía. Hoy día los buscadores de tesoros han olvidado los libros de San Cipriano, las oraciones a San Antonio, las leyendas y tampoco se sirven de los servicios de los zahoríes ni de las gacetillas, sino de detectores de metal y otros recursos y tecnologías más avanzadas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRANTES MALDONADO, F. (1617): *Relación de la calificación, y milagros del Santo Cristo de Çalamea desde trece de septiembre del año de seiscientos y diez y seis*. Madrid, Viuda de Alonso Marin.
- BOBADILLA, F. (1571): *Constituciones sinodales y actos de Sancta Synodo del obispo de Coria*. Salamanca, Mathías Gas.
- BOXOYO, S. B. (1784): *Breve noticia del origen del Santuario de la Milagrossísima imagen que con el título de la Montaña se venera extramuros de la M. N. y leal villa de Cáceres, provincia de Extremadura*. Salamanca, Impr. Domingo Casero.
- CARVAJAL, P. (1606): *Constituciones sinodales del obispado de Coria*. Salamanca, Impr. Diego Cusío.
- CATANI, M. y L. FERNÁNDEZ GÓMEZ (Ms. 1989): *Las Hurdes o la fábula de las Batuecas*. (Informe final para la Excma Diputación Provincial de Cáceres). Cáceres.
- DÍAZ TENA, M. E. (2017). *Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo xv y primordios del xvi): Edición y breve estudio del manuscrito C-1 del archivo del Monasterio de Guadalupe*. Editora Regional de Extremadura. Mérida.
- ÉCUIA, Fr. D. (1953): *Libro de la invención de esta imagen de Guadalupe y de la erección y fundación de este monasterio; y de algunas cosas particulares y vida de algunos religiosos de él*. FET y de las JONS. Cáceres. Y Códice nº 10. Circa, 1510-1530. Archivo Monasterio de Guadalupe.
- FEIJOO, B. G. (1774): *Cartas eruditas y curiosas*, T. III, carta 2: 10-21: «De la vana y pernicioso aplicación a buscar tesoros». Madrid.
- GALLARDO DE BONILLA, F. (1729): *Descripción de la proclama que se executó en la muy noble, y leal ciudad de Badajoz, y de las fiestas con que esta celebró la elevación a el trono de su muy poderoso, y amado Rey, y señor Don Fernando VI*. Sevilla, Impr. V. de Leedael.
- GONZÁLEZ MEDINA, P. (1989): «La virgen de Guadalupe como redentora de cautivos», *La Religiosidad Popular II*. Barcelona, Antropos/Fundación Machado.
- HERNÁNDEZ TOLOSA, L. (Ms. ¿1760?): *Libro de noticias sacadas por D. Leonardo Hernández Tolosa, presbítero vezino de esta ciudad de Badajoz*.
- JONES, J. R. (1969): «El contenido de las Constituciones sinodales de 1541 del Guevara», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 21, 53-66.
- MAESTRE CALBO, V. (Ms. 1860): *Libros de tesoros antiguos enterrados, copiados, comentados, arreglados, y añadidos con noticias y notas por Dn. Vicente Calbo, vecino de Coria. Año 1860. Con noticias de algunas ruinas de grandes poblaciones romanas en la provincia de Extremadura*.
- MAESTRE CALBO, V. (Ms. s/f): *Apuntes y reflexiones sobre antiguos tesoros escondidos en Extremadura, según la tradición y las fábulas árabes*.
- MALAGÓN, I. (1672): *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos, ilustrados de algunas devotas meditaciones*. Impr. Cossío.

- MARCOS ARÉVALO, J. (2018): «El discurso de los viajeros: entre la estereotipia, el «color local» y la construcción de la exotividad», *Antropología: enfoque sociocultural. Homenaje al Dr. Luis Álvarez Munárriz*. Valencia, Tirant Lo Blanch.
- MARCOS ARÉVALO, J. (1995): *La construcción de la antropología social extremeña (Cronistas, Interrogatorios, Viajeros, Regionalistas y Etnógrafos)*. Cáceres-Madrid, Editora Regional de Extremadura/ Universidad de Extremadura.
- MARCOS ARÉVALO, J. y E. BORREGO (2006): «La religión y la religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales: iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas», *Revista de Antropología Experimental*, nº 6, pp. 20-42. Universidad de Jaén.
- MARCOS MARTÍN, A. (1989): «Religión predicada y religión vivida. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?», *La Religiosidad Popular, II*. Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, pp. 46-56.
- MATEOS REYES DOMÍNGUEZ DE TOVAR, J. (Ms. 1770): *Discurso de la peregrina, portentosa y milagrosísima imagen del Santísimo Christo del Rosario de la villa de Hornachos, y de la antigüedad, nombres, sitios y cosas notables de esta villa*. Badajoz.
- MATHEOS MORENO, F. (Ms. ¿1760-1786?): El libro de costumbres de esta Santa Iglesia catedral.
- RODRÍGUEZ MOÑINO, A. R. (1941): «Los tesoros escondidos: pelos y señales para encontrarlos según un curioso manuscrito de 1601», *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, xv, pp. 121-130.
- ROYS Y MENDOZA, F. (1673): *Constituciones sinodales promulgadas por el Ilustrísimo y Reverendísimo señor Francisco Roys Mendoza*. Madrid, Impr. J. Fernández Buendía.
- SAN JOSEPH, F. (1751). *Historia de Piedra Escrita. Breve tratado de la imagen de Nuestra Señora de Piedra Escrita (Que se venera en una ermita de Campanario de la Serena, con algunas noticias y reflexiones de su antigüedad, culto, que la de esta noble ciudad, y algunos beneficios con que la ha correspondido la Madre de Dios, por la fe, y devoción con esta imagen: hácese alguna referencia del sitio y antes de la devota ermita)*.
- SAN JOSEPH, F. (1743): *Historia Universal de la primitiva, y milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandezas de su Santa Casa, y algunos de los milagros que ha hecho en este presente siglo*. Madrid, Impr. Antonio Marín.
- SOLANO DE FIGUEROA Y ALTAMIRANO, J. (Ms.1654-1664): *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz*. (Existe edición de 2013 a cargo de Francisco Tejada Vizuete).
- TALAVERA, Fray G. (1597): *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Ángeles, milagrosa patrona de este santuario*. Toledo, Impr. Thomás Guzmán.
- TEJADA VIZUETE, F. (1989): «Apariciones y santuarios marianos en la Baja Extremadura (Fuentes documentales y bibliográficas)», *La Religiosidad Popular I*. Barcelona, pp. 308-323.
- TEJADA VIZUETE, F. (1988): «Libros de milagros. La contabilidad del misterio», *Revista Frontera*, 3, pp. 31-34.

- VELASCO MAILLO, H. (1989): «Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes. (Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local)», *La Religiosidad Popular II*. Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, pp. 401–410.
- ZAMORA O (TAVORA) Y BARRÓN, M. (Ms. 1601): Libro verdadero de los averes qe quedaron los moros en la cristiandad quando fueron despojados de ella, qe trajo el capitán Manuel Zamora y Barrón, en el qe estuvo cautivo en el imperio de Marruecos dese años, cuyo rescate se hizo por los padres de la Redenzion el año de 1601.

NOTICIA DE LA MÁS EXTRAÑA Y DESCONOCIDA FORMA DE IMPROVISACIÓN POÉTICA QUE HAY EN ESPAÑA: EL OVILLEJO

NEWS OF THE STRANGE AND UNKNOWN FORM OF POETIC IMPROVISATION IN SPAIN: THE OVILLEJO

Maximiano Trapero

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

RESUMEN

La poesía improvisada se practica en España en muy diversas regiones (Galicia, el País Vasco, Cataluña, Baleares, Región de Murcia, Andalucía, Canarias, etc.), pero en cada una de ellas con una estrofa poética y con unas formas musicales particulares y diferentes. Y vienen ahora a nuestro conocimiento dos nuevas modalidades de improvisación poética en un pueblo de Guadalajara, Brihueła: en redondillas y en ovillejos. El ovillejo es una creación poética de Cervantes, que siendo tan artificiosa y extraña a la poesía de tipo popular llama la atención se haya convertido en una de las formas de la poesía «de repente».

PALABRAS CLAVE: Poesía popular, poesía improvisada, décima, redondilla, ovillejo, Cervantes, Brihueła.

ABSTRACT

Improvised poetry is practiced in Spain and in many different regions (Galicia, the Basque Country, Catalonia, Balearic Islands, Murcia, Andalusia, Canary Islands, etc.), but in each of them with a poetic stanza and musical forms different. And now two new modalities of poetic improvisation come to our knowledge in a town in Guadalajara, Brihueła: in redondillas and in ovillejos. The ovillejo is a poetic creation of Cervantes, that being so artificial and strange to popular-type poetry draws attention has become one of the forms of poetry «suddenly».

KEY WORDS: Popular poetry, improvised poetry, décima, redondilla, ovillejo, Cervantes, Brihueła.

EL FENÓMENO DE LA POESÍA IMPROVISADA EN ESPAÑA Y EN EL MUNDO HISPÁNICO

Es tema muy poco conocido el de la improvisación poética en España, hasta el punto de que, a no ser en los ámbitos geográficos en que se practica o entre los especialistas, es necesario decir qué cosa sea, incluso confirmar que el fenómeno existe en múltiples lugares de nuestro país, pero aun son menos sabidos los distintos metros poéticos en que en esos lugares se improvisa. Hasta es posible que la misma expresión «improvisación poética» que nosotros usamos haya que singularizarla a las particulares modalidades improvisatorias que se han hecho tradicionales en cada región para que se entienda que estamos hablando de cantar versos improvisados, de hacer versos «de repente», de la controversia poética improvisada.

El fenómeno existe en el País Vasco con el nombre de *bertsolarismo*, y es quizá el de mayor pujanza e importancia sociocultural, en las Alpujarras granadinas y almerienses con el de *trovo*, al igual que en la Región de Murcia, en las Baleares con el *glosat*, en Galicia con el de *regueifa*, en algunas partes de Cataluña con el de *corrandes*, en la región del Genil con el de *cante de poetas* y en Canarias con el nombre de *punto cubano*. Otros lugares hay en España en que también quedan algunas muestras de versos improvisados, aunque su implantación tradicional y su práctica no alcanzan los niveles de los antedichos, como el *cantar a picadillo* en las montañas occidentales de Santander, el *chacarrá* en el Campo de Gibraltar, las *albaes* (pregones mañaneros) de la huerta valenciana, la *jota* improvisada en el bajo Ebro: las *cuadrillas* de Murcia y de Vélez Blanco (sobre todo en los «aguinaldos» navideños); los ranchos de ánimas de Gran Canaria, las *polcas* de Fuerteventura, el canto de *la meda* en la isla de El Hierro, etc.

El fenómeno de la poesía improvisada y cantada, como podrá suponerse, no es solo cuestión española, sino universal, aunque sea muy poco lo que conozcamos de ella fuera de nuestros ámbitos culturales más afines y próximos. Desde luego también existe en Portugal, tanto en las regiones peninsulares del norte (Trás-os-Montes) y del sur (Algarbe) como de sus islas atlánticas Azores y Madeira. Y con mucha mayor fuerza e importancia sociológica existe en todos los países de la América de habla española, como también en el nordeste y sur de Brasil, en portugués. Y por lo que respecta a la Europa del Mediterráneo, la poesía improvisada tiene una maravillosa presencia en la isla de Cerdeña, en la región de la Toscana, en Sicilia y en Calabria, en Malta, en el Líbano, en Grecia, en Creta, en Chipre y en Turquía. Como caso aparte habría que considerar el fenómeno de los *guslaris*, poetas aédicos tomados como modelos en la moderna teoría de la oralidad que siguen viviendo en alguno de los países de la antigua Yugoslavia, como Croacia, Servia, Montenegro, Albania y Kosovo. Hasta en las Islas Feroe existe el

fenómeno de la poesía improvisada, si bien en el de los dos últimos casos mencionados, el de la región subbalcánica y el de las Islas Feore, la tradición allí existente tiene más que ver con la poesía tradicional de tipo «memorial» que con la mera poesía improvisada.

Cada modalidad de poesía improvisada y cantada tiene sus propias características, se manifiesta de manera particular, con su peculiar música, la instrumentación típica de cada región folklórica, cada una tiene su función o funciones principales, los improvisadores o verseadores se visten y se manifiestan en escena de maneras diferentes, etc., y lo que es más importante desde el punto de vista literario: en cada tradición se ha consagrado un metro estrófico como modelo poético.

En España puede decirse que cada región ha elegido una estrofa de manera prioritaria. De la menor a la mayor, pueden citarse las siguientes: en dísticos octosilábicos se canta la *meda* en la isla canaria de El Hierro, con un estribillo alternante cantado por el público asistente; no conozco ninguna modalidad de poesía improvisada que se haga en tresillos, fuera del cancionero tradicional andaluz; en cuartetos populares (*abcb*) cantan la *polka* los majoreros de la isla de Fuerteventura, la *regueifa* los gallegos, las *corrandes* los catalanes y las *coplas* los cuadrilleros o aguinalderos de Murcia, siendo este el metro más común de muchas otras tradiciones locales; la quintilla (*ababa*) es la estrofa prototípica de los *trovos* de Murcia, de las Alpujarras y del *cante* de los poetas del Genil; la sextilla se usa en algunas modalidades improvisatorias de Mallorca, aunque la estrofa predilecta es allí la octavilla, formada como una redondilla doble; y la septilla (*abba:bab* ó *abab:bc*) es la forma común del *glosat* de Menorca. La estrofa mayor de la improvisación en España es la décima (la clase de décima llamada *espinela*, con el siguiente sistema de rimas: *abba:ac:cddc*), y este es el metro prototípico del *punto cubano* de Canarias. También usan la décima los *troveros* de Murcia y de las Alpujarras, pero solo en determinadas circunstancias y de manera recitada, no cantada, lo que explica su moderna introducción en esos lugares. Y en todos estos modelos poéticos improvisatorios dos características métricas son comunes: el verso octosílabo y la rima asonante, las dos «marcas» más características de la poesía popular española de todos los tiempos. No se excluye la rima consonante, pero es la asonancia la forma más extendida y común de todas estas modalidades improvisatorias. Caso aparte es el *bertsolarismo*, que por sus muy singulares características, incluida la lengua en que se practica, el vasco, tiene una muy variada y compleja versificación estrófica.

Pues la décima es también la estrofa métrica absolutamente mayoritaria de todas las modalidades de poesía improvisada de Hispanoamérica, incluso de Brasil, aunque en cada país haya una denominación específica tanto del género improvisatorio como de los poetas y músicos que lo practican: *payada* se llama en Argentina y Uruguay, *paya* en Chile, *socabón* en Perú, *piquería* y *trova paisa* en Colombia, *galerón* en la parte oriental

de Venezuela, *mejorana* en Panamá, *trova* en Puerto Rico, *punto cubano* o *punto guajiro* en Cuba, *son jarocho*, *huapango huasteco*, *huapango arribeño* o *valona* en México, según las grandes regiones del país, etc. En todos ellos la décima que se ha impuesto es la denominada *espinela*, como en Canarias, que bien se sabe que recibió ese sobrenombre por creerse que su creador o inventor fue Vicente Espinel. Hoy sabemos que esa estrofa, con exactamente las mismas características que las que escribió el poeta de Ronda, se practicó cerca de 80 años antes de que Espinel publicara sus *Diversas rimas*, en que aparecen con el nombre de *redondillas*, pero el sobrenombre de *espinelas* se ha convertido en un tópico de «cultura general» que será difícil corregir (Trapero 2015). Pues esa décima, convertida en «la reina» de la improvisación poética que se practica en Hispanoamérica, sigue fielmente basada en las dos «marcas» más características de la poesía popular española de todos los tiempos: el verso octosílabo y la rima asonante, si bien en algunos países, como Cuba, la rima consonante se ha impuesto como imprescindible en el nivel más alto del repentismo que se practica en la isla. Solo en dos países se usan dos variantes de este modelo: la *decimilla* en Puerto Rico, de versos hexasílabos, especialmente en los cánticos de Navidad, y el llamado «verso doble» en la Sierra Gorda de México (estados de Guanajuato, San Luis Potosí y Michoacán), de versos superiores al octosílabo, desde 10 a 14 sílabas, que se usa en una de las partes del *huapango arribeño*.

Este es el panorama que, a grandes rasgos, podría dibujarse desde el conocimiento más amplio que pudiera considerarse del fenómeno de la improvisación poética en España y en español, admitiendo que otras varias modalidades improvisatorias podrán quedar fuera de este cuadro, bien porque su ámbito sea estrictamente local, bien porque la noticia de su existencia no haya contado con el relator necesario para llegar a su conocimiento.

EL OVILLEJO

Pues sobre una de estas modalidades estrictamente locales y totalmente desconocidas hasta ahora queremos tratar aquí, y desde la noticia que sobre ella nos ha dado un escritor de la localidad: Jesús Caballero Barriopedro, de Brihuela, provincia de Guadalajara (Caballero Barriopedro 1996). Y lo más llamativo de ella es que la forma poética en que se sustenta se aparta totalmente de esas dos «marcas» que hemos dicho han gobernado la poesía toda de carácter popular en España: el octosílabo y la rima asonante. Hasta su nombre resulta ajeno al no entendido, requiriendo de una explicación: se llama *ovillejo* y es, sin duda, una de las más extrañas estrofas de la lírica española a la vez que de las más complejas.

Nos dice el manual de *Métrica española* de Navarro Tomás (1972: 272) que el *ovillejo* consta de dos partes: la primera contiene tres octosílabos interrogativos con sus respectivas respuestas en tetrasílabos con rima consonante igual entre sí, mientras que la segunda parte consta de una redondilla que resume el sentido de lo anterior y cierra con un último verso que reproduce las tres respuestas de la primera parte, debiendo rimar los versos 5 y 6 con el 7 y el 10; o sea: aa:bb:cc:cddc (siendo octosílabos los versos que van en redonda y tetrasílabos los que van en cursiva). Y más o menos lo mismo viene a decir el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, si bien añade una segunda entrada para la expresión «decir de ovillejo», desconocida del todo por nosotros, y que consiste en «Decir coplas de repente dos o más sujetos, de modo que con el último verso de la que uno de ellos dice, forme consonante el primero de la que dice el otro». O sea, que el *ovillejo* es una estrofa de diez versos, pero en nada parecido a la décima, ni en la regularidad del octosílabo ni en el sistema de rimas, y menos aún en la cadencia sonora que producen uno y otra.

Mas necesitamos saber más sobre esta tan extraña estrofa. Se dice que la creó Cervantes, y que por ello lleva con pleno merecimiento el sobrenombre de «ovillejo cervantino»¹. La creara o no el genio de nuestra literatura, lo cierto es que ningún ejemplo de *ovillejo* se conoce antes de los de Cervantes. Siete son los ovillejos que escribió: tres en la primera parte del *Quijote* y cuatro en *La ilustre fregona*, aunque en realidad habría que hablar de dos poemas escritos en ovillejos, puesto que en cada uno de ellos las distintas estrofas no son sino partes de un mismo y único poema. Tampoco se sabe cuáles escribió primero, si los del *Quijote* o los de la novela ejemplar, pues las *Novelas ejemplares* se publicaron por vez primera en 1613, ocho años después de la primera parte del *Quijote*, aunque *La ilustre fregona* pudo haber sido escrita antes (se supone que entre 1590 y 1612). Para el caso, no importa demasiado esa primacía en el invento. Porque los ovillejos que han alcanzado fama y se han convertido en el modelo indiscutible del género son los que aparecen en el capítulo xxvii de la primera parte del *Quijote*, y no solo por ser del *Quijote*, sino porque son mucho mejores que los de *La ilustre fregona*².

Es necesario describir la escena en que aparecen. Don Quijote había quedado haciendo penitencia en Sierra Morena mientras enviaba a Sancho a dar noticias a Dulcinea del estado en que quedaba su enamorado. En el camino Sancho se encuentra con el Cura y el Barbero, a quienes dice el lugar en que quedaba el Caballero de la Triste Figura, y ellos

1 Eso asegura Antonio Alatorre (1990: 346-376) en un artículo titulado «Perduración del ovillejo cervantino».

2 Abierta queda la investigación para tratar de averiguar las fuentes de las que se sirvió Cervantes, bien fueran españolas o foráneas, o si fue una creación puramente personal.

deciden ir en su búsqueda para rescatarlo y devolverlo a su casa. Llegan a la entrada del lugar a la hora de la siesta de un día de agosto, y haciendo un alto para descansar oyen las voces dolientes de un poeta que se lamenta de su mal de amores. Y sigue el autor:

Estando, pues, los dos allí, sosegados y a la sombra, llegó a sus oídos una voz, que, sin acompañarla son de algún otro instrumento, dulce y regaladamente sonaba, de que no poco se admiraron, por parecerles que aquel no era lugar donde pudiese haber quien tan bien cantase. Porque aunque suele decirse que por las selvas y campos se hallan pastores de voces extremadas, más son encarecimientos de poetas que verdades; y más cuando advirtieron que lo que oían cantar eran versos, no de rústicos ganaderos, sino de discretos cortesanos. Y confirmó esta verdad haber sido los versos que oyeron éstos:

¿Quién menoscaba mis bienes?

Desdenes.

¿Y quién aumenta mis duelos?

Los celos.

¿Y quién prueba mi paciencia?

Ausencia.

De este modo en mi dolencia,
ningún remedio se alcanza,
pues me matan la esperanza,
desdenes, celos y ausencia.

¿Quien me causa este dolor?

Amor.

Y ¿quién mi gloria repugna?

Fortuna.

Y ¿quién consiente en mi duelo?

El cielo.

De este modo, yo recelo

morir de este mal extraño,

pues se aúnan en mi daño

amor, fortuna y el cielo.

¿Quién mejorará mi suerte?

La muerte.

Y el bien de amor, ¿quién le alcanza?

Mudanza.

Y sus males, ¿quién los cura?

Locura.

De ese modo, no hay cordura

querer curar la pasión,

cuando los remedios son

muerte, mudanza y locura.

Dice Cervantes que el Cura y el Barbero oyeron aquellos versos con «admiración y contento», y que quisieron saber quién era quien cantaba, mas tuvieron que esperar a que la misma voz cantara un soneto. El doliente cantor no era otro que Cardenio, retirado en aquellas soledades y enloquecido por los desdenes y el desamor de Luscinda.

Reparemos en la canción de Cardenio. Son tres las estrofas, pero uno solo el poema: Cardenio canta su mal de amores que solo tendrán remedio con la muerte o la locura. Canta sin instrumento alguno, con su sola voz, y lo hace «de repente», como canto improvisado. Los versos son tan «extremados» que no pueden ser de rústico pastor, sino de un discreto cortesano. Poesía «culta», pues, no «popular», aunque fuera improvisada. Unos versos que no parecen propicios para el canto, y menos con acompañamiento instrumental, pues éstos requieren de una «regularidad» musical que se rompe en los versos de respuesta.

No dice el autor el nombre de aquellos versos, como sí dice del *soneto* que le sigue, solo que es una canción muy agradable. Tampoco en *La ilustre fregona*, en donde solo dice que son *coplas*. Por tanto, será Cervantes el inventor de los ovillejos, pero no del nombre de tan novedosa estrofa. Desconocemos quién fuera quien la bautizara con tal nombre, aunque podemos deducir que es palabra derivada de *ovillo*, pues *ovillar* o *aovillar* es lo que se hace en el último verso: recoger y reunir las hebras sueltas de los versos primeros³. Tampoco sabemos de la primera documentación de la palabra *ovillejo* aplicada a esta clase de estrofa, y es de notar que Corominas-Pascual no dicen nada al respecto en su diccionario etimológico.

¿De dónde pudo venir esa «invención» cervantina, si es que en verdad tuvo antecedentes? Nada sobre ello dice Antonio Alatorre en su artículo citado ni sabemos nosotros que otros autores lo hayan dicho. Ha sido Blanca Perinián en un reciente estudio (2014: 37-60), que quiere continuar un aspecto de su novedosisimo libro *Poeta ludens* (1979), quien nos ofrece unas muy sugerentes ideas sobre la posible vinculación del ovillejo con otras formas métricas italianas que giran alrededor de la «poesía lúdica». Tres son los subgéneros poéticos que estudia Blanca Perinián en su libro: el *disparate*, el *perqué* y el *chiste*⁴, cada uno de los cuales, más allá del común de su pertenencia a la poesía lúdica o «sin sentido», tiene su particular manifestación versicular y métrica. De los tres, los más cercanos al ovillejo son el *chiste*, por cuanto en ambos géneros poéticos tienen recurrencia sistemática los versos de cabo roto y requieren de especial agudeza y sutilidad expositiva, y el *perqué*, por la serie alternada de preguntas y respuestas. Dos tipos de relaciones establece Blanca Perinián en su reciente artículo: la del chiste con el ovillejo en el ámbito hispano, y las del *perqué* y el chiste españoles con otros géneros poéticos cantados italianos de la misma época quinientista de nombres tales como *barzilletta*, *frottola* y *gliommero*. Todos ellos –dice Perinián– están caracterizados por la asimetría versicular que les confiere «una idea de flujo conversacional», cercana «a la prosa rimada», y por tanto a «un no-lirismo». No conocemos ejemplos de los géneros italianos nombrados, pues no se citan en el texto de Perinián, pero

3 Blanca Perinián, en el artículo al que después nos referiremos (2014: 43), postula reconsiderar la etimología de *ovillejo* como *ovi-llejo*, vinculándolo con el léxico gastronómico, tal como ocurre con los otros géneros poéticos italianos similares o paralelos cuyos nombres dialectales del sur de Italia se vinculan «a una comida hecha de intestinos de oveja, un rollito liado a manera de un envoltorio que analógicamente indicaría el encadenamiento típico de la forma estrófica *ad libitum*». Esa comida italiana tiene su paralelo exacto en España, pero no se llama *ovillejo*, sino *zarajo*, y es comida típica de Cuenca y de las tabernas del Madrid castizo.

4 Nada tiene que ver esta denominación de la poesía áurea con el contenido que en la actualidad tiene la palabra *chiste*, pues entonces era un tipo de composición versificada, si bien de tono lúdico y festivo.

levantando el vuelo de la imaginación y trasladando estas vinculaciones al campo cervantino, ¿no sería que Cervantes conociera estas formas métricas italianas, cuando como soldado anduvo por aquellas tierras en tiempo tan dilatado, y sobre ellas concibiera el tan españolísimo ovillejo? Entreabierta queda una ventana por la que convendría mirar con detenimiento. Pero en algo importante se distingue el ovillejo cervantino de los subgéneros considerados por Blanca Periñán bajo el epígrafe del *disparate*: que se ha trocado el «jocoso numen» de aquellos géneros caracterizados por el tono festivo o burlesco por la seriedad y la altura poética del ovillejo digna de «discretos cortesanos», como dice Cervantes eran los versos de Cardenio.

Tras Cervantes, la estrofa fue imitada por muchos, aunque, como dice Alatorre (1990: 649), la fortuna de su uso fue mucho más modesta que la de otras formas poéticas que se pusieron de moda en aquellos primeros años del siglo xvii, como, por ejemplo, la décima, según el modelo atribuido a Espinel, que el propio Cervantes practicó en la introducción del *Quijote*, si bien ahí bajo el encubrimiento del *cabo roto*. Ovillejos escribieron varios poetas en el mismo siglo xvii, incluso un «lgnoto» en propia vida de Cervantes, y entre ellos Calderón, quien advirtió en la estrofa su gran potencialidad para el teatro, aunque introduciendo modificaciones y cambios en su estructura. También sor Juana Inés de la Cruz escribió muchos ovillejos, siendo una gran entusiasta de este metro, tanto siguiendo el modelo de Cervantes como los desarrollados por Calderón, hasta ella misma los varió a su antojo. Y siguiendo a sor Juan, el ovillejo se usó mucho en México, incluso en las proclamas y en la propaganda en las guerras de independencia. En el siglo xix lo usó Zorrilla en el *Tenorio*; y en el xx, Rubén Darío, Eduardo Marquina y Muñoz Seca. Mas puede decirse que nunca el ovillejo llegó a ser una estrofa popular, lo que se dice «popular», y que incluso cuando un autor moderno la usa (como es el caso del enigmático pero soberbio *Fray Josepha*) lo hace para aparentar resabios de cultismo y signos de antigüedad. En resumen: que bastaría un libro no muy grande para reunir todos los ovillejos escritos por los autores de nuestra literatura.

OVILLEJOS Y REDONDILLAS EN BRIHUELA

Y viene ahora a nuestra noticia que en un pueblo de Guadalajara, en Brihueła, bautizado como «el jardín de la Alcarria», una población que en la actualidad no llega a los 3.000 habitantes, el ovillejo es poesía común y muy popular, practicada de continuo por los «ingenios» verseadores que en todo pueblo hay. Y en cantidad tal que los ovillejos recopilados por Jesús Caballero, el autor del libro que los da a conocer, pudieran quizá igualar en número a todos los producidos por los autores «cultos» en la historia de la literatura española. Y además –se nos dice– de manera improvisada.

Poesía «culta» y no «popular» dijimos que eran los ovillejos de Cervantes. También que no nos parecían unos versos propicios para ser cantados, y menos con acompañamiento musical, por la «regularidad» que exige el texto cantado. Y menos aún para ser improvisados, por la complejidad de su estructura métrica y aun más por la carga ideológica que llevan en su interior para concluir con una sentencia moralizante. Un buen ovillejo más parece obra de un ingenio superior cultivado que de un simple verseador popular. Con razón los versos de los ovillejos de Cervantes no eran «de rústicos ganaderos, sino de discretos cortesanos». Y sin embargo, los poetas casi anónimos de Brihuela han podido crear, ¡y «de improviso»!, poemas en forma de ovillejos como los siguientes:

¿Qué causa la sinrazón?

Aflicción.

¿Quién procura el lamento?

El tormento.

¿Y qué logra un desengaño?

El daño.

Tiene el mal tan gran tamaño

que al bien le deja pequeño,

causando con torpe empeño

aflicción, tormento y daño.

Gran tesoro y gran virtud:

la salud.

Caudal siempre placentero:

el dinero.

Y el oro de más valor:

el amor.

El mundo tendrá esplendor

y satisfacción cumplida

si se mantiene en la vida

salud, dinero y amor.

A decir verdad, en ningún lugar del libro de Jesús Caballero encontramos que se diga que los ovillejos recuperados de la memoria colectiva del pueblo de Brihuela hubieran sido improvisados, pero eso es lo que se deduce del contexto general y hasta del propio título del libro: *¡Buen pie para una quarteta!*, título que remite a la costumbre local de improvisar coplas sobre un pie impuesto. Y de ahí los dichos locales: «Echar una quarteta», «Buen pie para una quarteta», «¡Anda, échala!». *Quartetas* las llaman en Brihuela, pero en realidad son *redondillas* (con la rima abrazada *abba*). Así que son dos las formas poéticas usadas para la improvisación en Brihuela: las redondillas y los ovillejos. Y múltiples ejemplos de ambas formas recopiló el autor del libro de siete poetas populares de la localidad.

Faltan en el libro de Jesús Caballero datos del todo necesarios en un trabajo etnográfico en el que se da cuenta de unas tradiciones poéticas tan novedosas. No se dice de manera taxativa cómo se recopiló el corpus de textos poéticos, siendo que todos los autores a quienes se les atribuyen, salvo uno, habían fallecido mucho antes de la publicación del libro. Tampoco vemos datos históricos que pudieran orientarnos y explicarnos la implantación de tan extrañas y novedosas tradiciones en el lugar. Ni se dice del estado último de la tradición poética y versificadora del pueblo, si aún vivía, si era tradición

común u ocasional. Ni por qué y desde cuándo se hizo popular en Brihueła la redondilla, siendo que la cuarteta es el metro común de la copla popular en toda España. Ni por qué y desde cuándo el ovillejo. ¿Fue que la redondilla se impuso en Brihueła por ser el metro de la segunda parte del ovillejo o fue al revés? Estas y otras varias cuestiones nos hubiera gustado encontrar en el libro para poder valorar con mayor justeza el que, a pesar de ello, nos resulta un libro revelador.

Siete son los poetas antologados. Los más viejos nacieron en 1860 y el más joven en 1905, siendo este último hijo del primero. Y solo al último confiesa el autor haber conocido en vida, y de quien pudo personalmente obtener los textos recopilados. Los demás textos, es de suponer que hayan quedado o en la memoria colectiva del pueblo o escritos en algún manuscrito. Nada de ello nos dice el autor, y solo el prologuista del libro apunta lo siguiente: «Jesús Caballero... ha tenido una prolongada y paciente labor de investigación, preguntando a hombres de avanzada edad, que las oyeron decir... y algunos todavía las recuerdan». Aquí el prologuista se refiere específicamente a las «cuartetos», pero la referencia debe extenderse por igual a los ovillejos. La condición sociocultural de estos «poetas» es la del común del pueblo: agricultores, gentes del campo, algunos sin apenas escolarización, que basaban su saber «natural» en esa que se ha llamado «universidad de la vida», pero que en cuestiones de valores morales podrían competir con catedráticos, y superarlos cuando del conocimiento de la tierra y de experiencias de vida se tratara.

REDONDILLAS CON PIE FORZADO

Dos son, pues, las formas poéticas usadas para la improvisación en Brihueła: las redondillas con pie forzado y los ovillejos. Y las dos son formas novedosas en el panorama de la poesía improvisada en España, aunque mucho más la segunda que la primera. Pero aun la redondilla lo es.

La copla más común del cancionero popular español es la estrofa de cuatro versos octosílabos con rima asonante en los pares (*abcb*), y a esta forma es a la que se le llama *cuarteta*, que como vimos al principio era la modalidad estrófica de múltiples tradiciones improvisatorias de España: la de la *polka* de Fuerteventura, la de la *regueifa* de Galicia, la de los *corrantes* de Cataluña, la de las *coplas* de los cuadrilleros o aguinalderos de Murcia, etc. De modo que la redondilla exige una mayor destreza versificadora en el improvisador de Brihueła. Y a ello se ha de sumar la condición de que esa improvisación haya de sujetarse a un pie forzado. Así, ante el mismo pie forzado de «Hacer bien una cuarteta», un poeta local de Brihueła respondió:

No existió nunca un poeta
cuya fama el tiempo avala
que no haya tenido a gala
hacer bien una quarteta.

mientras que otro lo hizo de la manera siguiente:

De pie forzado y sujeta
a rima y severos modos
no está al alcance de todos
hacer bien una quarteta.

Que «la quarteta» es signo de identidad de los poetas populares de BrihueLA y que la llevan con pleno orgullo lo demuestran estas otras dos redondillas con pie forzado:

No pretendo ser poeta
de los de pluma y papel
pero con memoria fiel
tengo gusto en la quarteta.

BrihueLA es pueblo ocurrente
y entiende de poesía
para echar con maestría
la quarteta de repente.

Y que BrihueLA es el jardín de la Alcarria lo proclama esta otra, también con pie forzado:

Sin vanidad ni fanfarria
yo afirmo con voz sencilla
que BrihueLA, nuestra villa,
es el jardín de la Alcarria.

Ya se sabe cómo funciona la modalidad del *pie forzado* en la poesía improvisada⁵: el poeta debe componer la estrofa que sea acabando justamente con el verso que le han propuesto. Ello, naturalmente, no solo va a condicionar la rima entera de la estrofa sino que –lo que es más importante–, le exige desarrollar un tema que aparece apuntado, solo sugerido, en el *pie forzado*. Y hacer que el resultado sea un poema. Obviamente, no debe de ser lo mismo improvisar una copla (sea quarteta o redondilla) libremente, de manera espontánea, que hacerlo sobre un pie impuesto. La capacidad de invención del poeta repentista será mayor en cuanto mayor número de versos tenga la estrofa en que ha de

5 Sobre el *pie forzado* hace toda una teoría y práctica Alexis Díaz-Pimienta (2014: 599-686).

improvisar, pero pocas alternativas de vuelo temático le deben de quedar a quien recibe un pie forzado para una estrofa de tan solo cuatro versos, pues para su fabulación le restan solo tres octosílabos. Así, si un poeta cualquiera recibiera el encargo de hacer una cuarteta sobre el pie «La mujer es una alhaja», su capacidad improvisatoria podría intentar diversas inventivas, pero difícilmente podría excluir el elogio a la mujer, que es lo que explícitamente dice el pie. Pues así improvisaron dos poetas de Brihuega sobre el ese mismo pie forzado:

Por todo lo que trabaja,
por honrada y por sufrida,
y porque nos da la vida
la mujer es una alhaja.

Vieja, joven, alta o baja,
fina, entrefina o rellena,
rubia, castaña o morena,
la mujer es una alhaja.

¿Y sobre qué tratan las «cuartetos» improvisadas sobre un pie forzado de los poetas de Brihuega? Sobre todo lo que a los hombres ingeniosos del pueblo se les pudiera imaginar; o sea, sobre todo. Y en este caso, no sobre lo que a los poetas les gustara, sino sobre lo que a sus vecinos les propusieran: «¡Buen pie para una cuarteta!», decía un aficionado a los versos cuando en una conversación cualquiera aparecía una frase hecha en octosílabo, y entonces el otro le decía: «¡Anda, échala!». Y el aficionado a los versos se aplicaba entonces a la poesía. Por ejemplo, si aparecía en una conversación cualquiera la frase «el que no tiene que dar», y en ella estaba presente un poeta, éste tomaba el octosílabo y hacía su «cuarteta» elevándola a la categoría de pensamiento poético:

Cuando me pongo a pensar
esto al pensamiento me viene:
¡Qué pocos amigos tiene
el que no tiene que dar!

Y si la frase ocasional fue «hasta acabar la jornada», el poeta presente sentenció de manera filosófica:

Un viajero sin parada
es el hombre en esta vida:
luchando por la comida
hasta acabar la jornada.

Y si fue «el arte del buen callar», la cuarteta improvisada resultó ser de una sabia sentencia con moraleja incluida:

En letras y buen hablar
todo maestro se empeña,
pero a nadie se le enseña
el arte del buen callar.

Etcétera. 263 «cuartetos» con pie forzado pudo recopilar en su pueblo de Brihuela Jesús Caballero Barriopedro de tan solo siete autores, de todos los temas imaginables, también de todas las calidades. Muestra suficiente para constatar la implantación en el lugar de una modalidad improvisatoria que se remonta a tiempos antiguos y que nos era del todo desconocida hasta ahora. Con un condicionante: que se produce de manera espontánea y ocasional, sí, pero fuera del contexto de la controversia, que es el ámbito común en que se desarrollan todas las otras modalidades de poesía improvisada que hemos contemplado anteriormente.

¿IMPROVISAR EN OVILLEJOS?

Pero mucho más extraña que la improvisación de redondillas con pie forzado es la tradición de improvisar también en Brihuela en ovillejos. Y mucho más novedoso e importante por lo que supone utilizar un metro estrófico de gran complejidad técnica y del todo inédito en el panorama de la improvisación poética en España y en español.

Tan extraña nos parece que nos debemos preguntar si de verdad son improvisados y sobre un pie forzado. Desde luego, así se deduce del contexto general del libro la primera cuestión, que sean improvisados, y se manifiesta explícitamente en el texto la segunda, ya que todos y cada uno de los ovillejos seleccionados aparecen encabezados con la frase que finalmente será su particular pie forzado. Si así efectivamente fueran, improvisados y sobre un pie forzado, tendríamos que conceder un grado de complicidad muy alto a quien propone el pie con el poeta que ha de desarrollarlo en estrofa tan compleja y convertirlo en poema. Porque el último verso del ovillejo resulta ser el agrupamiento de las respuestas a las tres preguntas o cuestiones que se plantean en la primera parte de la estrofa; en eso consiste el ovillejo: en concluir, en agrupar, en *ovillar* o *avillar* las hebras sueltas de las tres preguntas iniciales. No nos imaginamos que Cardenio supiera antes de empezar a cantar la primera estrofa de su lamento amoroso que los desdenes, los celos y la ausencia fueran la consecuencia de su locura, sino, al revés, la causa de sus males, que previamente ha deducido de las tres preguntas iniciales. No negamos que el ovillejo no pudiera componerse conociendo de antemano el verso final de la primera estrofa, pero nos parece que ese sería un procedimiento «anómalo» al lógico discurrir de la estructura interna del poema.

Por ejemplo, en uno de los ovillejos de Brihuela en que precisamente se alaba la tradición de las dos modalidades improvisatorias de la localidad, se dice:

Tiene el aire popular:
 el cantar.
 Un pensamiento completa:
 la cuarteta.
 Y contiene algún consejo:
 el ovillejo.
 Es del pueblo fiel reflejo
 donde piensa y se recrea,
 y para expresarse emplea
cantar, cuarteta, ovillejo.

Admitamos que el ovillejo ha sido improvisado. Buen poeta debió ser su autor, y gran versificador, con conocimiento muy preciso de la estructura de tan compleja estrofa, además de conocer las tradiciones del pueblo, y de ahondar en las características de los dos metros específicos alabados: la «cuarteta» por encerrar un pensamiento completo, el ovillejo por contener algún consejo. Admitamos también que este tan «extremado» poema surgió de un rústico labrador de Brihuela y no de un distinguido hombre de letras. Pero suponer además que tal poema fue compuesto sobre una propuesta exterior implicaría contar con la conjunción de dos auténticos poetas: el que propone y el que ejecuta, pues buen poeta ha de ser también el primero, y eficaz versificador de sílabas contadas. El verso final del ovillejo es siempre resumen y conclusión de una argumentación secuenciada precedente, y no vemos cómo esa argumentación puede darse en el poema por sabida de antemano. Por lo demás, damos por descontado que los ovillejos nunca se cantaban en Brihuela, en contra de lo que Cervantes dijo de los de Cardenio en el *Quijote*, pero coincidentes con los que aparecían escritos en *La ilustre fregona*. Brihuela era un pueblo alegre, nos dice Jesús Caballero, el autor del libro que nos ha servido para este comentario: en cualquier lugar «se oía cantar una copla, decir una cuarteta, recitar un ovillejo...» (p. 54), y subrayo lo de «recitar» –que no cantar– los ovillejos.

Sesenta son los ovillejos de Brihuela recopilados por Jesús Caballero. Su temática trata sobre todo, como en el caso de las «cuartetos», y también como en ellas las calidades poéticas de los ovillejos admitirían todos los calificativos. Pero en su conjunto tienen un nivel muy alto y ellos hablan del grado de los poetas populares que habitaron su pueblo. Si ya en las «cuartetos» dos poetas distintos habían improvisado sobre el mismo pie forzado en elogio de la mujer, otro tanto hacen otros dos en ovillejos, elevando aquí la creatividad y poetizando en alegorías:

Es para la madre hermosa:
la rosa.
Para la novia morena:
la azucena.
Y para la esposa fiel:
el clavel.
Ellas forman un vergel
que está cuajado de amores,
porque ellas son las bellas flores:
rosa, azucena y clavel.

Hasta a la nieve le encanta:
de blanca.
Hasta el oro tiene envidia:
de rubia.
Hasta el marfil se fascina:
de fina.
¿Y quién no se engolosina
por una dulce mujer,
tan bella, como es de ver,
blanca, rubia y también fina?

Y siendo el de Brihuela un mundo rural y sus habitantes no otra cosa que labradores, trabajadores del campo, cómo sus poetas no habrían de poetizar la vida del campo y cantar a los elementos con los que conviven diariamente:

Baña el campo con sudor:
el labrador.
Una gran despensa encierra:
la tierra.
Y se disfruta servida:
la comida.
Porque mantiene la vida
este importante servicio,
dan a todos beneficio
labrador, tierra y comida.

Es del hombre buen amigo:
el trigo.
Símbolo de blanca y fina:
la harina.
Y muchos ansiando están:
el pan.
Busca el hombre con afán
inventos para la vida,
pero el mejor lo descuida:
trigo, harina y también pan.

Y elevarán otras veces la mirada a la naturaleza entera, y a sus componentes principales dirigirán su alabanza:

Grandiosa la vida encierra:
la tierra.
Es profundo y singular:
el mar.
Y es un inmenso portento:
el firmamento.
Solo con su gran talento
y con su infinito amor
hizo el Supremo Hacedor
tierra, mar y firmamento.

¡Qué grandioso de admirar!:
El mar.
¡Corre en fértil regadío!:
El río.
¡Y sacia la sed ardiente!:
La fuente.
Espectáculo imponente
de incomparable belleza
dan a la naturaleza
el mar, el río y la fuente.

Elogiarán unas veces a las virtudes:

Que reine siempre veraz:
la paz.
Que la ley sea primicia:
la justicia.
Que se diga sin maldad:
libertad.

Que toda la humanidad
pueda mantenerse unida
y disfrutar en la vida
paz, justicia y libertad.

Y condenarán otras veces los vicios:

Lleva pronto a la perfidia:
la envidia.
Por comer todo lo anula:
la gula.
Y conduce a la pobreza;
la pereza.
Con una buena cabeza
estos vicios se condenan
y la vida no envenenan
envidia, gula y pereza.

¿El hombre dónde alterna?
La taberna.
¿A qué tiene tanto apego?
El juego.
¿Qué bebe hasta sin tino?
El vino.
Es muy grave el desatino
y el vicio que lo domina
causando pronto su ruina
la taberna, el juego y el vino.

Cantarán unas veces a la vida del «buen vivir», el *carpe diem*, dentro de la cual no podría faltar el elogio del vino:

El hambre se quita, entiendo:
comiendo.
A la sed voy combatiendo:
bebiendo.
Y el sueño quitar pretendo:
durmiendo.
Así, la vida, comprendo,
va rodando por el mundo,
y gira hasta lo profundo
comiendo, bebiendo y durmiendo.

Tiene el vino superior:
color.
Dando buen gusto al entrar:
paladar.
Y despide en cada toma:
aroma.
Todos lo saben en Roma:
Bonum vinum alegrati.
Y tendrá, si no es *aguati*:
color, paladar y aroma.

Y volverán otras veces a fijar sus versos en las sentencias que la experiencia de la vida aconseja:

Solo te acuerdas que estoy:

si doy.

Aventuro lo que es mío:

si fío.

Y al pagar pones mal gesto:

si presto.

Y para evitarme de esto

sin perjuicio del bolsillo

te pongo este letrerillo:

Ni doy, ni fío ni presto.

Finalmente, no podría faltar la anécdota puesta en verso, la biografía –o la autobiografía– de cualquier ciudadano del pueblo cuya forma de vida estuviera gobernada por la bohemia, como en el siguiente ovillejo atribuido a un hombre de nombre Matías, bebedor, poeta y pobre:

Porque no tiene otro amor:

bebedor.

Porque siempre está de holgueta:

el poeta.

Y porque no tiene cobre:

el pobre.

Cuando mi nave zozobre

se dirá en lejanos días:

De BrihueLa era Matías,

bebedor, poeta y pobre.

Los ovillejos aparecen siempre en el libro de Jesús Caballero de manera aislada, como estrofa única, como poemas autónomos. Bien fueran dichos «de repente», a propia iniciativa del poeta o por encargo, bien con preparación previa por parte del autor, los ovillejos de BrihueLa nunca pudieron pertenecer ni pertenecieron nunca a la modalidad de la poesía improvisada en controversia, que es la forma más alta y suprema de la poesía improvisada.

En una ocasión nos cuenta el autor del libro el proceso de creación de un ovillejo concreto. Nos dice que un vecino de BrihueLa le propuso a un acreditado «poeta» de la localidad –el tío Pepe– que hiciera un ovillejo pero conteniendo veinte veces la letra «ch», y le dieron una hora de plazo. El compromiso era grande, no cabe duda, con más dificultad que un pie forzado cualquiera, pues la letra «ch» no es tan común en el léxico del español, y veinte veces significaba que al menos cada verso del ovillejo debía contener de promedio dos veces esa letra. Lo que sigue es testimonio directo del autor (págs. 57-58): «El tío Pepe [apodo de José Caballero, el primer autor antologado del libro] escogió a tres personajes del pueblo: *Chorrín* el zapatero, *Chicharro* el leñador y *Corchete*, que se dedicaba a cortar leña. Estuvo escribiendo en un papel, y al fin concluyó:

Pincha tachuelas sin fin:	Sin charla trinchan por siete
Chorrín.	las chuletas de un cochino
Laña puchero y cacharro:	y como ocho chupan vino
Chicharro.	<i>Chorrín, Chicharro y Corchete</i> .
Corta con hacha y machete:	
Corchete.	

Es posible que no sea esta la muestra más representativa de la forma en que vive (o vivió) el ovillejo en la tradición popular de Brihueła: una «poesía» echa por encargo, con gran dificultad técnica, con una hora de plazo para la composición, apoyándose en la escritura... Ingenio en la inventiva, técnica versificadora, buena memoria, dominio de la estrofa métrica y otras cualidades habría que reconocer en su autor. Hasta «improvisada» podría decirse que fue, si es que la hizo en tan corto tiempo, pero no dicha «de repente», no totalmente oral; otra forma «impura» de improvisar, que no solo podría darse en Brihueła sino en otros muchos lugares en donde la improvisación «pura» es la tónica general⁶.

«NATURALEZA» Y «ARTE» EN LA POESÍA POPULAR IMPROVISADA DE BRIHUELA

Se nos dice en el prólogo del libro de Caballero Barriopedro que el ovillejo se cultivaba en Brihueła «con igual entusiasmo y dedicación» que la «cuarteta» (pág. 10). Con el mismo entusiasmo, es posible, pero no con igual dedicación: una redondilla, aunque fuera con pie forzado, está al alcance no vamos a decir que de cualquiera, pero sí que de cualquiera que sea aficionado a los versos, pero el ovillejo es otra cosa; la forma estrófica del ovillejo requiere de ingenios superiores, tanto en el dominio del «arte» de la versificación como en el «natural» de la creatividad poética, y de ambas condiciones deben participar los autores de ovillejos, de modo que si logran felizmente conjuntarse la naturaleza y el arte, y el arte con la naturaleza, «sacarán un perfectísimo poeta», tal cual concluyó el propio don Quijote en su discurso sobre la poesía en conversación con el Caballero del Verde Gabán⁷. Aunque tengamos que decir que quienes hacen tales poemas en Brihueła, con ser hombres «de pueblo» y rústicos pero honrados labradores, en absoluto pueden encuadrarse en la categoría del «ignorante vulgo» del que también habla don Quijote en su iluminado discurso.

6 Un capítulo entero (el xiii) dedica Alexis Díaz-Pimienta (2014: 711-735) en su *Teoría de la improvisación poética* a este tema del repentismo «impuro», que se da en lugares en donde el repentismo ha alcanzado un alto grado de desarrollo, como en Cuba.

7 *Quijote*, Segunda parte, cap. xvi.

BIBLIOGRAFÍA

- ALATORRE, A. (1990): «Perduración del ovillejo cervantino», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, El Colegio de México, XXXVIII, pp. 643-674.
- CABALLERO BARRIOPEDRO, J. (1996): *¡Buen pie para una cuarteta! (Historias de Brihuela)*. Madrid, Compañía Literaria.
- DÍAZ-PIMIENTA, A. (2014): *Teoría de la improvisación poética*. Aguadulce (Almería). Scripta Manent, (3ª ed.).
- NAVARRO TOMÁS, T. (1972, 3ª ed.): *Métrica española*. Madrid, Ediciones Guadarrama.
- PERIÑÁN, B. (1979): *Poeta ludens: Disparates, perquè y chiste en los siglos XVI y XVII* (Estudio y texto). Pisa, Giardini Editori e Stampatori.
- PERIÑÁN, B. (2014): «Algo más sobre la 'forma chiste', en *Aurea poesis: Estudios para Begoña López Bueno*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 37-60.
- TRAPERO, M. (2015): *Origen y triunfo de la décima. Revisión de un tópico de cuatro siglos y noticias de nuevas, primeras e inéditas décimas*. Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia / Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

LA CUESTIÓN SOCIAL EN EL TEATRO FINISECULAR ESPAÑOL. PARADIGMAS DE ANÁLISIS

THE SOCIAL MATTER IN THE TURN-OF-THE-NINETEENTH- CENTURY SPANISH THEATRE. ANALYSIS PARADIGMS

CONCHA FERNÁNDEZ SOTO Y FRANCISCO CHECA Y OLMOS

*Laboratorio de Antropología social y cultural
Universidad de Almería*

RESUMEN

En la España de finales del siglo XIX el teatro iniciaba una tendencia de temática social hasta entonces desconocida, orientación que se ha denominado «teatro de tendencia revolucionaria». En ella se aprecian, de un lado, un teatro de tendencia anarquista, caracterizado por su permanente deseo de libertad, manejando conceptos como el internacionalismo proletario o el ataque a la burguesía, desde una nueva sociedad anarquista (I. Iglesias, F. Cortiella), y de otro, un teatro de tendencia socialista, que enfoca los problemas sociales con una visión metódica y textos de difícil localización (teatro aficionado). Ahora bien, si analizamos el conjunto de estrenos en los escenarios españoles en esta época, hay una serie de obras que la crítica denominó «teatro social», sobre todo por la selección de los personajes, el espacio o el conflicto que plantean relacionados con la esfera de lo popular (Sellés, Dicenta). ¿Pero se puede afirmar que pertenecen realmente al teatro social o teatro anarquista? Para establecer un paradigma de análisis, primero definimos qué se entiende conceptualmente por «lo social» aplicado a la dramaturgia. Segundo, no solo a los textos, hay que atender también a los factores espacio-temporales externos a la obra en sí (la decodificación por parte del público espectador, la dirección teatral, los actores, la recepción de la obra, la ideología reinante, etc.) Por último, aplicando este paradigma, y a modo de ejemplo, analizamos la trilogía «anarquista» de E. Sellés y Ángel.

PALABRAS CLAVE: Teatro social, teatro español, Eugenio Sellés, crítica teatral, anarquismo, paradigmas de análisis.

ABSTRACT

By the end of the nineteenth century the theatre in Spain started a trend of social themes that was until then unknown. That orientation has been named as a «theatre of revolutionary tendency». On the one hand, there is a theatre with anarchist tendencies, characterized by its permanent desire for freedom, dealing with concepts such as proletarian internationalism or the attack on the bourgeoisie, from a new anarchist society (I. Iglesias, F. Cortiella). On the other, a theatre of socialist tendency, which focuses on social issues with a methodical vision and texts of difficult localization (amateur theatre). However, if we analyse the set of premieres on the Spanish stages at that time, there are a series of works that the critics called «social theatre», especially because of the selection of the characters, the space or the conflict they pose related to the sphere of the popular (Sellés, Dicenta). But could it be said that they really belong to the social theatre or to the anarchist one? To establish a paradigm of analysis, we first define what is conceptually understood by «the social» applied to dramaturgy. Secondly, we should not only refer to the text, but also to all the spatial-temporal factors external to the work itself (the decoding by the spectator audience, the theatrical direction, the actors, the reception of the work, the prevailing ideology, etc.) Finally, applying this paradigm and as an example, we analyse the «anarchist» trilogy of E. Sellés y Ángel.

KEY WORDS: Social theatre, Spanish theatre, Eugenio Sellés, theatre criticism, anarchism, Analysis paradigms.

En el *VI Congreso de Antropología* se me apareció un hombretón de gesto amable, dicharachero y protagonista de su espacio. Venía acompañando a Salvador Rodríguez Becerra, a quien yo conocía de años atrás. Él fue quien nos presentó. Corría 1993 y las tierras insulares de Tenerife eran perfectas para la celebración de un congreso, como siempre, repleto de profesores, investigadores y estudiantes... muchos llegados de tierras latinoamericanas. Yo era un doctor recién llegado. A él se le veía con más soltura. Me hablaba de los proyectos en los que andaba ocupado.

Supe que este leonés estaba afincado en Valladolid. Hace más de 25 años ya era el mejor estudioso de su tierra, que conoce como nadie, y a él se deben las mejores y más críticas publicaciones sobre ella, especialmente si atendemos al amplio ámbito de la antropología social: religiosidad popular, costumbres, etnografía... Temas sobre los que también ha dirigido diversas tesis doctorales, creando escuela.

Desde entonces hemos tenido una fluida relación de camaradería y amistad y, como colega, ha sido un gusto contar con su presencia siempre que lo he precisado. Si tuvie-

ra que destacar algo de su personalidad, más allá del mundo académico, de su sólida formación y su vasto bagaje cultural, no dudaría en referir que es un sabio bondadoso con un excelente sentido del humor, que atesora una agudeza mental y limpieza en la mirada, siempre aderezados del latín culto –que no remilgado–.

En 2005 visitó la Universidad de Almería como vocal del tribunal que iba a juzgar la tesis doctoral de Concha Fernández Soto, sobre la figura del dramaturgo granadino Eugenio Sellés, que el profesor Checa había dirigido. Aquí se encontró con los orígenes cepedanos (por ende, leoneses) de la doctoranda; el trío formado, junto al presidente de aquel tribunal, el Dr. Maximiano Trapero, otro leonés, fue un alineamiento de astros pocas veces repetido; aquí, a orillas del Mediterráneo. La empatía se produjo al instante, y aún continúa.

Al ser invitado como antropólogo a participar en este merecido homenaje, entiendo que no hay mejor manera de recordar al profesor José Luis Alonso Ponga que cediendo un texto –como tal, inédito– que originalmente formó parte de aquella tesis, investigación que el homenajeado aún conservará.

El texto ha sido adaptado, revisado y actualizado en la medida de lo posible. Hoy releído y trabajado se observa que no carece de actualidad, más bien todo lo contrario. Hablar de «anarquismos» a finales del siglo XIX casi suena igual de estridente e hiriente –aún entrecomillado– que de «comunismos chavistas y venezolanos» cuando va a dar comienzo la tercera década del XXI. Teatro y política siempre de la mano, porque ambos emergen de las cuestiones sociales más perentorias.

Agradecidos y honrados de compartir estas páginas con el sabio Alonso Ponga.

LA CUESTIÓN SOCIAL EN EL TEATRO FINISECULAR ESPAÑOL

Qué horizonte social se desplegaba a finales del siglo XIX en España; por dónde se movía su teatro social. Antonio Castellón (1991) traza una panorámica de los estilos teatrales entre 1895 y 1914 (que no han de entenderse como cronológicos), donde ubica la tendencia social. Nos vale su clasificación. Castellón especifica las siguientes. En primer lugar, un *teatro de tendencia inmovilista*, que supone una restauración de la visión del mundo de la nobleza (Villaespesa, Marquina). En segundo lugar, un *teatro de tendencia capitalista*, al servicio de la alta burguesía (Benavente, los Quintero, Arniches). Tras esta se empiezan a diferenciar tendencias más comprometidas socialmente, con un *teatro de tendencia radical o reformista*, de ideología progresista, que provoca una ruptura con la estructura del teatro de la Restauración (Gaspar, Galdós, Clarín o Dicenta). Por último, Castellón habla de un *teatro de tendencia revolucionaria*, diferenciando

entre uno de *tendencia anarquista*, caracterizado por su permanente deseo de libertad, sin ninguna institución ni poder que lo limite, manejando conceptos como el internacionalismo proletario o el ataque a la burguesía referido a la utopía de una nueva sociedad anarquista (Ignasi Iglesias, Felip Cortiella), y de otro, de *tendencia socialista*, que enfoca los problemas sociales con una visión metódica y textos de difícil localización, como los del teatro aficionado (hoy prácticamente perdidos) (véase Castellón 1991: 18-22).

Conociendo el conjunto de obras estrenadas en los escenarios españoles a lo largo del último cuarto del siglo XIX, muy pocas entrarían en estas últimas categorizaciones de tendencia revolucionaria, si bien se aprecia un «teatro social», según lo designó la crítica del momento (aparecido en escena durante la última década del siglo).

Aquellos críticos incluían esas obras dentro de la denominación «social», atendiendo a la selección de los personajes, el espacio o el conflicto que plantean relacionados con la esfera de lo popular; es decir, por la selección especial de los materiales dramáticos, además de por implicar casi siempre una fuerte polémica en su recepción sobre la oportunidad y el alcance de cada una de ellas, mucho más que por una idea perseguida de social.

No en vano, como apunta E. Forgas (1990: 71-2), cuando nos planteamos la cuestión del llamado teatro social español de fin de siglo, el primer problema al que nos enfrentamos está a la hora de valorar y definir el concepto de «lo social» aplicado a la dramaturgia. En esta misma línea A. Fernández Insuela (1997) se pregunta qué se entiende, conceptualmente, por «teatro social» y hace un repaso de los autores más destacados que lo han abordado, como Torrente Ballester, García Pavón, A. Castellón o Rubio Jiménez, también utilizados por nosotros en este trabajo. El segundo escollo es querer valorar solo la obra escrita que nos ha sido legada, despreciando todo lo relacionado con la representación (es decir, la decodificación por parte del público espectador, la dirección teatral, los actores que la pusieron en escena, la recepción de la obra, la ideología reinante, etc.); todos estos, como se aprecia, factores espacio-temporales externos a la obra en sí, pero imprescindibles para su correcta valoración ideológica.

Además, como Díez Mediavilla (1991: 169) explica, el «realismo» de estas obras viene condicionado desde su propia génesis y significa la incorporación a los escenarios de espacios hasta entonces reservados al género narrativo –desde una calle a un barrio obrero, la taberna o la misma cárcel– y de personajes que solo a través de la desfiguración caricaturesca y el sainete habían podido acceder a ellos –especialmente el mundo del proletariado urbano–.

Será a partir de 1894 cuando se hable más de la «cuestión social» y cuando se traspase al teatro esa temática que giraba en torno al problema político-social¹. Hasta esas fechas, la presencia del obrero en el teatro se había limitado al género chico² o a papeles muy secundarios en el teatro serio. «El pueblo como tal siempre tuvo su puesto en la escena española, pero es un pueblo alegre o doliente, que no se subleva, y que si lo hace, es en nombre de idearios políticos, no sociales», diría Torrente Ballester (1968: 61).

De manera que el acceso del pueblo al protagonismo dramático serio se veía como sinónimo de naturalismo por parte de la crítica más conservadora: «Preparémonos. Los Roñas y Pizpiernas, los Monipodios, los Rinconetes y Cortadillos, los Lázaros y Alfaraches, los chulos de Ricardo Vega y de López Silva, despojándose de su carácter cómico, van a calzarse el coturno y a conmovernos trágicamente con sus borracheras, sus pendencias y hasta con sus juegos, pero no al estilo de aquellos que de un modo tan picante explicaba en cierta sesión de Cortes el presidente del Consejo de Ministros. Los Golfos están en la puerta del teatro serio (...) se oyen ya sus golpes», así se declaraba en la prensa del momento (*Zeda*, «Gramática parda», *El Proscenio*, nº 2, 9/XI/1894).

Cierto que esta presencia será frecuentemente ironizada, pero inevitablemente España no iba a sustraerse de la gran corriente europea que promovía la aparición de este *cuarto estado* en el teatro: Ibsen y Hauptmann empezaron a ser los modelos a imitar por aquellos años.

Rubio Jiménez (1982: 147-172) analiza algunos de los llamados «dramas sociales autóctonos». En esa nómina destacan *La de San Quintín* (1894), de Pérez Galdós; *El Pan del pobre* (1895), de González Llana y Francos Rodríguez, arreglo de *Los Tejedores* de Hauptmann; *Teresa* (1895), de Alas «Clarín»; la trilogía que Eugenio Sellés dedicó al tema, *Los domadores* (1896), *Los caballos* (1899) y *Las serpientes* (1903) y *Juan José* (1895), de Joaquín Dicenta. Este crítico no le concede a ninguna de estas obras rango de obra social, sino que las califica de «simples intentos». Sí reconoce la enorme reper-

1 Sin embargo, el paso del tiempo y el olvido de ciertos sectores de la crítica y la investigación ha sumido a los autores de esta corriente en un prolongado olvido. García Pavón (1962: 15-17) diría al respecto: «Ni los manuales de historia de la Literatura con más autoridad han considerado con espacio mínimo la literatura social en España, de suerte que nuestra literatura social y concretamente nuestro teatro de esta rama está por historiar».

2 Hasta entonces el pueblo no había tenido una verdadera función dramática, con la única excepción de la zarzuela de Ricardo de la Vega, *La verbena de la paloma* (1884), cuando en un determinado momento, sube a escena un representante del pueblo y dice: «El pueblo también tiene su corazoncito». Esa conciencia del pueblo está naciendo y llegará a dar sus frutos en el *Juan José* de Dicenta (1895).

cusión del *Juan José* de Dicenta y los celos que levantó entre los actores que iban a hacerla³, pero también concluye diciendo que es un rudimentario drama de tesis, más cercano al melodrama que a otro género. Señala que la obra presenta una incuestionable dimensión de crítica social, aunque las reivindicaciones que se hacen no se escapan del tópico. Su repercusión más incuestionable se halla en que su estreno fue «apropiado como suyo» por parte de los grupos anarquistas y socialistas, hasta convertirla en pieza imprescindible de las celebraciones del 1º de mayo.

De lo novedoso de la aparición del *Juan José* hablan muchos testimonios. Francos Rodríguez destaca, en primer lugar, el hecho de que su estreno se hiciera en el Teatro de la Comedia, cuyos espectadores habituales no estaban acostumbrados a los ambientes retratados por Dicenta: «Los murmuradores de saloncillo, de las peñas teatrales. Continuaron sus cábalas. «Es una cosa disparatada», «Todo pasa entre obreros; una taberna, una guardilla, la cárcel». «Pero ¿de veras sale la cárcel? Decía un inquieto. «La cárcel, sí; sale la cárcel en la Comedia; donde antes los salones, los saraos, los duques, los coque-teos retóricos y las lisonjas dulzonas, ahora los zaquizamíes, las tascas, los tíos y las tías, dicharachos, y al fin la hecatombe» (Francos Rodríguez 1928: 171).

Tanto los elogios como las críticas que recibió se fundamentan en el atrevimiento que la propuesta de Dicenta suponía: Llevar a la escena la historia de Rosa y Juan José suponía que «en vez de señoronas vistosamente ataviadas, de señores puestos de frac, aparecieran sobre el escenario trabajadores, gentes de pueblo; desde los primeros instantes, sonó cuanto se oía a cosa nueva, subyugadora» (Francos Rodríguez 1928: 172).

Finalmente, Rubio Jiménez refiere que la cuestión social es llevada hasta el ridículo en la trilogía de Sellés. Para él, a cada cual de las tres es más endeble, y no le reconoce más valor que el de ser un testimonio de la capacidad banalizadora de la burguesía española, en la que se daba un acercamiento a este tipo de teatro, más por moda que por íntimos convencimientos ideológicos. Ya en su tiempo, Ricardo Fuente, con referencia a algunas de aquellas obras, señala cómo la cuestión social se limitaba a un «socialismo tan sólo para los efectos de la taquilla», careciendo de sinceridad y de hondo sentimiento (Soriano 1897: 111-113).

3 Se comenta que la propia personalidad bohemia de Dicenta, sus amores con la bailaora Amparito de Triana y el tema mismo de la obra le había cerrado muchas puertas y había hecho retroceder a los actores, Ceferino Palencia y María Tubau, que exclamaron al conocer el texto: «¡Imposible! Un drama de gentuza y oliendo a vino!» (Martínez Olmedilla 1947: 172). Fue, finalmente Emilio Mario quien se arriesgó a ponerla en escena, aunque el estilo de la obra rompía con el «tono medio» de su teatro.

A la sazón, los grandes impulsores del teatro obrero fueron, sin lugar a dudas, Ignasi Iglesias y Felip Cortiella. Ambos, sobre todo este último, tenían una confianza enorme en el poder y en la misión del teatro, llegando a convertirlo en una forma de apostolado ácrata. En el folleto «El teatro y el arte dramático de nuestro tiempo» (1904), vuelve sobre sus ideas, animado por un fuerte espíritu combativo, y repasa el panorama del teatro español del siglo XIX. En él se aprecia su distancia con respecto a dramaturgos como Sellés, Galdós o Dicenta: «Nos hemos hartado hasta la saciedad de D. Álvamos, de Tenorios, de senos de la muerte, de Marianas, de Manchas que limpian, de Santos Quintín de pura literatura; de Vengadoras y Domadores, que no vengan ni doman nada y ni hacen nada; de *sotanes de pubilles y hereus*, de Cornelias, de Juanes Joseeses de taberna y de Auroras que parecen obscureces; de Agües que corren y no corren; de Electras que se tapan la nariz ante el clericalismo y se embriagan con las pestilencias de Dios; de Mariuchas que, con leones que no muerden y bajo el amparo divino de un muro digno de Pérez Escrich, hacen negocio y diálogos aparte y escuchan ocultos tras los árboles (...) y se enamoran y se casan» (citado en Rubio Jiménez 1982: 61).

Así lo sentencia F. López Criado (2011: 1198): En España, «a diferencia de países como Alemania o Francia, que materializaron un teatro 'para el pueblo' desde una ideología revolucionaria (...) el teatro se concebía como una parte de la industria del entretenimiento (el ocio como negocio), dirigido a un público-cliente, principalmente burgués (...). Las grandes compañías, que estaban dirigidas por actores y actrices de gran prestigio, medirían el éxito de una obra mucho más por su recaudación en taquilla que por su recepción crítica, y eso suponía aferrarse a temas y fórmulas de probado éxito comercial», de claro gusto burgués, luego los dramas españoles de entonces no arrastraban al público hacia un sentimiento revolucionario (social y teatral), público proletario, como era el teatro de Hauptmann, sino hacia un público principalmente burgués, ajeno a las cuestiones revolucionarias y de lucha de clases.

En conclusión: si en ese teatro no se plantea la lucha de clases no puede hablarse de «teatro social».

ANARQUISMO Y TEATRO. LAS PUBLICACIONES ANARQUISTAS

Sin embargo, sí que encontramos publicaciones anarquistas en las que se revela un gran esfuerzo por difundir en nuestro país las innovaciones intelectuales y científicas de la Europa de fines del siglo XIX, para tratar de elevar el nivel de instrucción popular y romper así el monopolio que las clases dominantes ejercían sobre la cultura, tratando de no perder ese privilegio.

Dice Álvarez Junco (1976: 72) en ese sentido: «La fe en el poder revolucionario de la ciencia, la razón y la cultura, unida a la creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana, explica el inmenso esfuerzo del anarquismo español por difundir en el país las innovaciones intelectuales y científicas de la Europa de fines del XIX. La preocupación por la instrucción popular era, por otra parte, una vieja tradición socialista, heredada a su vez del radicalismo democrático-liberal y, en un sentido más amplio de toda una tradición intelectual de Occidente que, iniciada remotamente en Sócrates, ha identificado a la ignorancia con el mal y el saber con la virtud y la liberación».

Esa importancia tan fundamental que les otorgan a la cultura es la que les granjeó la simpatía de muchos intelectuales. En ese sentido está claro que no se puede igualar el «anarquismo militante» con el «anarquismo literario», que es al que nos referimos aquí. Ahora bien, las primeras publicaciones anarquistas no dedicaron mucho espacio a cuestiones teatrales, ya que estaban más preocupados en difundir textos teóricos y organizativos. Llama la atención, por otra parte, cómo, en un principio, la prensa burguesa progresista –de ideología socialista y anarquista– ve en el teatro de Echegaray, en el de Ayala, Sellés y Cano, una dimensión de ruptura ideológica con el pasado, pues observa en sus obras un espejo de la sociedad y una escuela de costumbres morales; así se iguala a los dramaturgos que denuncian las lacras de la sociedad con los anarquistas del futuro⁴.

En otras publicaciones sociales como *Bandera Social*, se llega a igualar el nivel de crítica social de un libro social-anarquista, como *A los hijos del pueblo (versos socialistas)*⁵, con los dramas de Cano, Sellés y Echegaray: «Cano, en *La Pasionaria*, Sellés en *El nudo gordiano*, Echegaray en *O locura y santidad*, habían dibujado los primeros esbozos de esta poesía innovadora; pero los amigos Camacho y Salazar han iniciado la era nueva de una poesía que, hay que decirlo con franqueza y llamarla por su nombre, es decididamente revolucionaria» (*Bandera social*, 27/VIII/1886).

Está claro que esta equiparación entre los ideales anarquistas y estos dramas de costumbres solo es posible porque en los anarquistas existía compatibilidad entre «realismo» e «ideal». Su realismo se basaba en que la literatura debía tratar temas de la vida cotidiana –son las costumbres burguesas las que aparecen en el teatro de Ayala o Sellés–. En lo ideal, los anarquistas hablan de la voluntad de transformar y mejorar la realidad, que debe mover al escritor al ponerse a escribir. Así que no es extraño que

4 Véase en la *Revista Social*, «La cuestión social en el teatro», nº 141, 14/II/1884.

5 Está escrito por F. Salazar y T. Camacho; aparece con «Prólogo» de Ernesto Álvarez y «Epílogo» de Alejandro Sawa.

por entonces aparezcan estas equiparaciones, aunque analizadas fuera del desarrollo de estas polémicas sobre la naturaleza de la obra literaria y sobre la función del arte, altamente contradictorias.

Ya en la década de los 90 del siglo XIX se desarrollarán más los aspectos teatrales en las publicaciones anarquistas, acentuando las críticas a los presupuestos del teatro burgués. A cualquier obra se le exige más para considerarla plenamente anarquista: debe proponer formas de conducta más justa y presentar personajes que se rebelen contra los convencionalismos de la sociedad presente, simbolizando los emblemas de la sociedad del futuro, en cuya construcción ideal se está trabajando; rechazan todo lo que les huela a decadentismo, a especulación y a falsedad; en ellas prevalece siempre la máxima de que hay que educar al público, no engañarlo: «explotar al público no es guiarlo; satisfacer sus pasiones o sancionar sus ideas no es mejorarlas; y nosotros entendemos que se ha de enseñar con el periódico, con el libro, con el drama y con todas las obras que interesen al corazón del pueblo y sus ideas (*Revista Blanca*, nº 1, 1/VII/1898).

Por estos años ya se hacen críticas muy duras a obras como *La vida bohemia*, *El amigo de las mujeres*, *La enamorada*, de Marco Praga, *Quo Vadis* y *La Maya*, de Leopoldo Cano, o *Malas herencias*, de Echegaray: «El último drama del Sr. Echegaray, es pobre, triste, muy pobre, muy triste; no por su fin trágico; sino porque en él no hay nobles sentimientos, ni rayos de luz, ni caracteres generosos» (*Revista Blanca*, 107, nº 111, 1900), o a *La mujer de Loth* de Sellés: se critica su idea «débil» y «vieja», «parece escrita para hacer epigramas y espetar pensamientos», todo se supedita a este propósito, resultando la construcción de la obra «defectuosisima», con un final efectista e irreal (*Revista Blanca*, 109, nº 113, 1900); otros dramaturgos «burgueses», como Dicenta, les merecen más respeto, otorgando más valor a *Aurora* que a *Juan José*. Tampoco hay unanimidad de aceptación en las obras de Galdós.

En el único número de la revista *Teatro Social* podemos leer: «Hace algún tiempo que aumentan los autores españoles que escriben para el teatro tratando de los problemas sociales; pero la generalidad de estos señores, sea que les venga muy ancho tener nociones de justicia y lógica, sea que solo intenten probar fortuna explotando ideas ajenas que, por lo visto, jamás comprenderán, sea que les atemorice la idea de que el pueblo un día pueda asegurarse y hacerse respetar sus derechos a todo, convencido de que eso es incumbencia suya y no de un dios y representantes de éste; sea en fin, lo que fuera, lo cierto es que sus obras dramáticas, más que el producto de inteligencias firmes y equilibradas, parecen la incoherente expresión de un grupo de degenerados. Véanse si no, *El mundo que nace*, de Itúrbide; *Teresa*, de Clarín; *Los Condenados*, de Galdós; *La festa del blat*, de Guimerá, y léase el argumento de *Los domadores*, de Sellés» (*Teatro Social*, «Nuevas», 23/V/1896).

En resumen, sabemos que el teatro español finisecular, a pesar de que la crítica del momento lo tildara de «social», es un tanto arriesgado concebirlo así, teniendo en cuenta que está intencionadamente escrito –y representado– para un público burgués, desde el que no se cuestiona el orden social ni la lucha de clases, y que no está escrito pensando en un público obrero o proletario. No obstante, sí que conocer algunas obras, tildadas de anarquistas, nos permite visualizar determinados paradigmas o canon de análisis. A este respecto, conocer la trilogía de Eugenio Sellés y Ángel, Marqués de Gerona (1842-1926), es muy oportuna y ejemplar, tanto en sus argumentos como la recepción crítica que tuvieron en el momento. Son obras muchos menos conocidas y analizadas que, por ejemplo, el *Juan José* de J. Dicenta.

LA TRILOGÍA «ANARQUISTA» DE SELLÉS: *LOS DOMADORES*, *LOS CABALLOS*, *LAS SERPIENTES*

Tras el discutido éxito de *La mujer de Loth*, Sellés se acercaría, como otros dramaturgos, a la «cuestión social» con su trilogía «anarquista» (la entrecorramos por las razones que veremos a continuación). El Prólogo que precede a *Las serpientes*⁶ resulta muy interesante en su análisis porque nos explica detalladamente la tesis dramática y la concepción de una trilogía que el autor concibe como un conjunto unitario: «*Las serpientes* es la primera parte de la trilogía que se continúa en *Los domadores* y se cierra en *Los caballos*. Por ese orden han de colocarse en el teatro, cuando se representen juntas las tres obras. (...) Son independientes y aun desemejantes por su argumento, su acción y sus personajes», pero comunicadas por un «nervio interior» de ideas y propósitos finales.

Declara expresamente que la obra total «va contra los anarquismos activos. Y nótese bien que se dice anarquismos en plural, para incluir toda anarquía, venga de donde venga, suba de la calle o baje del poder, vístase de blusa o de uniforme» (Sellés 1904: «Prólogo»: 5).

Buscando un subtítulo que englobe la idea principal de cada obra puntualiza: «a *Las serpientes* podría añadirse el subtítulo de 'Cómo se hace un anarquista'. A *Los domadores* se les podría titular 'Cómo se deshace un anarquista'. A *Los caballos* el autor no le pone subtítulo, sino que explica que en ella «se encuentran establecidas y funcionando frente a frente las dos anarquías: la de abajo, que es el exceso de la libertad individual, y la de arriba, que es el exceso de la autoridad social, el despotismo negando el gobierno del derecho (Sellés 1904, «Prólogo»: 9). Nosotros podríamos ponerle precisamente este: «dos anarquismos frente a frente».

6 Citamos por la edición de Madrid, Imprenta de Antonio Álvarez, Madrid, 1904.

Parece claro que las ideas del autor entran dentro del progresismo decimonónico –ideas compartidas por dramaturgos como Galdós– que, en cualquier caso, descartan las soluciones radicales, haciendo un elogio de la razón y el progreso, para mejorar a los hombres y a la sociedad. Subyace la intención de prevenir al Estado para que evite que el «problema social» se resuelva entre los horrores de una lucha cruenta.

Como hemos comprobado en capítulos anteriores la realidad social inmediata inspiraba los dramas de Sellés; con esta trilogía no iba a ser una excepción: ahora estaba atento, como el resto de españoles, a las oleadas de violencia que se vivían dentro y fuera del país.

Sin embargo, en esta línea Sellés se pone enfrente de la solución del anarquismo radical –con esta trilogía pretende hacer una denuncia de sus métodos de «acción directa»– y, de otra parte, también critica la fuerte reacción militarista represora de las revoluciones populares. A la sazón, la cuestión social queda falseada e incluso ridiculizada, tras los esquematismos en las conductas de los personajes, quienes no están delineados psicológicamente, y solo se esbozan con unos rasgos muy generales para demostrar la idea que encarnan –podríamos llamarlos *personajes-idea*– atenazados por la psicología social del dramaturgo. Son personajes –pese a entrar en la categoría social de obreros (*Los domadores*, *Las serpientes*) o de gente del pueblo (*Los caballos*) y desenvolverse en un ambiente popular, no hablan como tales, ni están caracterizados lingüísticamente en función de su clase social, sino con resabios retóricos que dotan al resultado de inverosimilitud (esto es, su prosa no se extrae del ambiente en que viven los personajes, como pedía la convención del teatro social).

Por lo demás, la trilogía presenta asimismo claras tendencias de melodrama, pero ¿estos no son *melodramas sociales de costumbres contemporáneas*, aportando una visión simplista del problema social? ¿En ellos, cuál es la solución para mejorar la situación del cuarto estado? Como veremos, podemos concluir que no aportan ninguna. Sellés enfrenta conceptos, no personajes; por tanto, como veremos a continuación, estos no llegan a ser coherentes en sus comportamientos, no responden a una temática dramática real, pues carecen de toda profundidad, precipitándose al cumplimiento de la tesis del dramaturgo, sin discurrir por el realismo esperado. No en vano, en el Prólogo el autor concluye con el deseo ideal, pero difuso, de una nueva sociedad (de resonancias cristianas): «¿Qué urge destruir muchas cosas en la tierra? Evidente. Mas para destruir lo malo no hay dinamita tan fuerte como la idea de lo bueno derramada en los cerebros que viven a oscuras, ni para sostener los poderes legítimos hay espada tan penetrante como la idea de justicia practicada sin desmayos. Por la única eficacia de esas armas un hombre desvalido, oscuro, pobre de estado social y pobre de fuerzas físicas, hizo saltar

el mundo pagano y fundó la sociedad nueva. Y fue llamado el maestro: nombre de los que enseñan» (Sellés 1904, «Prólogo»: 10).

A continuación, presentamos un estudio más pormenorizado de cada obra, no como debían representarse, caso de hacerse juntas según instrucciones de su autor, sino como cronológicamente fueron estrenándose.

LOS DOMADORES O CÓMO SE DESHACE UN ANARQUISTA

El orden que Sellés ideó para su trilogía no se cumplió, ni tampoco su deseo de ver representadas juntas las tres en el Teatro de la Comedia, así que el dramaturgo tuvo que conformarse con estrenarlas de manera discontinua: *Los domadores*, el 27 de mayo de 1896⁷, durante la temporada de primavera en la Comedia, a cargo de la compañía italiana de Ermete Novelli; después vendrían *Los caballos*, estrenada en el Teatro Lara, el 24 de enero de 1899, para cerrar con *Las serpientes*, de nuevo en la Comedia, durante la temporada de primavera de la Compañía de Ermete Zacconi, el 29 de mayo de 1903.

En *Blanco y Negro* (6/VI/1896) se lee que Novelli ideó para su campaña unir su nombre a los de dos dramaturgos reputados, como Echegaray y Sellés. El Nobel escribiría para él en nueve días un boceto de drama en tres actos, titulado *Amor salvaje* que, según parece, no estuvo a la altura del divo; en cambio, Sellés fue más afortunado con *Los domadores*, pues el actor italiano alcanzó bastante éxito. Novelli encontró en el personaje del feroz anarquista León un papel a su medida: «*Los domadores* son para Novelli un traje hecho a la medida, perfectamente ajustado a su tipo y a sus condiciones. En la obra de Sellés, Novelli puede recorrer todas las gradaciones de su temperamento de artista. El carácter de León tiene todos los tonos y todas las flexibilidades que tan bien se ajustan al temperamento del eminente actor. Sombrío unas veces, irónico otras, seco en ciertos momentos, cariñoso y sonriente en otros, por su cara pueden desfilar todos los gestos que engendran el dolor y la alegría».

Para Novelli era proverbial dejar el personaje en manos de la emoción del momento, por ello nunca hacía una función igual a otra. Si estaba «su di morale» –de buen ánimo– la duración de la comedia se prolongaba, con los agregados gestuales y el resto

7 *Los domadores* entró en la Comedia en el repertorio de Novelli, junto a otras producciones de teatro francés, inglés, escandinavo, alemán, ruso y portugués. Los principales personajes fueron interpretados por Olga Giannini (Rosa), Ermete Novelli (León), Anita Dondini (Gabriel) y Cesare Dondini (Pedro). Se mantienen en cartel hasta el 3 de junio, que aparece junto a *Le sorpresa del divorzio*. Las críticas coincidieron en calificar el estreno como de gran éxito, interrumpiendo el público con sus aplausos muchas veces y teniendo que salir el autor –acompañado de los intérpretes– en repetidas ocasiones a su término.

de la compañía tenía que seguir su juego histriónico. Se dice que enloquecía al público. Pero si, en cambio, estaba «giú di morale» –sin ánimo, decaído– apenas se movía, no se desplazaba por el escenario y casi no hablaba, dejando desconcertado al resto de la compañía, que no sabía qué hacer si Novelli era el protagonista y todo funcionaba ante sus estímulos. Parece que la noche del 27 de mayo Novelli estaba «su di morale».

Ni qué decir tiene que en el estreno en el Teatro de la Comedia no solo pesó para el éxito la *su di morale* del gran Novelli; iban a jugar varios factores más para la buena acogida de la obra: primero, sin duda, el prestigio y el interés que despertaban las campañas de Novelli, pero asimismo que Sellés acometía un tema «de moda»: «Eugenio Sellés lleva siempre a escena lo palpitante (pudiéramos decir que es el autor dramático de actualidad), el problema último, la cuestión pendiente de solución difícil; todo aquello que vive y se agita entre nosotros, que ocupa la tribuna, los periódicos, que rueda por la calle y llega a otra esfera» (*Blanco y Negro*, 06/VI/1896).

Hemos señalado anteriormente que en alguna prensa de ideología «revolucionaria» se pensaba que el acercamiento de estos dramaturgos a la cuestión social era «por moda» (véase *Teatro Social*, «Nuevas», nº 1, 23/V/1896), pero por parte de la crítica burguesa estas obras fueron bien acogidas, al comprobar que sus planteamientos, en realidad, no subvertían en ningún momento el orden establecido. ¿Por qué *Los domadores* fue del agrado del público burgués que asistía a la Comedia? Su argumento nos lo confirma: porque es el proceso de «destrucción de un anarquista».

León, el protagonista, hombre agrio e inconformista, hace cuatro años que huyó de su hogar, harto de su pobreza y de la sociedad que lo acoge, a la que nada tiene ni debe agradecer. Se marcha y vuelve con la intención de hacer la revolución; en todo ese tiempo, su familia no ha sabido nada de él. Está casado con Rosa, que en su ausencia ha empezado a trabajar en una fábrica cercana al hogar, para mantener a su único hijo, Gabriel. Tanto la madre como el hijo se muestran ilusionados con la inminente llegada de León, anunciada por Pedro, un compañero suyo.

Pedro le entrega a León una bomba de mano, lista para ser lanzada en una fábrica. León, inicialmente firme en sus convicciones revolucionarias, ve cómo su firmeza se va desvaneciendo con el cariño y la paz del hogar. Dos casualidades apartan a León de su misión de volar la fábrica cercana: la bomba está en su chaqueta, que ahora sirve de almohada al niño que se ha lastimado la cabeza⁸ y tendría que despertarlo para cogerla,

8 Esta escena Novelli quiso esmerarse y, para conseguir mayor «verdad dramática», actuaba completamente de espaldas al público, no dejando ver en ningún momento al niño. Recoge la crítica cómo el actor así lograba mantener en vilo al espectador, pendiente de que la bomba estallara en cualquier momento.

así como la comprobación de que la fábrica es precisamente en la que trabajan Rosa y la mujer de Pedro. Entra Pedro apremiando a León para que cumpla su misión, y este le dice que no puede ir porque tiene que cuidar a su hijo, y no puede volar una fábrica en la que matarían a todos los suyos. Pedro también desiste del empeño y, contemplando al «domesticado» León, exclama: «Pues el hierro se ha fundido. Míralo, ya no sirve para nada: lo moldea un niño» (Escena IX: 30).

Sin duda asistimos a la desintegración de los ideales del protagonista, quien al principio de la obra expone su disconformidad contra todos los pilares de la sociedad burguesa que propician las desigualdades sociales. Sellés maneja bien los conceptos revolucionarios que pone en boca del protagonista de manera retórica: «¿Qué debo ni qué tengo que agradecer a esta sociedad perversa que es antes que asociación de hombres manada de lobos que se muerden? Nací desnudo: me crié abandonado. Cuando aún no tenía fuerzas, trabajé para beneficio de otros. Fui una máquina. Peor todavía. La máquina no tiene carnes que se duelan, músculos que se cansen, ni sangre que se debilite. Fui la bestia aparejada, el burro de carga. Vendía mis fuerzas, mi vida, mi dignidad, por el mezquino pienso. Me casé; ¿fue aquello un matrimonio? Fue juntar dos miserias. Tuvi- mos un hijo; ¿fue dar vida a un ser? Fue darle hambre: fue engendrar otra miseria. Y nos dicen 'cread familia: vivid en sociedad: tened gobierno' (...) ¿Quiere familia? Que nos la críen y alimenten. ¿Quiere sociedad? Que nos paguen la decencia del vestido. ¿Quiere imponernos obligaciones de gobierno? ¡Que nos den derecho a vivir!» (Escena II: 11). Sigue considerando a la familia como una atadura más de la sociedad: «La familia mata la independencia humana, la soltura del corazón. Otra tiranía; domine por la fuerza o por el cariño» (Escena II: 13) y continúa con sus críticas a la propiedad privada.

Sin embargo, a partir de la Escena IV empieza una rápida transformación cuando anhela la compañía de su mujer y de su hijo y el cariño que le ofrecen. Como era de esperar, las críticas burguesas tras su estreno destacaban que lo más interesante de la obra de Sellés era cómo este había ido preparando la redención del «insensato y criminal anarquista», por la fuerza del amor de su hijo y de su mujer. De aquí que viesan en la obra un «problema de familia», no un drama de intención social: «Claro es que el autor de *Las vengadoras* no ha ahondado, según suele decirse, uno de los aspectos más pavorosos de la cuestión social con el intento de presentar a su modo y desde su punto de vista una verdadera solución. (...). Y no se trata en *Los domadores* sino de un caso especial, en el que concurren determinadas coincidencias para que el autor deduzca fácil y lógicamente las consecuencias que se propone deducir. Aún con todos los hechos anteriores en que se apoya el Sr. Sellés para ir preparando la redención del insensato y criminal anarquista, sin el hecho casual de que su hijo se duerma inclinando la cabeza sobre el chaquetón en que aquél ha envuelto la bomba de dinamita, acaso no experimentara León, como al fin

experimenta, una evolución tan salvadora en el orden de sus perturbadas ideas y de sus trastornados sentimientos. Sin la coincidencia de que la fábrica señalada para el atentado sea la misma en que trabaja la familia de Pedro, no desistiría éste, probablemente, de sus criminales proyectos.

(...) La aportación del drama viene por su 'teoría de la redención anhelada para la humanidad miserable, no por el camino del arrebato y de la violencia, sino por la senda más asequible y más llana de la ternura y del amor'» (*La Época*, 25/V/1896). Días después *La Época* (7/VI/1896) anuncia que se publicará la Escena V de *Los domadores*, entre León y Gabriel, cuando el protagonista empieza a conmover al público: en ella «principian a efectuarse bajo el mismo influjo del cariño fraternal, la evolución redentora de los crueles sentimientos que antes animaban al feroz anarquista».

LOS CABALLOS O DOS ANARQUISMOS FRENTE A FRENTE

El 24 de enero de 1899 lleva Sellés *Los caballos* al Teatro Lara, con un reparto en el que destacaban las populares Rosario Pino (Rosa) y Matilde Rodríguez (Librada) en los papeles femeninos y en los masculinos aparecían Juan Balaguer (el maestro), Mariano de Larra (Antolín), José Rubio (Claudio) y Ramírez (Silvestre), además de un grupo nutrido de secundarios, encargados de encarnar los papeles de jefes de la guardia municipal y cabos.

Se mantuvo en cartel desde el 24 de enero hasta el 12 de febrero. La tesis dramática que defienden *Los caballos* es que ni la anarquía ni el despotismo de la fuerza bruta pueden constituir un estado de derecho humano y civilizador. Para ello –en un tono serio/jocoso, que desconcertó mucho al público del Lara– Sellés presenta una familia que lleva a la práctica la teoría. Allí todos son libres, todos iguales, y de esta libertad y de esta igualdad resulta que Silvestre no come porque los criados, Rosa y Antonio, no le sirven la comida; por ende, los criados no trabajan ni obedecen a nadie. Una absoluta independencia regula los actos de cada uno de los personajes; pero el señorito le hace el amor a Rosa y su marido, Antonio, afirma *sus derechos* con violencia. Cada cual defiende *sus prerrogativas* y *sus privilegios* de manera independiente, empezando por Librada, defensora a ultranza de la causa feminista: reivindica su autonomía como mujer cuando el maestro le pide explicaciones sobre su tardanza y todas las sujeciones a que deben estar expuestas por su condición femenina (honor, virtud, belleza, etc.).

Por su parte, Silvestre corteja a Rosa, tratando de imbuir en esta ideas sobre el amor libre y en contra de la tiranía del matrimonio, enfrentándose a los celos posesivos del marido. Como cabía esperar, la situación termina con un enfrentamiento entre los hombres.

La demostración de la segunda parte de la tesis, esto es, los peligros del autoritarismo exagerado, se desarrolla con la llegada de Don Claudio, un alcalde nombrado por el Gobierno que viene a meter en cintura al pueblo, y muy especialmente a la familia dedicada al ensayo práctico de la anarquía. Desde el primer momento impone su autoridad en la casa; les aclara que ya le habían contado cómo reinaba el desorden por todas partes: «Liberalismo, comunismo, anarquismo, feminismo, todos los -ismos por donde se pasa de la razón a la locura» (Escena IX: 21-22).

Convencido de que el principio de autoridad reside en la fuerza, el alcalde llama a los jefes de la guardia y les ordena que obliguen al pueblo, amotinado por su sobrino Silvestre, a que le reconozcan como tal. Pero los jefes de la guardia le responden: «¿la autoridad reside en la fuerza? –Pues nosotros tenemos más fuerza que el alcalde porque somos dos: empleémosla en provecho propio». Llaman a los cabos de la guardia, quienes, apoyados en el mismo principio, y siendo tres, deciden alzarse con el mando. Ahora bien, como los guardias son más en número deciden sublevarse por su cuenta. En la cadena de desobediencias, los jefes desoyen las órdenes del alcalde, los cabos las de los jefes y los guardias la orden de los cabos. Por último, todos los sediciosos son arrojados al suelo por sus caballos espantados y que, una vez en libertad, se lanzan en una desenfrenada carrera por calles y plazas; disuelven a coces el motín y en virtud de la ley de la fuerza quedan por dueños absolutos del pueblo.

Todos vuelven al redil de Don Claudio, abdicando de sus idearios revolucionarios: como Silvestre –a quien ha tirado un caballo cuando escapaba con las provisiones y el dinero de la casa– o Librada –a quien le ha ocurrido lo mismo, cuando huía con las joyas de la casa–. Don Claudio ordena que hay que recoger a los animales a latigazos. A lo que contesta el maestro (como portavoz de la tesis conciliadora de la obra): «Los animales se gobiernan por sí solos o los domina la garra. Para eso son animales. Pero a los racionales los gobierna el entendimiento: esa es la garra soberana del hombre. La razón es la cabeza de las sociedades; la fuerza es su brazo, y el brazo no debe subirse a la cabeza sino para quitarse el sombrero» (Escena XX: 37). Y se marcha para la escuela a educar a la nueva humanidad, «donde aún hay algunos revoltosillos, pero yo iré amansándolos» (Escena XX: 38).

Para el siguiente análisis lo primero que llama la atención es la «extrañeza» que provocaba la presencia de un *dramaturgo de tesis* en el Lara. Tampoco se entendía demasiado la mezcla entre jocosa y seria que el autor había imprimido a la obra; tampoco lograba la crítica encajar la obra en un género concreto. Observamos, pues, que el estreno estaba realmente «descentrado» (sabemos que la intención de Sellés era estrenarla en La Comedia, como las otras dos). De estas controversias, contradicciones y extrañezas, se nutrió la crítica teatral del momento.

Así se manifiesta Miguel Alcántara cuando da cuenta de los ensayos de la obra: «el ilustre Sellés, olvidando sus serios triunfos de antaño, se ha pasado al trivial enemigo; en el Lara está ensayando una comedia en un acto, titulada *Los caballos*; ¡ay de su reputación si se desbocan!». Días después el mismo crítico le encarecerá para que retome el género serio y abandone los temas anarquistas: «Y ahora cuatro palabras al ilustre Sellés. Pero D. Eugenio, ¿a dónde va usted a parar con esos cambios de domicilio y a vueltas con el anarquismo? Detestamos la adulación; su ensayo cómico serio, en las tablas de Lara, nos ha entristecido a pesar de los aplausos que en ellas ha obtenido sus literarios y fogosos *Caballos*. Vuelva usted al género puramente serio, que eso de mezclar lo jocoso con la tragedia es un grave desvío que se convierte en puñal para el ya herido arte dramático» (M. Alcántara, en «El arte dramático», *El Madrid literario*, 29/I/1899).

Cuando los críticos explican a qué género pertenece la obra ya anticipan que no es una obra cómica, como cabría esperar en el Lara, «sino una obra de ideas y propósitos trascendentes» (*El Imparcial*, 24/I/1899). Es «una sátira social y semipolítica de corte cómico; el público debe ir prevenido de que la obra es una sátira social y semipolítica de ideas; los personajes son como símbolos encarnado figuras reales, (...) el público debe ir prevenido de que su nueva producción no pertenece al género chico, no es de enredo sino de ideas» (*Heraldo de Madrid*, 23/I/1899).

Por tanto, según las críticas, la reacción del público fue de desconcierto: reía los chistes, cuando los había (imaginamos que el gracejo de los buenos actores ayudaría bastante a ello), pero no entendía los altos conceptos ni los símbolos sociales y políticos que Sellés quería transmitir, quizá porque no estaba preparado para ello, quizá porque no esperaba un drama de tesis, quizá porque no le preocupaba: «Sellés procede con poderosa lógica para demostrar lo absurdo del imperio de la fuerza bruta; el *leit motiv* –que diría un wagnerista– el tema, se inicia desde la primera. Que era lo que se trataba de demostrar con esta especie de silogismo joco/serio en un acto escena y persiste hasta el final de la sátira.

La consecuencia moral no tiene réplica. Pero lo que gana con esto el dialéctico, lo pierde el autor dramático. Es demasiado silogismo. Todo en la obra, además, es símbolo o alegoría, no solo las personas, hasta las cosas, y el lenguaje, constantemente metafórico. Las frases más insignificantes llevan siempre un sentido oculto que a la mayoría del público se le escapa y que la representación dramática no da tiempo de desentrañar ni apenas de percibir cumplidamente. Por eso mismo los personajes carecen de toda realidad y la acción de verosimilitud» (José de Laserna en «Los Teatros», *El Imparcial*, 25/I/1899).

Asimismo, se indica que otra contradicción que presenta la obra es la mezcla del profundo simbolismo con lo cómico, lo que extraña aún más al público: «La mayor dificultad que ofrece la segunda parte de la trilogía de Sellés consiste, a mi juicio, en que el símbolo, muy peligroso en el drama, no tiene defensa alguna llevado a una obra cómica. Se dirá que se trata de una sátira, es cierto; pero falta que el público admita la explicación o que prescinda de sus prejuicios». De manera que el público fue reacio a seguir las especulaciones sociales y políticas del autor: «se reía el chiste cuando lo había», pero cuando los personajes dejaban de ser propios de sainete, convirtiéndose en portavoces de las ideas del autor, el público «se llamaba a engaño, encontrando inverosímiles sus frases y sus razonamientos. –Un criado no dice eso; un maestro de escuela no dice aquello».

Así de reparo en reparo, transcurrieron los tres cuartos de hora que duró la representación de *Los caballos*, sin que el autor consiguiera que su auditorio le juzgara poniéndose en su punto de vista» («De Teatros»: «Sellés en el Lara», *Heraldo de Madrid*, 25/1/1899).

El sentir del público se resume en sus comentarios a la salida del estreno: «¡Es mucha obra, para tan poco teatro!». Sin embargo, a diferencia del resto de críticas, José de Lacey expone que el símbolo de la obra se entiende, pues está expuesto con claridad; reconoce que el corte de la obra se separa del de todas las comedias que se estrenan en el Lara, aunque en ella se traten asuntos serios, la inclusión de toques cómicos la hace más comprensible (véase De Lacey, 1900: 109-111).

Sin embargo, desde las páginas de *La Vida Literaria* (nº 5, 4/11/1899), el anarquista Pedro Colominas hace una crítica a la obra desde sus presupuestos ideológicos, calificándola de «inocente e inofensivo» entremés, de ideas vulgares y poco profundas: «Sellés sólo sabe de las ideas que quiere combatir media docena de vulgaridades. Ni conservadores ni revolucionarios han sostenido nunca lo que los personajes de la obra referida. De ahí el caso especial de una sátira que no indigna a nadie, porque nadie puede creerse aludido. Las ideas y los personajes de la obra sólo han existido en la mente del autor, único que aparece satirizado. Sellés ha sabido descubrir lo ridículo de su lógica y eso es lo que hace gracia al público».

Continúa atacando la falta de verdad dramática y la escasez de humanidad en los personajes: «los personajes de *Los caballos* son entes extravagantes movidos por una inteligencia limitada al silogismo seco y escolástico; (...) la vida, la observación humana están suplidas en la obra por el silogismo. (...) En la obra de Sellés se parte de tres o cuatro ideas que el vulgo tiene del conservador y del rebelde, y mediante una lógica rudimentaria se deduce todo lo demás».

Como se apreciará, el artículo de Corominas se acerca a la perspectiva crítica actual, extrayéndose la sensación de que algo «olía a escolástica rancia» en los silogismos de una obra como esta; silogismos inapropiados en el Lara, es cierto, pero lo suficientemente vulgarizados como para que no produjeran escándalo en el público burgués de entonces.

Para finalizar recogemos una cita de Martínez Espada que, aunque algo extensa, nos aclara cuál es el panorama teatral con el que convive Sellés, que no es otro que el que nos encontramos en este final de siglo, cuando se está produciendo un cambio generacional en los dramaturgos, cuando los viejos autores «andan a la greña» con los nuevos tiempos. Esto es, o cohibidos o desorientados o, sencillamente, tratando de «sobrevivir», literaria y económicamente.

«Los maestros, los que fueron un tiempo consagrados por el público y por la crítica, parece que se detienen, como fatigados, perdido el rumbo, sin acertar con la verdadera fórmula. Echegaray fracasa en el Español y Sellés es rechazado de la Comedia –donde pretendió hacer representar su famosa trilogía– como inexperto principiante, y acude con su obra *Los caballos*, a Lara, donde se ríe la gente de sus tesis y de sus símbolos...

¡Teatro de ideas!

Sellés llevándolo a Lara, me hace el efecto de un mendigo que pudiendo vivir al día sin la limosna que abochorna, se atreve a pedirla, sin embargo, para ostentar su mendicidad y continuar una existencia que, debiendo ser aristocrática en su maravillosa independencia, es, simplemente, miserable.

El famoso autor de *Las vengadoras*, el fiel amante de la escuela naturalista, si no retrocede, se abstiene, por lo menos, y permanece mudo.

Y los otros... Los otros valen más que no hablen si habían de hacerlo con sus pasadas ñoñeces, convencionalismos de mal gusto y prácticas añejas, intolerables, que nos tienen ahitos.

Los viejos, con su actitud, parecen decir a los jóvenes: –Nuestra misión está cumplida. Emprended la vuestra. Y aquéllos continúan en su helada pasividad, y éstos dudan, y el teatro español, falto de sustento, languidece y cae a cada paso, amenazando con desplomarse.

No hay más que fijarse en el dato elocuentísimo de la falta de producción. No puede ser esta más escasa, casi nula. Los teatros donde se representan dramas y comedias en tres o más actos, viven con traducciones de obras extranjeras, en general malas, porque las buenas, las de los escritores modernos, se sabe, que, por serlo, llevan mucho adelantado para fracasar» (Martínez Espada 1900: 249-253).

LAS SERPIENTES O CÓMO SE HACE UN ANARQUISTA

Eugenio Sellés veía representada *Las serpientes* el 29 de mayo de 1903, de nuevo en el Teatro de la Comedia, por la compañía del actor Ermete Zacconi, en la versión italiana de Enrico Tedeschi. Vuelve el dramaturgo a la Comedia. Su obra aparece de la mano del actor italiano, considerado el más importante del momento, por encima de sus compatriotas Ermete Novelli y Giovanni Grasso.

Los principales personajes fueron interpretados por Ermete Zacconi (Lorenzo), Inés Cristina (Valentina), A. Moro Pilotto (Juana), E. Picello (Pedro) y la Srta. Domicini (Clara).

Zacconi, como antes lo fue Novelli, era la atracción del estreno, encarnando un personaje intenso, como el de Lorenzo, aguijoneado por las pasiones que le impulsan hacia un anarquismo que Sellés pinta con negra ferocidad. Zacconi tenía las aptitudes de actor que se precisan para encauzar un personaje que libra una ardua batalla contra todos los que le rodean, y terminar vencido por las «serpientes» que lo atenazan (su familia, amigos, la sociedad, en suma).

Eduardo Zamacois hablaba así del espectro de sentimientos que domina el actor, devolviéndonos de nuevo una imagen actualizada de la representación: «Los dos decisivos sentimientos sobre los que descansa la asombrosa potencia emotiva de Zacconi son la cólera y el dolor. (...) Dos fases del alma humana, el dolor y la ira, que, por ser extremas, se reúnen fácilmente, hallan en el cálido temperamento del maravilloso trágico desmayos y violencias de irreprochable verismo» (1903: 97).

Quizá la obra de Sellés, por su pequeño formato, no dio pie para que el actor desplegara todas sus expresivas transiciones, aunque Lorenzo, su personaje, viva su peculiar tormenta personal, nunca exenta de melodramatismo. En realidad, su estreno tuvo escasa repercusión, a pesar de compartir cartel con dos obras importantes del repertorio de Zacconi. Según los datos aportados por Bonzi y Busquets, se estrenó el 30 de mayo (sábado), junto a la popular *Il pane altrui*, de Turgenev, y *Otello*, de Shakespeare; únicamente se mantuvo en cartel hasta el día siguiente (dos representaciones).

Sellés, que había concebido *Las serpientes* como la primera parte de su trilogía anarquista, no la vio representada hasta 1903. La concibió para ser representada la primera, porque trataba de describir el proceso de formación de un anarquista. Dice su autor en el «Prólogo»: «Es cierto que viene de raíces más profundas que el malestar doméstico. Pero cualesquiera que sean sus causas, o sociales o políticas o económicas, es evidente que esa perturbación moral tiene cómplices que la inducen y deciden a obrar, de igual manera que la elevación rápida de la temperatura hace estallar el explosivo inerte» (Sellés 1904, «Prólogo»: 6).

¿Cómo se desarrolla dramáticamente la tesis de la formación de un anarquista? El argumento expone las vicisitudes de Lorenzo, guardagujas en una estación de ferrocarril de campo, hombre honrado y conformista que va siendo «agujoneado» por sus «serpientes familiares»: por su mujer, Juana, que constantemente protesta de su precaria situación económica y de la sumisión de su marido; por su hija, Valentina, quien comparte las ambiciones de lujo y riqueza con su madre; por Pedro, capataz de obreros y gran activista revolucionario (que constantemente trata de ganarle para su causa, con argumentos como este: «los señoritos burgueses han mandado desde el principio del mundo hasta ahora: desde ahora mandaremos nosotros hasta el fin del mundo», Escena I: 14).

Desde el principio Lorenzo se enfrenta a todos ellos, manteniendo que están enfermos de ambición («la femenina, telas y joyas; la masculina, oro y poder») y de materialismo («la pasión del negocio, la lujuria del oro, el placer grosero de lo que entra en el estómago o cubre las carnes. He ahí los disolventes de la sociedad. Los grandes anarquistas», Escena II: 16).

Sin embargo, tras una primera exposición antitética de los anarquismos sociales, Sellés hace recaer todo el peso de la obra en el conflicto sentimental que produce los deseos de emancipación femenina de Valentina, su ambición de una vida de rosas y los efectos que estas actitudes provocan en su padre. Al final, Lorenzo será mortificado por Valentina, la hija, que no oculta sus aspiraciones de una vida mejor, deseando divertirse y lucir su hermosura (ya le previene Pedro contra las tentaciones que pueden acechar a una joven guapa y pobre, como su hija, pudiendo caer en la tentación de seguir a quien le ofrezca riquezas; pero de nada vale).

A continuación, Pedro le muestra una cartera llena de dinero y un nombramiento en blanco, que firmará si está de acuerdo con ser el saboteador que provoque el descarrilamiento del tren que trae las tropas que vienen de la ciudad a sofocar la rebelión obrera. Lorenzo se niega, pero Pedro deja en su casa el nombramiento en blanco, por si cambia de opinión.

Juana y Valentina siguen «mortificándole» con sus quejas por la dureza de su trabajo mecánico. En el ánimo de Lorenzo empiezan a calar las dudas cuando piensa en la incapacidad de sus propios jefes, pero trata de dormir sus ambiciones y teme por la honra de Valentina cuando esta decide irse de la casa. Pero ya las «serpientes le llegan a la cabeza» cuando Pedro le pide el nombramiento para dárselo a su jefe que ha aceptado la misión y le ha suspendido de empleo para tener libertad de acción; la hija también espera en el andén para irse de casa. Acuciado por la injusticia social y por la corrupción, decide, desengañado, ser el brazo ejecutor de la catástrofe, y tras el choque de trenes se duele de las funestas consecuencias que para todos va a tener su acción: muerte o vida

al margen de la ley para él, limosna para Juana, y vicio para Valentina: «las serpientes han mordido en su propia carne», dirá el mismo protagonista a su familia.

Termina la obra en un tono altamente melodramático, cuando su ingenua hija pequeña, Clara, habla con su padre y le pregunta si ha sido él el causante de tanta desgracia, y si eso va a mejorar su situación. Lorenzo, señalando a Pedro, Juana y Valentina, le contesta: «pregúntale a ese montón de pasiones» (Escena X: 37).

¿Cabe un final más desolador para el protagonista? No cabe mayor lección moral en el antirretrato en que se ha convertido el honrado guardagujas del comienzo. No hay dudas de las intenciones del dramaturgo: se trata de un acercamiento a la «cuestión social» desde una perspectiva burguesa, para un público burgués y enfrentado a una crítica burguesa. En el otro extremo, un precario teatro de tendencia revolucionaria –ya sea de ideología anarquista o socialista– con un deseo más o menos claro de «denunciar» las desigualdades sociales y combatirlas, pero desde la perspectiva de los implicados.

Si entendemos, con Torrente Ballester, que «el problema social (...) es el de las clases que ahora con cruel eufemismo se llaman económicamente débiles. Por teatro social se entiende pues, el que con varios fines y diversas intenciones, incorpora a la escena esa dinámica y problemática situación, excluida por derecho cualquier otra forma dramática» (1968: 83); desde luego, nada más alejado de estos postulados que la trilogía de nuestro dramaturgo, que pretende, en todo caso una «solución feliz al problema obrero», una especie de conciliación racional para la dialéctica de la lucha de clases. Así, convergemos con Ruiz Ramón (1986: 365) en que estos dramas «sociales» se quedan «a mitad camino entre la nueva mentalidad de carácter social y la vieja mentalidad tradicional de carácter moral e individual».

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ JUNCO, José (1976): *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid, Siglo XXI.

CASTELLÓN, Antonio (1991): *El teatro como instrumento político en España (1895-1914)*. Madrid, Ediciones Endimión.

DELEITO y PIÑUELA, José (s.f.): *Estampas del Madrid teatral fin de siglo*, I. Madrid, Sarurnino Calleja.

DE LACE, José (1900): *Balance teatral de 1899-1900*. Madrid.

DICENTA, Joaquín (1982): *Juan José*. Madrid, Cátedra [1895].

DÍEZ MEDIAYLLA, Antonio (1991): *Tras la huella de Azorín: el teatro español en el último tercio del siglo XIX*. Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo.

- FERNÁNDEZ INSUELA, Antonio (1996): «Teatro de preguerra y Lauro Olmo: Algunos temas comunes», *Estre-no*, XX: 1, primavera.
- FERNÁNDEZ INSUELA, Antonio (1997): «Sobre el nacimiento del teatro social español y su contexto». *Mon-teagudo*, 2, pp. 13-28.
- FORGAS BERDET, Esther (1990): «Ideología y recepción teatral. 'Lo social' en el teatro de Joaquín Dicenta», *Anales de Filología Hispánica*, 52, pp. 13-28.
- GARCÍA PAVÓN, Francisco (1962): *El Teatro social en España*. Madrid, Taurus.
- HUERTA CALVO, Javier (2003): *Historia del teatro español*. Vol. 2. Madrid: Gredos.
- LÓPEZ CRIADO, Fidel (2011): «El teatro de Joaquín Dicenta: la otra revolución social», *Arbor. Ciencia, Pen-samiento y Cultura*, 187(752), pp. 1197-1207.
- MARTÍNEZ ESPADA, Manuel (1900): *Teatro contemporáneo*. Madrid.
- MARTÍNEZ OLMEDILLA, Augusto (1947): *Los teatros de Madrid*. Madrid.
- RUBIO JIMÉNEZ, Jesús (1982): *Ideología y teatro en España: 1890-1900*. Zaragoza, Libros Pórtico-Univer-sidad de Zaragoza.
- RUBIO JIMÉNEZ, Jesús (1983): *Teatro en el siglo XIX*. Madrid, Playor.
- SELLÉS Y ÁNGEL, Eugenio (1896): «Escena de la obra *Los domadores*, de don Eugenio Sellés». *La Época*, 7 de junio.
- SELLÉS Y ÁNGEL, Eugenio (1896): *Los domadores. Escenas en un acto y en prosa*. Madrid, Administración Lírico-dramática.
- SELLÉS Y ÁNGEL, Eugenio (1899): *Los caballos. Sátira dialogada en un acto y en prosa*. Madrid, Imprenta Teresiana.
- SELLÉS Y ÁNGEL, Eugenio (1904): *Las serpientes. Escenas en un acto y en prosa*. Madrid, Imprenta de Antonio Álvarez.
- SORIANO, R. (1897): «El socialismo en el teatro», en *De un periodista*, Madrid, Samper, pp. 111-113.
- TORRENTE BALLESTER, Gonzalo (1968): *Teatro español contemporáneo*. Madrid, Guadarrama.
- ZAMACOIS, Eduardo (1903): *La Carreta de Thespis. Autores, comediantes, costumbres de la farándula*. Bar-celona, Maucci.

ARQUITECTURA AUTÓCTONA DE LOS DÈNÈ DEL RÍO MACKENZIE (CANADÁ)

AUTOCHTHONOUS ARCHITECTURE OF THE DÈNÈ FROM THE MACKENZIE RIVER (CANADA)

Carlos Junquera Rubio

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este ensayo se agrupa en un conjunto de estudios en honor a José Luis Alonso Ponga, profesor del área de antropología en la Universidad de Valladolid (España). Como docente, investigador y estudioso, ha dedicado mucho tiempo y esfuerzos a la arquitectura tradicional en diversas áreas de España y principalmente de los ríos Duero y Sil.

Entiendo que el mejor regalo que puedo hacerle es plasmar la arquitectura tradicional de una zona lejana, pero cercana a muchos de nuestros motivos comunes de estudio. Este ensayo se centra en la residencia familiar de los indios dènè asentados a lo largo del río Mackenzie.

PALABRAS CLAVE: Arquitectura doméstica, dènè, río Mackenzie, tipi, cabaña de troncos.

ABSTRACT

This essay is grouped in a group of studies in honor of José Luis Alonso Ponga, professor of the area of anthropology at the University of Valladolid (Spain). As a teacher, researcher and scholar, he has devoted much time and effort to traditional architecture in various areas of Spain and mainly the Douro and Sil rivers.

I understand that the best gift I can give you is to capture the traditional architecture of a remote area, but close to many of our common reasons for study. This essay focuses on the family residence of the Dènè Indians settled along the Mackenzie River.

KEY WORDS: Domestic architecture, dènè, Mackenzie River, tipi, log cabin.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo forma parte de una investigación más amplia que he desarrollado a lo largo del río Mackenzie y otros lugares, en los Territorios del Noroeste de Canadá¹. La primera vez que estuve caminando y viajando por aquellos paisajes se remonta a la década de los 1970, aunque entonces fue una visita rápida para hacerme cargo de unas áreas a las que regresaría años más tarde. Hace medio siglo, el problema principal entre las diversas comunidades nativas, el gobierno territorial de Yellowknife y el gobierno federal de Ottawa era la discusión del oleoducto que va paralelo prácticamente al curso fluvial.

La realización de este proyecto afectó a muchos intereses económicos, políticos, sociales y emocionales de toda la cuenca. Mi presencia en esas regiones de tundra me sirvió para conectar con dènè e inuit, que eran las poblaciones más notables asentadas en ríos y lagos desde la actual Tulita hasta el delta que ya está en el Ártico. En este curso los núcleos poblados son Tulita, Norman Wells, Fort Good Hope, Tsiigehtchic, Inuvik, Aklavik y Tuktoyaktuk. Estas nominaciones están cambiando y resulta cada vez más común ver nombres indígenas para designar a poblaciones que fueron bautizadas en inglés o francés.

En las diversas investigaciones de campo he podido establecer contacto con numerosos dènè e inuit y espero poder seguir aportando datos que me han sido suministrados por estos autóctonos singulares. Este ensayo puede enmarcarse como etnográfico y antropológico a la vez. Las poblaciones han tenido una economía basada en la pesca, en los meses de verano, y de caza para el resto del año. Hay que tener en cuenta que la segunda actividad debe realizarse siguiendo a las presas hasta abatirlas y la geografía y el clima tienen mucho que decir al respecto, ya que pueden facilitar, o dificultar cualquier tipo de operación a realizar.

El trabajo de campo se ha realizado en varias temporadas y siempre se ha desarrollado entre los meses de junio a septiembre; es decir, en el verano boreal, que es corto en el tiempo, pero muy intenso en luz solar. Mi viaje de la década de los 1970, gracias al apoyo incondicional de Leroy Dan Parker, me sirvió de orientación y de búsqueda de respuestas en múltiples direcciones. Los datos plasmados aquí proceden de la orientación directa y de conversaciones abiertas en las que podía participar cualquier individuo presente.

1 *Culture and Social Change among Dènè, Inuit and Mètis of Northwest Territories (Canada)*. La financiación corrió a cargo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Canadá.

1. EL RÍO MACKENZIE

El río Mackenzie tiene una longitud de 4241 kilómetros y es el segundo más largo de América del Norte después del Mississippi. Nace en el Lago Mayor del Esclavo y su curso fluye hacia el noroeste hasta desembocar en el mar de Beaufort, después de atravesar una buena parte de los actuales Territorios del Noroeste. Esa longitud le permite drenar la cuenca más grande de Canadá: 1,8 millones de km². La cantidad de agua ofrece un flujo medio de 9,70 m³/sg. El caudal es más denso en el mes de junio, una vez que concluye el deshielo, fenómeno que no volverá a repetirse hasta el mes de abril del año siguiente. El río no vuelve a congelarse hasta noviembre.

En su trayectoria hacia el Ártico, va recibiendo afluentes por la derecha y la izquierda. Los más notables son el Peace y el Atabasca, que alimentan al Lago Mayor del Esclavo. Después de haber recorrido unos 300 km, recibe al Liard que, a su vez, amplía sus recursos con el Nahanni.

Una vez que supera Norman Wells, el curso sigue a través de paisajes donde abundan bosques de pequeños abetos asentados en permafrost. Cuando alcanza los Sans Sault Rapids, aflora debajo del agua una cadena de rocas que genera peligros para la navegación, ya que la corriente es turbulenta. Antes de llegar al recodo que se forma en las cercanías de Fort Good Hope, el lecho fluvial se amplía, para luego estrecharse en los acantilados de piedra caliza llamados The Ramparts y enrumba hacia el noroeste y aparecen varios canales e islas gestados por bancos de arena. Sigue su trayectoria y cuando está a 270 km del mar, aparece un punto que se denominó río Rojo Ártico, que es donde se encuentra el pueblo de Tsiigèhtchic o río de Hierro, que desagua en el Mackenzie, y que es también el inicio del delta.

El delta de Mackenzie está formado por un archipiélago de islas aluviales, que se han ido formando por los sedimentos arrastrados por las corrientes fluviales. En sus paisajes hay abundancia de abetos negros, que se han empleado para la construcción y para leña a emplear en el fuego de cada hogar. El delta tiene una anchura de unos 80 km. y está acotado entre las montañas Richardson por el oeste y por el este con las colinas Caribou. Desde Point Separation, el río se divide en tres canales navegables principales: el del Este que fluye más allá de Inuvik en el litoral oriental del delta, el Peel hacia el oeste que se encuentra más allá de Aklavik y en medio el Central que lleva la corriente principal al mar de Beaufort.

Cuando llega el deshielo, nunca antes de finales de marzo, la nieve se licua y el hielo se rompe a lo largo de toda la primavera y primeros días del verano. En esas épocas, el Mackenzie es consciente de que en su lecho hay suspensión de sedimentos y elementos

sólidos disueltos. A lo largo del año, va desplazando una concentración de estos materiales que le hacen ser la corriente más importante de la amplia área circumpolar.

La mayoría cantidad de estos materiales son movidos por el agua que fluye hacia el río desde las cordilleras occidentales, incluidas las montañas Mackenzie, las Pelly y las Rocosas, hasta la subcuenca del río Liard. Debemos tener en cuenta que los recursos hídricos que desembocan en el río Mackenzie desde el río Gran Oso (Great Bear) son limpias y transparentes.

Se han detectado 54 especies de peces en la cuenca, muchas de ellas se mueven masivamente por el río Mackenzie y sus afluentes. Estos son los que vienen del mar para ingresar al agua dulce para desovar y recorren distancias largas. El cisco ártico, por ejemplo, ingresa por el delta y se desplaza hasta el río Liard. El pescado blanco que abunda en los lagos, migra entre el río Liard y el río Mackenzie.

Las aves migratorias están también presentes y destaca el ganso de la nieve, el cisne silbador y la grulla de arena, que utilizan el río Mackenzie como ruta migratoria para pasar los meses de verano en el delta.

En la primavera, todos los canales del delta sirven de paritorios para las ballenas beluga. En los mismos paisajes se encuentran ratas almizcleras, que durante mucho tiempo han permitido la industria peletera después de ser capturadas. Alces, visones y castores están también en las orillas de este inmenso río.

De un tiempo a esta parte han surgido preocupaciones ambientales. El cambio climático y la enorme cantidad de contaminantes, representan un problema para la salud de todos los seres vivos (humanos, animales y vegetación). Un impacto negativo está representado en el permafrost, ya que en esos paisajes hay muchas perforaciones de petróleo y gas, que quedarán expuestas y serán motivo de incrementar la contaminación. Se espera que el calentamiento altere los flujos del río. En particular, se dice que la capa de nieve disminuirá y el deshielo provocará una disminución de los niveles de agua en la primavera y el verano en todo el río. A esto hay que añadir que habrá elevación de las temperaturas en otoño e invierno.

El río Mackenzie es conocido para los dènè como Deh Cho, o «río grande», lo mismo significa en inuit que es citado como Inuvialuktun, e idéntica traducción tiene la denominación en Gwich'in que es Nagwichoonjik. Está claro, que las designaciones autóctonas muestran la importancia geográfica que tiene este lecho fluvial. Mackenzie es la aplicada al gran explorador Alexander Mackenzie, el primer europeo que navegó el curso desde el nacimiento a la desembocadura en 1789.

Los inuvialuit son una sociedad inuit que reside en un asentamiento denominado Kuukpak, situado cerca de la desembocadura del Mackenzie. Están ahí desde el siglo xv por lo menos y han permanecido hasta finales del xix, pues entonces abandonaron esos paisajes como consecuencia de las epidemias y enfermedades introducidas por los europeos, especialmente los operarios de las compañías peleteras inglesas.

En los alrededores de Kuukpak, los inuvialuit pueden cazar caribues y belugas y disfrutar de madera abundante que desciende por el río a la deriva. Los campamentos de pesca, que se remontan a miles de años, se hallan a orillas del río principal. Las familias pescan en este lecho fluvial y luego se desplazan tierra adentro para cazar caribúes en las montañas Mackenzie o en la tundra hacia el este, cuando el verano da paso al otoño y cuentan también con campamentos semiestacionales (Junquera Rubio 1986: 315-332, 1987: 201-214).

Alexander Mackenzie y John Franklin visitaron estos campamentos a lo largo del río durante sus respectivos viajes en 1789 y 1825. La pesca fluvial cobró cada vez más importancia con la adopción de trineos tirados por perros cuando se hizo presente en la zona la compañía peletera Hudson's Bay Company (Junquera Rubio 2018: 95-120, Junquera Rubio y Valladares Fernández 2001: 223-260). El pescado era la principal fuente de sustento para los canes durante los meses de invierno.

El Mackenzie representó para los europeos el poder navegar con una cierta facilidad. Igualmente, sirvió para el transporte de mercancías. Exploradores, comerciantes y misioneros usaron los beneficios de esta corriente fluvial. La North West Company estableció puestos a lo largo del río, incluido Fort of the Forks, ahora nombrado Fort Simpson, al que los naturales denominan Liidlii Kue (el lugar donde se unen los ríos). Los esclavos meridionales utilizaron el cauce en el siglo xix y la Hudson's Bay Company utilizó este lugar como sede regional. En 1858 y 1859, el oblato católico romano Henri Grollier descendió por el río y estableció misiones en Fort Simpson, Tulita y Fort Good Hope (Junquera Rubio y Valladares Fernández 2019: 93-94).

En 1920, los empleados de The Imperial Oil hallaron petróleo al norte de Tulita. El gobierno canadiense, que necesitaba lograr títulos legales sobre esos terrenos, envió rápidamente una delegación a la zona para negociar con los pueblos aborígenes la firma de un acuerdo que se convertirá en el Tratado 11.

El descubrimiento de petróleo obligó a construir una refinería Norman Wells y a principios de los 1930, proporcionaba ya los derivados petrolíferos necesarios para las actividades industriales de la región. Esta novedad se incrementó con las minas de Port Radium y Yellowknife. En esta época, el gobierno federal introdujo también el caribú

domesticado en el delta del Mackenzie, con el fin de promover el desarrollo económico local, dado que las manadas de caribúes salvajes habían sido cazadas y exterminadas por los balleneros a finales del siglo XIX. Los inuvialuit están trabajando con pastores sami de Escandinavia que vinieron a Canadá para enseñar y cuidar a los animales.

En el siglo XX, el transporte en los Territorios del Noroeste depende en gran medida del Mackenzie. El principal buque de suministro de Hudson's Bay Company, el SS *Distributor*, que es un vapor con ruedas traseras que funcionaron con motor para descender el curso principal del río a lo largo de toda su longitud desde Fort Smith hasta Aklavik en el delta.

Los mestizos fueron los encargados de manejar estos vapores. El SS *Distributor* realizó dos o tres viajes durante los meses de verano entre 1920 y finales de la década de los 1940, ya que para entonces dejaron de usarse esos tipos de barcos. Sirvió para transportar bienes y personal a puestos, hospitales y misiones, así como a niños llevados a las escuelas residenciales o internados ubicados más al norte (Junquera Rubio y Valladares Fernández 2019: 61-68).

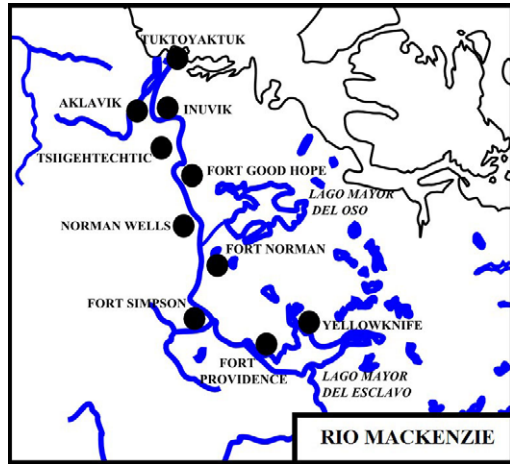
La construcción del Canol Pipeline para el transporte de petróleo crudo de Norman Wells a Whitehorse en el Yukón comenzó en 1942. Canol fue uno de los muchos proyectos del Ejército de los Estados Unidos en los Territorios del Noroeste durante la Segunda Guerra Mundial. Su misión era garantizar el suministro energético debido a que los japoneses estaban haciendo esfuerzos para lograr el petróleo de Alaska. Cientos de soldados y obreros estadounidenses recorrían el Mackenzie, que se convirtió en una ruta de transporte vital no solo para el oleoducto Canol, sino también para otros proyectos militares. Los dènè trabajaron también en estos planes.

A partir de 1950, las autoridades se esforzaron por trazar caminos para tenerlos abiertos durante todo el año en los Territorios del Noroeste; sin embargo, se siguió empleando el transporte fluvial, que sigue en vigor en el siglo XXI. La carretera North West Territories número 1, permite llegar a Wrigley por el río y continuar desde allí por las carreteras de hielo de invierno hasta el delta. En 2012 se ha abierto el puente Deh Cho, que cruza el Mackenzie en la carretera número 3 cerca de Fort Providence. Este es el único puente permanente que cruza el río.

En 1968, se descubre un gran depósito de petróleo en la Bahía de Prudhoe, en Alaska. Este hallazgo generó propuestas para ejecutar un corredor del oleoducto norte para transportar gas natural desde el Océano Ártico hasta Alberta, incluyendo la longitud del valle del Mackenzie. Estas propuestas llegaron en un momento en que los jefes dènè estaban cuestionando el alcance del Tratado 11. Las cuestiones a debatir estaban

siendo orientadas por el juez Thomas Berger (Junquera Rubio 1992: 35-38; 2019). El planteamiento a desarrollar era que los autóctonos no debían entregar el control territorial al gobierno federal sin antes negociar y reestructurar lo pactado hasta ese momento.

El diseño total de la ejecución del oleoducto sobre el valle del Mackenzie fue aprovechado por el juez Berger para lograr una moratoria de diez años y eso desencadenó un nuevo proceso de reclamación sobre el registro de las tierras. Las reclamaciones de territorios que cubren las diferentes partes del río están reguladas de norte a sur con Inuvialuit, que se firmó en 1984, con Gwich'in en 1992 y con Sahtu en 1994 (Junquera Rubio 1995: 135-151).



2. TIPOLOGÍAS ARQUITECTÓNICAS

Las comunidades autóctonas establecieron sus hábitats en el modelo de campamentos, en los que no era necesario establecer ningún tipo de urbanismo. La única condición para elegir un sitio era que un río estuviera cerca para abastecerse de recursos hídricos. Las viviendas tradicionales se concretan en los tipis, que son las residencias de los cazadores. Esta tipología cuenta con una amplia zona de dispersión en América del Norte pues puede verse en Estados Unidos y Canadá (Laubin 1980).

La presencia de occidentales ha incidido también en el desarrollo posterior y en la imposición de un urbanismo que resulta novedoso desde la llegada de Jacques Cartier al río San Lorenzo. Este hecho no descarta la presencia de otros modelos residenciales que no son del caso tratar aquí y ahora, pero tuvieron su impronta.

La comunidad asentada en uno de estos campamentos considera al lugar como residencial con carácter permanente (si es que hay recursos suficientes para tener necesidad de moverse) o semiestacionales, que se ocupan unos meses y se abandonan otros para permitir que se reproduzcan las especies de los animales de los que se depende para subsistir.

Está claro que hoy en día los autóctonos viven en casas que no son tradicionales, pero mantienen las heredadas de sus antepasados para ceremonias y para recordar la historia. La recuperación se encuentra en el medio ambiente, pero esto no excluye que ahora se hayan introducido arquitecturas que permitan albergar al turismo que llega a la depresión del Mackenzie en busca de unos días de descanso y exotismo. Y a describir todo esto vamos ya.

2.1. TIPIS

El tipi es una estructura arquitectónica tradicional de numerosas sociedades autóctonas norteamericanas. El hecho de que aún existan no significa que sigan siendo habitados por personas, ya que el uso al que están destinados hoy es el puramente ceremonial; es decir, se acude a uno de ellos para cumplir con ritos ancestrales que se rememoran para revitalizar la cultura tradicional.

Los dènè actuales residen en casas, normalmente de madera, edificadas con criterios occidentales. Este dato no anula que el tipi siga siendo una parte importante de la arquitectura doméstica todos los poblados del Mackenzie en los que residen gentes de esta etnia. Igualmente, los líderes actuales y quienes no lo son, son conscientes de cómo su forma y uso han evolucionado con el tiempo.

Algunos ancianos señalan que un tipi antiguo, digamos de los años previos a 1830, podía albergar hasta cuatro familias nucleares y que una edificación de esas características requería de 70 a 90 pieles de caribú. Cada unidad familiar ocupaba una zona concreta en el interior de la estructura cónica.

Este modelo puede ajustarse, tradicionalmente, a la posibilidad de que pertenecieran a alguno de los jefes y que, por esa razón, residían en unos de mayor tamaño. Los que se ven en la actualidad mantienen el uso de unos palos que se juntan en el vértice y la base está formada por no menos de tres, aunque lo más normal es que sean entre 10 y 15 y dispongan en el suelo casi circular de un diámetro cercano a los 5 metros.

Desde el exterior, las estructuras son iguales o similares, pero en el interior las divisiones eran muy diferentes. El marco de los postes de cada tipi permanece en pie durante todo el año, pero la protección está determinada por la economía del hogar y la temporada de uso. Suelen ser de abedul y en su defecto de pino. La temperatura y las condiciones del viento parecen ser consideraciones importantes a tener en cuenta. Los revestimientos incluyen lienzo, plástico de polietileno, cartón en láminas, arpillera, ramas de abeto y ramas de abedul, en cualquier combinación. Los dos últimos materiales también se usan para construir cortavientos de aproximadamente un metro de altura

en las bases de los tipis. Estos cortavientos brindan protección a los ocupantes sin la necesidad de una cubierta más elaborada, además de ofrecer un mínimo de privacidad.

Un punto débil de este tipo de arquitectura procede de su flexibilidad. Consecuencia con esto, en los días de viento fuerte puede venirse al suelo y para evitarlo se apuntala con más palos por el exterior e incluso como su primer medio metro sobre el suelo es protegido con tierra. Para evitar la entrada de la ventisca, la cubierta se mueve de sitio y la puerta de entrada se pondrá en la parte opuesta y de esa forma se evita que entre en el interior.

Se ha pensado muchas veces que el tipi es una estructura arquitectónica destinada a vivienda. Esto es verdad, pero a lo largo del Mackenzie se han detectado muchos casos en los que hubo, ya no, algunos destinados a almacenar carne o pescado en la variedad de secos. En ciertos momentos, los de mal clima, los hubo que se destinaron a albergar a los perros que debían tirar del trineo, porque estos animales han sido un apoyo constante para los dueños. Kenneth MacRury ha proporcionado un excelente estudio sobre este tema años atrás (MacRury 1991).



Fort Good Hope. Foto: Carlos Junquera Rubio, junio 2005.



Tulita. Foto: Carlos Junquera Rubio, junio 2006.

3. CABINS LOG (CABAÑAS DE TRONCOS DE MADERA)

Las «cabañas de troncos» en América del Norte surgieron como una consecuencia de la presencia europea y en el valle del Mackenzie fueron los subalternos de la Hudson's Bay Company los responsables de que esta estructura arquitectónica se encuentre en el paisaje. Se puede documentar desde el siglo XVIII en adelante y en el área de estudio afloró a principios del siglo XX, en una fecha que resulta complicado de determinar, pero anterior a los inicios de la Primera Guerra Mundial (Junquera Rubio 2006, 2019).

La edificación de cabañas es un asunto doméstico, aunque cada jefe de familia involucrado en el levantamiento puede estar asistido por otros familiares o residentes en el campamento o en el poblado. Tradicionalmente, estas edificaciones se lograban a

base de cortar troncos de más o menos el mismo grosor para que primara la igualdad y se modificaban las terminaciones para que ajustarán unas con otras y no se cayeran al suelo. En la actualidad se realizan en aserraderos e incluso en talleres que los ponen a la venta hechos con materiales sintéticos.



Cabaña lista para colocarla en un solar en Norman Wells. Foto: Carlos Junquera Rubio, julio 1999.

Los materiales de construcción para este tipo de residencias se concretan en madera principalmente y clavos para ajustar los troncos empleados. La madera contrachapada es una novedad reciente y también se emplea especialmente en los interiores de las habitaciones. El abastecimiento se consiguió siempre en los bosques cercanos talando los árboles, puliéndolos y acondicionándolos. Curiosamente, los bosques quemados han sido una especie de despensa en los últimos tiempos debido a que la madera está en su sitio y se encuentra seca y resulta buena para este manejo.

Así como un tipi responde a una forma cónica, las cabañas de madera se levantan en solares cuadrados o rectangulares. El adorno interior es moderno y la distribución es totalmente de corte europeo: dormitorios, comedor, cocina, enchufes eléctricos, etcétera. Esta modalidad solo puede coincidir en la forma externa con las cabañas de hace 70 años o más, ya que entonces una sola dependencia respondía al total de la casa.

Los árboles pueden ser talados ahora con motosierra y en el siglo XIX, por ejemplo, con hacha. En el pasado el más anciano daba consejos y en la actualidad es el negocio turístico el que mueve el asunto. Estas tipologías se ofrecen a turistas en los meses de verano, de mayo a septiembre como mucho y es un ejercicio en el que están metidos

autóctonos y eurocanadienses, que sirven a quienes desean vivir unos días en áreas exóticas.

Una pregunta que debemos hacernos es la que dio respuesta al número de troncos de árbol que debían ser talados para construir una cabaña. Indudablemente, este dato está en relación directa a las dimensiones que se desean para la estructura y a que actividades complementarias debía destinarse. La primera observación es que su «invento» se estableció para albergar a hombres solos, cazadores principalmente. Posteriormente, se modificó a matrimonios con y sin hijos. La posibilidad de que sirviera también como almacén es algo que estuvo en dependencia de la importancia del lugar respecto a las necesidades de la compañía peletera de turno. La réplica al interrogante es que no ocurrió una norma fija para decir que una cabaña requería de veinte, de treinta o de cuarenta troncos para ser levantada.

Tradicionalmente, lo que, si se ha podido detectar por los restos que quedan en escasos sitios, es que las edificaciones que disponían de una sola puerta, esta estaba orientada al río o al lago, lo que demuestra que los recursos hídricos eran de los más importantes. Y esto sin tener en cuenta la dirección del viento, que en invierno suele ser más que molesto. En los casos en los que se han detectado dos entradas, la posterior está orientada a la posibilidad de recoger madera para alimentar el fuego del hogar.

En un principio, los troncos iban asentados directamente sobre el suelo en sus correspondientes cuatro hileras. Debido al exceso de humedad, muchos se pudrían antes de lo esperado. La solución encontrada más a mano fue acudir a piedras que se colocaban en las cuatro esquinas y sobre ellas se iban acomodando los troncos. Dicho esto añadido que si se piensa que la arquitectura define un modelo de construcción, pues a lo largo del Mackenzie no aconteció eso nunca en lo que respecta a cabañas, porque lo que prima es la informalidad.

Igualmente, podemos idear que los diferentes estilos arquitectónicos pueden tener un significado funcional, pero los hechos desmienten esto porque todas las estructuras son viviendas o almacenes y ningún estilo se usó exclusivamente para ninguno de los dos modelos de edificaciones tradicionales, o al menos este detalle no se ha detectado (Gillespie 1981: 326-337).

Por otro lado, todas las estructuras que exteriorizaban los diversos estilos en sus esquinas, se emplearon al mismo tiempo, independientemente de cuándo o cómo se levantaron. La Hudson's Bay Company daba muchas instrucciones a sus subalternos, pero no señaló nunca como estos debían actuar a la hora de edificar una vivienda, o un almacén. No aconteció tampoco un ideario que fuera direccional a la hora de enseñar

este tipo de levantamientos a los autóctonos en su diversidad étnica. Como mucho se les educó (y escasamente) en la funcionalidad de este tipo de estructuras arquitectónicas.

No existe un documento fehaciente que nos señale en qué momento los tipis comenzaron a abandonarse y menos aún, cuando sus ocupantes tradicionales optaron por pasar a residir en una estructura de cabañas. Muchos de estos datos se aplican a la educación que recibieron los nativos en los internados establecidos por los misioneros, a quienes se responsabiliza de esto, pero tal vez esa responsabilidad deba aplicarse más a las autoridades federales que deseaban disponer de asentamientos permanentes y no nómadas o seminómadas (Junquera Rubio y Valladares Fernández 2019: 94).

Lo que está claro es que los autóctonos *dènè* (y otros) se occidentalizaron, incluso los actuales líderes, que pugnan por recuperar la vida ancestral no han vuelto al tipi salvo para ceremonias concretas y han optado por vivir como los eurocanadienses y con las comodidades que proporciona la vida de estos. Este dato, que no es el único, plantea seriamente las teorías revitalizadoras de los mitos de antaño, y si hay honestidad o no al plantearlos.

Una peculiaridad de las cabañas es la flexibilidad interna. Examinadas unas cuantas resulta que sus interiores no se ajustan a ningún patrón cultural previo; es decir, no hay coincidencia en elegir en lugar en el que se pondrá la cocina, el dormitorio o la despensa. Cada ocupante elige el lugar que más le apetece. No hubo paredes internas ni celosías para dividir en compartimentos. En este sentido, las estructuras permiten a cada hogar una libertad casi completa para repartir los interiores y para organizar las actividades de la vida diaria según lo deseen su morador o moradores. Estas actividades incluyen el procesamiento de alimentos, cocinar, comer, dormir, el curtido de pieles, la reparación y fabricación de herramientas, la relajación y el ocio, la costura y las ceremonias religiosas, por mencionar algunas de las más importantes.

Las camas fueron también de madera con colchones sencillos y en los lugares en que no se usaron, la ropa de dormir se enrollaba durante el día para crear espacio adicional en la vivienda. Las zonas destinadas a dormir y descansar suelen alternarse con otras actividades: costura, relajación y reparación de equipos, entre otras. No hay áreas dentro de las viviendas específicamente diseñadas para el procesamiento de pieles, pero este trabajo se realiza cerca de una ventana, donde la luz diurna es notablemente mejor. Cada vivienda también tiene ciertos muebles únicos, además de las características comunes discutidas.

Tradicionalmente, aunque las áreas destinadas a comer pueden ser oscuras en el espacio interior, existe una relación aparente entre la falta de muebles y otros disposi-

tivos integrados y la altura de las ventanas. Las aperturas al exterior suelen colocarse muy bajas y a escasos centímetros del suelo y la razón es que se idearon para cumplir con otras funciones sociales: ver el exterior estando sentados, observar a las posibles visitas, detectar si se acercan alimañas o animales dañinos, etcétera. Helm ofrece otra consideración que puede ser relevante para la altura de la ventana: «en Lynx Point, en el Mackenzie superior, observó que una cabaña tenía una puerta pequeña especial para el uso de mujeres que menstruaban, mientras que en otra cabaña las que menstruaban ingresaban y salían por una ventana» (Helm 1965: 361-385).

En la actualidad, las cabañas que quedan en pie y en uso se han convertido en almacenes, ya que los residentes han cambiado sus modos de vida y residen como los eurocanadienses: en casas cómodas que disponen de todos los servicios. Incluso las que están en el paisaje, como ya está indicado, se levantan con materiales sintéticos y se ofrecen a los turistas. Los nativos ya no viven en ellas, sino que se han hecho urbanos aunque los pueblos sean de pocos habitantes; eso sí, suelen tener aún un porche para que sirva de lugar de recreo y cobijo para los perros supuesto se conserven, porque el trineo ya no es una novedad (Junquera Rubio y Valladares Fernández 2001: 223-260).



Tulita. Foto: Carlos Junquera Rubio, julio 2009.

4. REFLEXIONES SOBRE LAS TIPOLOGÍAS DOMÉSTICAS DE LOS DÈNÈ

Los tipis tradicionales se han mantenido por razones ideológicas, estéticas y funcionales, y se han integrado con formas más modernas. Esta residencia como la cabaña son modelos de transición y se acude a ellos en determinados momentos; es más, entra dentro de lo posible que estas dos estructuras hayan compartido paisajes durante tres siglos, pero ahora se considera que formaron parte de su pasado histórico, pero no del actual presente.

Si tuviéramos que hacer una valoración respecto a qué estructura aman más los dènè, sale ganando el tipi. La razón es sencilla. Una cabaña convertida en almacén de carne o pescado requiere mucha más leña para alimentar el fuego y generar humo para ahuyentar a los insectos, motivo por el que se han ido abandonando. En contraste, los tipis de lona disponen de una apertura en el vértice para realizar las funciones de chimenea y cumplen mejor con la conservación de los alimentos de pesca o caza.

Los diferentes tipos de estructuras se valoran por diferentes motivos de tipo práctico. Estos criterios proceden de una experiencia adaptativa acumulativa, en lugar del simple rechazo de lo antiguo a favor de lo nuevo. Como ya se ha señalado con anterioridad, las sociedades del Mackenzie «no tuvieron una norma para las estructuras, sino una serie graduada apropiada para las correspondientes configuraciones sociales y funcionales» (Junquera Rubio 1995: 141).

La evolución, observada desde el punto de vista dènè, indica que el tipi es la residencia habitual y antigua y que en un momento determinado fue reemplazada por la cabaña de troncos, que se entendió como más funcional y ambas han sido barridas socialmente por las estructuras más modernas procedentes también del universo eurocanadiense. Los comportamientos reales deben evaluarse a largo plazo, para que indiquen algo valioso.

CONCLUSIONES

Se puede pensar que la presencia de un urbanismo de corte eurocanadiense ha traído la modernidad al valle del Mackenzie en lo que a residencia familiar se refiere. Indudablemente, esto es un hecho. El éxito ha venido propiciado por el gobierno federal de Ottawa, que entendió que la cultura occidental debía ser entendida y asumida por todos para poder gestar un gran país como Canadá. Desde el punto y hora en que se pudo iniciar el federalismo, con el beneplácito del parlamento británico, las autoridades iniciaron esfuerzos para integrar a todos los colectivos en una sociedad homogénea.

Este objetivo no se ha logrado aún, pero las viviendas familiares van adecuándose a posiciones externas y las internas se van viendo como propias del pasado.

La impronta federal en el Ártico canadiense se aceleró por motivos de la ya superada Guerra Fría, que tuvo sus inicios precisamente en Ottawa, cuando Igor Grizenko decidió desertar y pasar la información secreta que se estaba recopilando en la embajada rusa y entregarla a las autoridades canadienses. Esta situación obligó a los dirigentes a fijarse en el *Norte* y desplazar cuarteles y soldados por si acontecía un ataque desde las bases militares establecidas en Siberia. Fueron momento de inquietud que se superaron.

Las decisiones federales obligaron a fundar poblaciones al estilo eurocanadiense y esto se ve perfectamente en Inuvik, en el delta del Mackenzie, donde existe una placa de bronce en un pequeño monumento que está colocado frente a la escuela Alexander Mackenzie, en Mackenzie Road, que es la calle principal. Fue descubierta por el primer ministro canadiense, John Diefenbaker el 21 de julio de 1961, y dice así: «esta fue la primera comunidad al norte del Círculo Ártico. Ha sido construido para proporcionar las instalaciones normales de una ciudad canadiense. Fue diseñado no solo como una base para el desarrollo y la administración, sino como centro para brindar educación, atención médica y nuevas oportunidades a la gente del Ártico occidental».

La apuesta por el *Norte* sirvió para que Diefenbaker pasara de una minoría en 1957 a una mayoría a partir de febrero de 1958. El lema de esta campaña fue apostar por una nueva visión de la gran zona septentrional del país y en el mes citado, en la ciudad de Winnipeg prometió «un nuevo Canadá, un Canadá del Norte», que debe abrirse al desarrollo mediante la mejora del transporte y la comunicación y por el desarrollo del poder, mediante la construcción de vías de acceso.

Se eligió a Alvin Hamilton, como ministro de Asuntos del Norte y Recursos Nacionales y con la misión de que hiciera esfuerzos para consolidar la denominada «Visión del Norte», consistente en un discurso repetitivo cuyo objetivo era describir el norte como un «mundo nuevo que debía ser conquistado». Diefenbaker prometió construir «una nación en la mitad norte de este continente realmente modelada en nuestro camino».

Frente al discurso federal se encuentran otras voces, a las que no considero ni mejores ni peores, sencillamente diferentes. Este es el caso de la historiadora Charlene Porsild, que señaló que «la historia de las comunidades del norte de Canadá, el de los nativos y el de los recién llegados, es muy pequeña aún, pero con muchos problemas de adaptación por parte de los foráneos». Una forma de rectificar esto, sería considerar a los colectivos nativos septentrionales, incluyendo a los métis (mestizos) en un contexto nacional.

Acudiendo al concepto de familia, esta estudiosa señala que es muy dudoso que Canadá sea una nación, pero sí que es una oportunidad, a pesar de estar vagamente definido como estado, lo que no excluye que el gobierno federal de Ottawa entendiera que tenía responsabilidades que cumplir en el lejano Norte. Estos datos pueden verse más ampliados (Junquera Rubio 2019: Capítulo 17, 18 y 19).

Lo que está claro es que el Ártico se ha modernizado y lo ha hecho siguiendo patrones eurocanadienses y las mismas han ido modificando los criterios tradicionales. La vivienda más venerada, el tipi, es hoy una reliquia para celebrar ciertos acontecimientos sociales, pero ningún nativo reside en este tipo de vivienda; al contrario, apetece las de sus conciudadanos venidos de las áreas meridionales. Este cambio cultural merece estudio en profundidad, pero esta posibilidad excede a este ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

- GILLISPIE, B. (1981): «Mountain Indians», en J. Helm (ed), *Handbook of North American Indians*, vol. VI. Washington, Edt. Smithsonian Institution, pp. 326-337.
- HELM, J. (1965): «Bilaterality in the Socio-Territorial Organization of the Arctic Drainage Dene», *Ethnology*, vol. 4, pp. 361-385.
- JUNQUERA RUBIO, C. (1986): «Los esquimales del Bajo Mackenzie, I», *Cuadernos de Realidades Sociales*, vol. 27/28, pp. 315-332.
- JUNQUERA RUBIO, C. (1987): «Los esquimales del Bajo Mackenzie, II», *Cuadernos de Realidades Sociales*, vol. 29/30, pp. 201-214.
- JUNQUERA RUBIO, C. (1992): «Canadian Public Opinion Vis-à-Vis The Autochthonous Populations of the Mackenzie River, 1960-1990», *European Review of Native American Studies*, vol. 6, pp. 35-38.
- JUNQUERA RUBIO, C. (1995): «Una aproximación a los criterios que permiten evaluar la asociación de pueblos y el reconocimiento de los derechos políticos en los Territorios del Noroeste de Canadá», *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 25, pp. 135-151.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2006): *La identidad étnica en los Territorios del Noroeste canadiense*. Madrid, Edt. Universidad Complutense.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2018): «El impacto de la Hudson's Bay Company en los Territorios de las Sociedades canadienses a finales del siglo XVIII», *M+A, Revista Electrónica de Medio Ambiente*, vol. 19, pp. 95-120.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2019): *Canadá. A Mari Usque ad Mare*. Pamplona. Edt. Eunate.
- JUNQUERA RUBIO, C. y S. Valladares Fernández (2001): «Del trineo a la postmodernidad: dènè, inuit y métis en la sociedad canadiense actual», *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 31, pp. 223-260.
- JUNQUERA RUBIO, C. y S. Valladares Fernández (2019): *Oblatos de María Inmaculada. Agentes de cambio social y promotores de la modernidad en el Noroeste y el Ártico de Canada*. Madrid, Edt. Alef de Bronce.
- LAUBIN, R. (1980): *The Indian Tipi: Its history, construction and use*. Norman, Edt. University of Oklahoma Press.
- MACRURY, K. (1991): *The inuit dog: its provenance, environment and history*, Cambridge, Edt. Cambridge University Press.

SOLIDARIDAD Y COMPROMISO VOLUNTARIO. CONTINUIDAD Y CAMBIOS EN LA ACCIÓN VOLUNTARIA

SOLIDARITY AND VOLUNTARY COMMITMENT CONTINUITY AND CHANGES IN THE AREA OF VOLUNTEERING ACTIVITIES

JOSÉ LUIS IZQUIETA ETULAIN
Universidad de Valladolid

RESUMEN

La relevancia alcanzada en los últimos años por la acción solidaria de personas comprometidas en la ayuda a terceros plantea la cuestión del porqué de su compromiso, de las razones de su implicación. El artículo trata principalmente de desvelar la naturaleza de la acción voluntaria, pretende mostrar el sustrato cultural que define el compromiso voluntario desde una perspectiva antropológica.

PALABRAS CLAVE: Voluntariado, solidaridad, participación cívica, tradición.

ABSTRACT

Volunteering has gained a prominent role in the nonprofit sector. As such it is relevant to analyze the reasons that motivate millions of people to engage in voluntary and solidarity actions and to understand the conditions in which that commitment takes place and how it is developed. The present article focuses on particular point and it studies it from an anthropological perspective. Its main objective is to show the cultural elements that serve as a basis and inspiration for the voluntary commitment and the service to others.

KEY WORDS: Volunteering, solidarity, civic participation, traditions.

El protagonismo alcanzado en la sociedad española por el voluntariado durante las últimas décadas es un hecho ampliamente reconocido (Ruiz de Olabúenaga 2001; Madrid 2001; Ariño 2007). El prójimo, su sufrimiento, los problemas y las necesidades de

distintos colectivos suscitan hoy la empatía de personas que se asocian o participan voluntariamente en distintas organizaciones con la intención de contribuir a su bienestar y promoción. Numerosos estudios destacan su importancia en la configuración de la ciudadanía y en la definición de los vínculos sociales, subrayan su relevante papel en las políticas sociales y en la gestión de las necesidades sociales (García-Martínez de Pisón 2001).

La trascendencia de estos cometidos explica que la mayor parte de los trabajos realizados sobre este fenómeno en nuestro país se fijan, sobre todo, en su proyección económica, política y social, siendo más escasos los estudios que se interesan por la dimensión cultural, por los valores y las pautas que guían y motivan la acción voluntaria. La oportunidad de participar en este libro homenaje al compañero y amigo José Luis Alonso Ponga me brinda la posibilidad de explorar, de analizar las motivaciones y el sustrato cultural que definen el compromiso de los nuevos voluntarios desde una perspectiva antropológica.

Tres son los aspectos que se abordan en las páginas que siguen. En primer lugar, se pretende identificar los motivos por los que determinadas personas deciden comprometerse como voluntarias en las tareas desarrolladas por las organizaciones no lucrativas o del Tercer Sector de Acción Social (en adelante, TSAS). En segundo lugar, se trata de precisar las posibles conexiones existentes entre los motivos que impulsan la acción voluntaria y el sustrato cultural en el que se asientan y del que derivan dichos motivos. Finalmente, se desea poner en valor y mostrar la viabilidad y la utilidad de la perspectiva antropológica en la comprensión del fenómeno del voluntariado.

El abordaje de estas cuestiones se realiza a partir de los datos obtenidos en una investigación empírica cualitativa sobre los voluntarios de Cruz Roja (Izquieta-Callejo 1999); se tendrán en cuenta, asimismo, las aportaciones ofrecidas por diversos estudios realizados en nuestro país sobre los valores y las creencias de los voluntarios españoles.

1. NATURALEZA Y ESTRUCTURA MOTIVACIONAL DE LA ACCIÓN VOLUNTARIA

El término voluntariado se emplea para nombrar actividades diversas lo que explica que las definiciones del mismo sean muchas y diferentes. Existe, no obstante, un cierto acuerdo en relacionar el vocablo con un tipo de actividad caracterizada por el ejercicio de la ayuda a extraños físicamente próximos con los que, en principio, no se tienen relaciones de parentesco o de amistad y cuyo desempeño se produce en el seno de una entidad sociovoluntaria sin recibir por ello una contraprestación económica. Las personas que desempeñan esta actividad actúan, supuestamente, movidas por la generosidad,

donan su tiempo y su esfuerzo en favor de otras personas sin esperar o pretender a cambio una contrapartida.

La presunción del desinterés implícito en la acción voluntaria suscita, no obstante, la duda y la cuestión de si ésta se produce única y principalmente por razones altruistas. ¿Las personas voluntarias que participan en las entidades no lucrativas (TSAS) lo hacen en todos los casos desinteresadamente? ¿Se comprometen en ellas únicamente guiadas por el deseo de contribuir al bienestar de otras personas o lo hacen también urgidas por otras motivaciones añadidas?

La búsqueda de una respuesta a estas cuestiones nos llevó a explorar los motivos por los que determinadas personas deciden comprometerse en una de las organizaciones más representativa de voluntariado existente en nuestro país (Cruz Roja Española). Las entrevistas realizadas a un número significativo de sus voluntarios (30) de ambos sexos, de diferentes edades y con distintas cualificaciones, revelaron la existencia de un doble tipo de motivos. Comprobamos que un grupo reducido de voluntarios atribuía su decisión única y exclusivamente al deseo de «contribuir al bienestar de las personas a las que atendía Cruz Roja». Pretendían, según sus propias palabras: «colaborar en la mejora de la sociedad», «acompañar a personas necesitadas de ayuda», «favorecer la inclusión de personas vulnerables y excluidas» ... Estos voluntarios no concebían su participación como una relación de intercambio de la que esperaban obtener algún tipo de beneficio. Se comprometían en la organización porque se sentían urgidos a cumplir con lo que entendían eran una serie de obligaciones de índole moral.

Estas explicaciones las ofrecían personas de ambos sexos, de edades y con ocupaciones diversas: jóvenes estudiantes, amas de casa y profesionales con distintos empleos.

Constatamos también que gran parte de los voluntarios entrevistados justificaban su compromiso no solo por el deseo de «apoyar y ayudar a personas necesitadas» sino también y, además, por algunos motivos añadidos relacionados con preocupaciones, necesidades o intereses de índole personal. Aludían, en unos casos, a razones de carácter práctico o instrumental: «ampliar el currículum profesional», «obtener experiencia laboral», «ocupar el tiempo libre», «sentirse útiles»... Se referían, en otros, a razones afectivas o emocionales: «ampliar el círculo de relaciones», «conocer a otras personas», «hacer amigos», «desplazar la soledad», «encontrar un espacio de distracción»... Al igual que en el caso anterior estas justificaciones las ofrecían, principalmente, jóvenes de ambos sexos que habían terminado sus estudios y se hallaban sin empleo, pero también personas adultas de diferentes edades, desempleadas o jubiladas.

Los resultados obtenidos en diversos estudios realizados durante los últimos años en nuestro país sobre la naturaleza de la acción voluntaria coinciden, en gran medida, con los alcanzados en nuestra investigación (Béjar 2001; Zurdo 2003; Navarro-Pérez 2004; Chacon, Pérez, Vecina 2011). Corroboran que las razones por las que los nuevos voluntarios asumen su compromiso son muy variadas. Constatan, en concreto, que un grupo reducido de voluntarios conecta su compromiso con valores universales (la caridad, la justicia, la fraternidad...). Dentro de este grupo observan que algunos atribuyen su decisión a exigencias derivadas de su fe religiosa y entienden su dedicación a los demás como una llamada y como un don recibido de Dios. Confirman que otros se hacen voluntarios porque desean contribuir al cambio de las estructuras que generan la desigualdad, la pobreza y el sufrimiento de las personas a las que atienden. A diferencia de los anteriores, conciben su compromiso, sobre todo, como una empresa moral y como una acción política.

Los estudios mencionados muestran, asimismo, que la mayoría de los voluntarios atribuye su decisión no a razones de índole religiosa o política sino, principalmente, al deseo de obtener recompensas psicológicas o instrumentales. Se involucran en las organizaciones no solo porque desean ayudar a otras personas sino también por motivos o intereses individuales, porque esperan y confían en que esa actividad pueda contribuir o posibilitar su desarrollo personal, pueda proporcionarles sensaciones satisfactorias, gratificaciones emocionales y beneficios prácticos de distinta naturaleza (Autoconocimiento, mejora de la estima, crecimiento personal, mejora del curriculum...).

2. TRADICIONES CULTURALES Y NUEVA CULTURA DEL VOLUNTARIADO

Todo este conjunto de explicaciones descubre la pluralidad y la heterogeneidad de los motivos que subyacen en la acción voluntaria; revela, así mismo, la existencia de un fundamento cultural que estimula e impulsa la decisión de participar y comprometerse en tareas solidarias. Los motivos que incitan al compromiso conectan, en unos casos, con valores y creencias de índole religiosa o moral, y coinciden, en otros, con los valores y los ideales que promueve la cultura dominante en nuestra sociedad. La existencia de ese trasfondo suscita varias cuestiones relacionadas con el contenido y los rasgos que caracterizan a ese sustrato: ¿Cuáles son los valores y las creencias que estimulan o impulsan la acción voluntaria? ¿Cómo se aprecia y concreta el influjo esos valores en el comportamiento que adoptan los voluntarios?

Los voluntarios que atribuyen su compromiso a exigencias derivadas de su fe religiosa participan de unas creencias que, aparentemente, no favorecen el compromiso y la participación social, pues dichas creencias conceden gran importancia a la idea de

salvación y enfatizan el carácter individual de la fe, aspectos que, en principio, no estimulan la dedicación a los demás. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en otros credos religiosos, las creencias cristianas no solo no exigen el alejamiento del mundo y de los otros, sino que reclaman la implicación en él y la preocupación por los demás. Estas creencias demandan la conexión entre fe y compromiso social, insisten en que la salvación no se alcanza por la aceptación o el seguimiento de unas ideas sino por la puesta en práctica de la compasión con los excluidos (Mateo 25, 31-46; 1 Juan, 3, 7-21). Proponen, así mismo, una forma singular de ejercer el don y la compasión. Exigen que sus beneficiarios no sean únicamente los miembros del propio grupo (familia, amigos, etnia...) sino también los «extraños», personas desconocidas para el donante que no estén ligadas a él, miembros anónimos de una comunidad universal. Ignoran o no contemplan tampoco el contra-don, la equivalencia y, consiguientemente, el cálculo: «A vosotros los que me escucháis, os digo: haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio» (Lucas 6, 32-35). Esa ausencia de la obligación y de la expectativa de devolución no significa, sin embargo, que no exista recompensa. Ésta se pospone para después de la muerte y se confía en obtenerla de Dios, un Dios que «ve en los secretos» (Mateo 6, 4).

En el caso de los voluntarios que atribuyen su compromiso al seguimiento de determinados principios y exigencias morales y políticas se aprecia también el predominio de unos valores que remiten igualmente a una tradición secular, identificada con el término «republicanismo». Se trata de una tradición antigua con una larga historia cuya doctrina ha sido asumida de muy distintas formas y ha tenido un seguimiento desigual en el tiempo y en el espacio. Esta tradición incide en el compromiso, en la participación cívica y en la solidaridad, pero lo hace desde parámetros y en base a principios diferentes de los defendidos por la tradición cristiana. Sus ideas remiten a autores y temas más o menos repetidos: el pensamiento clásico, en general, y la república romana, en particular; el resurgimiento de la idea de república en algunas ciudades-estado de la Italia renacentista; el republicanismo inglés del siglo XVII; los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano; parte del ideario propio de la Revolución Francesa... (Ruiz 2006).

La amplia trayectoria del republicanismo explica la complejidad y la variedad de sus reformulaciones. Más allá de sus diferencias las distintas versiones coinciden, sobre todo, en la defensa de la libertad y en la reivindicación del papel de las virtudes cívicas. El republicanismo entiende la libertad no como libertad frente a la mayoría (liberalismo), sino como ausencia de dominación y como autogobierno. La libertad tiene que ver no con la posibilidad de elegir «sino con una razón cívica entroncada con el proyecto de contribuir al bien común a través del ejercicio de la ciudadanía» (Béjar 2001).

La ciudadanía en clave republicana proporciona al individuo determinados derechos, pero le exige también asumir determinados deberes. Estos deberes están conectados con los intereses de la sociedad en su conjunto. La realización de esos intereses exige que los ciudadanos compartan ciertos valores, las llamadas virtudes cívicas. La lista de estas virtudes es muy extensa y su definición muy heterogénea: la igualdad, la fraternidad, la tolerancia, la honestidad, el amor a la justicia, la generosidad, la solidaridad entre los ciudadanos y, en general, el compromiso con la suerte de los demás (Giner 2000).

Tanto los valores impulsados por la tradición republicana como las exigencias que reclama la tradición cristiana permiten comprender el comportamiento de un grupo reducido de voluntarios. Esos referentes difieren, sin embargo, de los que inspiran y guían la acción de la mayoría. Tal como se indicó anteriormente, las explicaciones que muchos de ellos ofrecen sobre los motivos de su colaboración, se relacionan y conectan, sobre todo, con intereses y preocupaciones individuales. Se trata en general de aspiraciones de muy distinta índole (ocupar el tiempo libre, desplazar la soledad, ampliar el currículum profesional, incrementar los vínculos sociales, afirmarse como personas...) próximas y coincidentes con los valores y los deseos impulsados por la cultura que predomina en nuestra sociedad, una cultura que «ha sacralizado» como indica M. Marinas «la individualidad» (Marinas 2000: 20), que fomenta los sentimientos centrados en el Yo, en el logro de metas psicológicas, la búsqueda de la propia identidad, la autoestima y la afirmación personal (Beck 1998; Bauman 2001). Las directrices y los valores fomentados por esta cultura no favorecen, en principio, el altruismo y la participación social, sin embargo, paradójicamente, no solo no los desplazan, sino que, en algunos casos, los fomentan y estimulan.

¿Cómo se explica que una cultura que impulsa y refuerza el individualismo potencie al mismo tiempo la preocupación por los otros y la dedicación a los demás? La respuesta a esta cuestión admite diversas explicaciones. El auge experimentado por el individualismo en nuestra sociedad conduce sin duda a fijar a las personas en sus intereses y preocupaciones, pero esa inclinación no anula ni desplaza, tal como recuerda N. Elias, «la necesidad elemental que todo individuo tiene de calor y de espontaneidad en su relación con otros. No ha hecho desaparecer el deseo de seguridad y de estabilidad de la afirmación individual de la propias personas a través de los demás, ni su contrapartida, la necesidad de convivir con otras personas con las que se está a gusto» (Elias 1990: 235).

Más allá de esta razón, es evidente que a los voluntarios que se mueven por intereses «instrumentales» la colaboración en las organizaciones no lucrativas puede reportarles beneficios útiles y puede servirles de puente para obtener unos beneficios tangibles y prácticos. En el caso de los voluntarios que se comprometen por intereses «expresivos» sus pretensiones son, no obstante, de otro tipo. Confían en solucionar o aliviar, sobre

todo, sus déficits emocionales. Al incorporarse a las organizaciones no lucrativas tratan de encontrar una respuesta a la carencia de vínculos, de afectos, de ámbitos de relación personal. Las organizaciones de voluntariado se convierten para ellos en productoras de sentido, les ofrecen un espacio en el que refugiarse, les brindan la oportunidad de afirmarse como personas.

Por otro lado, hay que advertir también que el individualismo imperante en nuestra sociedad produce en determinadas personas una cierta saturación, un sentimiento de aislamiento y de soledad. La cultura de la autonomía, valor dominante de la modernidad, engendra su propio malestar. Al decantarse excesivamente por la senda del individualismo algunas personas acaban encerradas en ellas mismas; la reclusión en uno mismo desencadena, siguiendo la metáfora del péndulo, un movimiento opuesto: la búsqueda y el encuentro con los otros. El «yo sin trabas», totalmente desarraigado estaría dando paso a un «yo saturado», a un «yo relacional» proyectado en redes sociales en grupos y asociaciones (Gergen 1992). La participación en asociaciones puede ofrecerles un contrapeso, un antídoto contra la soledad y el aislamiento producidos por el exceso de individualismo. Las organizaciones de voluntariado constituyen, en este caso y para determinadas personas, una salida o una alternativa. Al participar en sus tareas proporcionan un espacio social en el que situar sus preocupaciones, un ámbito en el que ocupar su tiempo libre y en el que proyectar sus afectos.

3. EL DON SIN RETORNO Y EL SENTIMIENTO COMPASIVO. CONTINUIDAD Y CAMBIOS EN LOS COMPORTAMIENTOS SOLIDARIOS

El desvelamiento de los motivos que explican el compromiso de los nuevos voluntarios y el reconocimiento de los referentes culturales que estimulan su decisión revelan una doble dimensión representativa y característica de nuestra sociedad: la continuidad, por un lado, de determinados patrones o modelos de comportamiento tradicionales y la emergencia, por otro, de unos nuevos códigos de conducta que coexisten y conviven con los heredados del pasado.

El influjo ejercido por la tradición cristiana y republicana en las decisiones de un grupo de voluntarios demuestra la persistencia entre nosotros de la tradición. Frente a la opinión de quienes afirman que nuestras vidas se desarrollan actualmente en un orden posttradicional, destradicionalizado, en el que los nexos sociales tienen que hacerse y no heredarse del pasado (Giddens 2003), la conducta de los voluntarios que se identifican y siguen las directrices de ambas tradiciones confirma que éstas no han perdido totalmente su vigor ni han sido desplazadas de nuestras vidas. Las maneras tradicionales de hacer las cosas persisten e incluso, como ponen de manifiesto diferentes autores, se

restablecen en muchos ámbitos de la vida diaria. Las tradiciones siguen proveyendo en nuestro mundo mapas cognitivos que ayudan ubicarse y transitar en él a muchas personas (Alonso Ponga 1984; Balandier 1998; Díaz 2004).

Ahora bien, las actitudes que adoptan y los planteamientos asumidos por la mayoría de los voluntarios confirman también que las tradiciones no tienen hoy la misma importancia ni desempeñan los mismos cometidos que tenían y ejercían en las sociedades del pasado. En estas sociedades la orientación de las acciones las proveía la tradición, que se imponía como fuente de autoridad por encima de los individuos. A diferencia de ellas, las sociedades modernas han entronizado el cambio y la innovación. La tradición no desempeña por ello su cometido estructurador y ha dejado de organizar la vida individual y colectiva. La conducta de muchas personas no se halla ya orientada por un repertorio de experiencias pasadas reguladas por normas y creencias elaboradas en el pasado, sino por imágenes virtuales. El futuro y no el pasado dirigen el presente. En consecuencia, muchas personas ya no pueden esperar que instancias externas les indiquen lo que deben hacer o no hacer, y se ven urgidas a volver sobre sí mismas para organizar sus metas e intereses, se ven apremiadas a diseñar y producir su propia biografía, a planificar y actuar como individuos convirtiéndose así en constructoras directas de su propia identidad, de sus vínculos y redes sociales al margen de los valores y las creencias tradicionales. Las motivaciones expuestas por un grupo significativo de voluntarios revelan esa tendencia dominante en nuestra sociedad.

Los planteamientos asumidos por los nuevos voluntarios permiten apreciar igualmente tanto la continuidad como el cambio del don y del sentimiento compasivo. Los voluntarios que asumen su compromiso movidos no solo por el deseo de ayudar a otros sino también por su pretensión de obtener a cambio de ello una compensación instrumental o expresiva participan de la lógica del don (reciprocidad), lógica que implica dar, recibir y devolver. Asimismo, los que lo hacen con una intención altruista reproducen la norma que prescribe el dar sin esperar la devolución de lo que se entrega (don sin retorno).

La vigencia de estos comportamientos no impide, sin embargo, reconocer que la forma en que se manifiesta y la función social que desempeña el don en la actualidad no son las mismas que en las sociedades del pasado. En estas sociedades el don y la reciprocidad eran su forma de interactuar predominantes, el mecanismo mediante el cual circulaban los bienes y las personas asegurando así su reparto y su redistribución; constituían la condición de la producción y reproducción de las relaciones sociales (Firth 1974). En nuestra sociedad, por el contrario, los intercambios han perdido su rasgo moral o religioso y se reducen, en la mayor parte de los casos, a intercambios específicos de bienes y servicios por dinero. Las sociedades modernas capitalistas se hallan, tal como

señala M. Godelier, dominadas por el intercambio económico racional y se caracterizan por «una economía y una moral del mercado y de la ganancia» (Godelier 1998: 295).

El predominio de esta forma de interactuar no ha supuesto, sin embargo, la desaparición de la generosidad y del don sin retorno. La razón de su continuidad se debe, en parte, tal como advierten distintos antropólogos, a los excesos producidos por el tipo de intercambios dominante en nuestra sociedad. Tales excesos indica M. Mauss, «crean en el individuo un estado de ánimo en el que, junto a los sentimientos de los derechos que posee, se dan otros sentimientos más puros: el de caridad, de 'servicio social', de solidaridad» (Mauss 1971: 249). En términos parecidos M. Godelier considera que el «don sin retorno» se presenta en nuestras sociedades como el «sueño invertido» de las relaciones de fuerza, de interés, de manipulación y de sumisión que implican, por un lado, las relaciones mercantiles y la búsqueda del beneficio y, por otro, las relaciones de poder (Godelier 1998).

Al igual que el don, los sentimientos compasivos tampoco han desaparecido de nuestro entorno social. En las últimas décadas crecen los maratones solidarios y los festivales benéficos, se incrementan los donativos en favor de colectivos y personas en situación de pobreza y exclusión, cobran protagonismo los bancos de alimentos y las iniciativas de ayuda humanitaria, pero esas acciones tampoco siguen las directrices que las inspiraban en el pasado. El modo en que un sector amplio de personas asume hoy la compasión encaja con el nuevo individualismo dominante en nuestra sociedad, con un «altruismo indoloro», propio de una sociedad posmoralista, dentro de la cual tienen poca cabida el deber y el sacrificio, y en la que los individuos se sienten conmovidos por las desdichas y por el sufrimiento del prójimo, pero en las que no se sienten urgidos por obligaciones morales y/o religiosas.

Esa forma de entender y asumir la compasión es fomentada y expandida, principalmente en nuestra sociedad, por los medios de comunicación. Estos agentes se han convertido hoy en los intermediarios entre nosotros y la realidad; imponen un modelo de entender y expresar las cosas, transmiten valores que funcionan como ingredientes de nuestras representaciones y sentimientos. Son ellos los que en la actualidad alimentan y favorecen, sobre todo, los sentimientos compasivos y las acciones dirigidas a paliar los padecimientos y el dolor humanos, pero el modo en que lo hacen refleja rasgos muy distintos a como lo planteaban las tradiciones políticas y religiosas. Los *media* fomentan la preocupación por el sufrimiento ajeno, pero lo hacen siguiendo el doble criterio de lo espectacular y de lo sentimental. Enfatizan, sobre todo, los aspectos sensibles y emotivos; desencadenan grandes gestos solidarios, pero correlativamente liberan del compromiso; apelan a los corazones, pero impulsan comportamientos efectivos a muy corto plazo y no crean una conciencia de deberes interiorizados; provocan reacciones

emocionales sin suscitar el análisis crítico de la realidad; estimulan la intervención en problemas concretos, desentendiéndose de los procesos estructurales que los producen; no tienen en cuenta los problemas económicos, políticos y sociales de fondo, soslayando la posibilidad de la toma de conciencia y la movilización contra la injusticia.

En base a esas premisas expanden un discurso tras el cual el voluntariado y las organizaciones no lucrativas son presentados como los únicos actores posibles para responder a las situaciones de las emergencias y de la pobreza existente en distintos países y presentes cada vez más en nuestra sociedad.

4. CONCLUSIONES. DIMENSIONES Y RASGOS DE LA NUEVA CULTURA DEL VOLUNTARIADO

El análisis de la naturaleza y de los fundamentos de la acción voluntaria permite extraer unas conclusiones generales en las que se pretende resaltar las conexiones existentes entre las actitudes que caracterizan la participación de los voluntarios y los códigos culturales que hoy predominan o se imponen en nuestra sociedad, y con las que se busca, al mismo tiempo, destacar la viabilidad y el interés de la perspectiva antropológica en el estudio del voluntariado.

1. Una primera evidencia, puesta de manifiesto por el discurso de los nuevos voluntarios es la variedad y la heterogeneidad de los motivos que explican la acción voluntaria. Esa diversidad coincide y conecta con una tendencia propia de nuestro mundo: el pluralismo cultural. Este rasgo no es, simplemente, un hecho peculiar del entorno social externo; afecta, también, a las conciencias, a nuestras mentes, y se revela en la pluralidad de opciones, concepciones, valores y creencias que actualmente coexisten en el interior de nuestras sociedades y en el modo en que muchas personas conciben y organizan sus vidas. Las sociedades actuales, a diferencia de las sociedades premodernas, no son unidades homogéneas que compartan una conciencia colectiva o un sistema de valores y creencias único como base de su cohesión interna; son, por el contrario, sociedades multiculturales. En su seno coexisten y conviven simultáneamente individuos y grupos que participan de tradiciones, formas de vida y códigos culturales diferentes. Los planteamientos de los nuevos voluntarios expresan y proyectan, en alguna medida, esa tendencia y ese rasgo característico de nuestra cultura.

2. El reconocimiento de la multiculturalidad no impide, sin embargo, constatar el auge creciente en nuestro entorno social de un modelo cultural caracterizado por el énfasis en los aspectos emocionales y en la construcción de un yo fuerte y autosuficiente. Tras la represión de las emociones llevada a cabo por la moderni-

dad hoy se reivindican los sentimientos, la recuperación de la emocionalidad. Las explicaciones ofrecidas por una parte significativa de los voluntarios acerca de su participación voluntaria reflejan el influjo de las pautas y las directrices de la llamada «cultura psicoterapéutica» (Béjar 2018). Esta cultura, impulsada y favorecida desde distintos frentes (la psicología positiva, la sociología cognitiva, las nuevas espiritualidades...), constituye una forma de entender el mundo, aporta respuestas y orientaciones en un momento en el que los valores y las creencias tradicionales experimentan una crisis profunda y dejan de ser los códigos de conducta dominantes. Sus directrices presionan a los individuos a ocuparse de la realización emocional de sí mismos, indican qué emociones y actitudes deben adoptar ante los demás (el distanciamiento, la autosuficiencia, la afirmación personal, la empatía sin una entrega esforzada, sin un compromiso fuerte que conlleve renunciaciones personales significativas...) y cuáles deben rechazar (el sentido del deber y de la obligación, la dependencia y el sacrificio o entrega sin límites, la disponibilidad y la renuncia a las propios deseos...). La cultura psicoterapéutica fomenta paradójicamente las prácticas compasivas (amorosas), pero lo hace no desde una perspectiva moral o religiosa, sino como medio para desplazar los vacíos y penurias personales. Entiende la ayuda altruista, el acercamiento a los otros como un medio para resolver las propias carencias. Su creciente expansión explica que los valores y las conductas se conciben a través de sentimientos y provoca que tanto la concepción como la práctica de una vida buena se basen no en un lenguaje moral sino en un lenguaje psicológico.

3. La coincidencia de los planteamientos asumidos por los nuevos voluntarios con los patrones culturales que en la actualidad prevalecen en nuestra sociedad se aprecia, también, en el modo en que la mayoría de ellos concilian razonamientos aparentemente opuestos en su explicación de por qué deciden hacerse voluntarios. Esa compatibilidad conecta con un rasgo representativo de nuestra cultura: el predominio de una lógica conjuntiva y sintética en la que se imponen la fusión y la hibridación. El mundo en el que vivimos experimenta mezclas y combinaciones complejas, presenta múltiples dualidades y paradojas, posibilita la concordancia de opciones valorativas antitéticas: orientación colectiva y orientación individual, particularismo y universalismo, memoria y tiempo inmemorial, emotivismo y neutralidad afectiva (Castells 1998). Nuestra cultura posmoderna «es materialista y psi, renovadora y retro, consumista y ecologista» (Lipovetski 1986: 11). El reflejo de esta lógica es patente en el discurso de los nuevos voluntarios. En sus explicaciones se aprecia la existencia de un «pluralismo motivacional» en el que se solapan y entremezclan valores, actitudes y opciones diversas y contradictorias. Los nuevos voluntarios se preocupan por el

bienestar ajeno, pero también por el propio; combinan el deseo de ayudar a terceras personas (orientación motivacional de carácter moral) con la satisfacción de urgencias o intereses instrumentales y expresivos (orientación individualista). Sus planteamientos y motivaciones entremezclan motivos altruistas y objetivos de utilidad individual.

4. Más allá de estas evidencias el impulso cobrado en las últimas décadas por la participación voluntaria coincide también con el auge y la consolidación del pensamiento neoliberal. Dicho pensamiento propugna la reducción de la protección pública, la privatización no solo de las actividades económicas, sino también de los servicios sociales, de la educación, de la sanidad..., y promueve, como alternativa, los comportamientos generosos privados en forma de voluntariado y de donaciones a entidades caritativas. La pujanza de esta visión, tras la crisis y reestructuración del Estado de Bienestar, ha posibilitado la acción voluntaria y la expansión de las organizaciones solidarias, pero ha propiciado el desplazamiento de las formas de distribución garantista procedente de los sistemas públicos y ha coadyuvado a su reemplazo por prácticas benéficas. El pensamiento neoliberal contribuye a apuntalar el discurso del final del Estado Social de Derecho y, paralelamente, estimula el retorno de las prácticas benéficas y asistenciales; respalda la sustitución de los derechos sociales por actos compasivos. Todo ello genera no solo una desconfianza en los sistemas públicos de protección social, considerados como ineficaces, sino algo de mayor alcance: su retirada simbólica del imaginario colectivo como correctores de las desigualdades sociales. Las actitudes y las orientaciones seguidas por muchos voluntarios proyectan y reproducen, en alguna medida, esa concepción de la protección y de la atención social.

5. Estas consideraciones sobre el sustrato cultural que envuelve la acción voluntaria refrendan la viabilidad de la perspectiva antropológica en el estudio de un fenómeno aparentemente alejado del foco y de las preocupaciones que tradicionalmente han sido objeto de esta disciplina. Tal y como se ha mostrado en este breve recorrido la participación de los voluntarios es fruto de una decisión libre; esa decisión se plantea y realiza, no obstante, en una realidad social y culturalmente construida y proyecta, en gran medida, sus valores y directrices. La consideración, tanto de las razones de su compromiso como del contexto en el que éste se produce desde los presupuestos y las orientaciones de la antropología, disciplina que se ocupa del análisis de las normas, de las metas y las creencias a través de las cuales las personas dan sentido a sus experiencias, justifican sus acciones, formulan sus expectativas y encuentran un sentido a sus vidas, ayuda a entender no solo los comportamientos y las actitudes de los nuevos voluntarios

sino también los códigos culturales que guían y configuran sus pensamientos y sus acciones.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. (1984): *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Valladolid, Castilla Ediciones, Valladolid.
- ARIÑO, A. et al. (2007): *Asociacionismo y voluntariado en España*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- BALANDIER, G. (1998): *Modernidad y poder*. Gijón, Júcar.
- BAUMAN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra.
- BECK, U. (1988): *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós.
- BÉJAR, H. (2000): *El corazón de la república*. Barcelona, Paidós.
- BÉJAR, H. (2001): *El mal samaritano*. Barcelona, Anagrama.
- BÉJAR, H. (2018): *Felicidad. La salvación moderna*. Madrid, Tecnos.
- CASTELLS, M. (1998): *La era de la información. La sociedad red*. V. I, Madrid, Alianza.
- CHACÓN, F., PÉREZ, T., VECINA, M. L. (2011): «Motivaciones del voluntariado: factores para la permanencia y vinculación del voluntariado». *Documentación Social*, nº 160, pp. 131-148
- DÍAZ, J. (2004): *La tradición plural*. Uruña, Fundación Joaquín Díaz.
- ELIAS, N. (1990): *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Paidós.
- FIRTH, R. (1974): *Teorías de antropología económica*. México, FCE.
- GERGEN, K. G. (1992): *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona.
- GARCÍA, A. – MARTÍNEZ DE PISÓN, (2001): *Ciudadanía, voluntariado y participación*. Madrid, Dykinson.
- GIDDENS, A. (2003): *Un mundo desbocado*. Madrid, Taurus.
- GINER, S. (2000): *Cultura republicana y política del porvenir*. Barcelona, Ariel.
- GODELIER, M. (1998): *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.
- IZQUIETA, J. L. – CALLEJO, J. (1999): «Los nuevos voluntarios. Naturaleza y configuración de sus iniciativas solidarias». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 86, pp. 96-115.
- MADRID, A. (2001): *La institución del voluntariado*. Madrid, Trotta.
- LIPOVETSKI, G. (1986): *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama.
- MARINA, J. A. (2000): *Críticas de la ultramodernidad*. Barcelona, Anagrama
- MAUSS, M. L. (1971): *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- NAVARRO, CI. J. – PÉREZ, E. (2004): *Las razones del voluntariado*. Sevilla, Junta de Andalucía.
- RUIZ, R. (2006): *La tradición republicana*. Madrid, Dykinson.

- RUIZ DE OLABUÉNAGA, J. I. (2001): «El voluntariado en España». *Documentación Social*, nº 122, pp. 67-103.
- ZURDO, A. (2003): «Voluntariado y estructura social: Funciones sociales y límites», en *Las entidades voluntarias de acción social en España*, Gregorio Rodríguez Cabrero (coord.). Madrid, FOESSA, pp. 213-286.

LA MEMORIA, TESTIMONIO DE UN TRÁGICO EPISODIO MINERO

MEMORY, TESTIMONY OF A TRAGIC EPISODE OF THE MINE

Alfonso García Rodríguez

Instituto Leonés de Cultura

RESUMEN

En mayo de 1952 ocurrió un grave accidente minero, conocido como el «Accidente del Socavón», en Santa Lucía de Gordón (León). Fue un duro golpe colectivo en la historia de aquel pueblo, el mío, que no se ha olvidado totalmente. Para que esto no ocurra este texto pretende reconstruir a través de la memoria algunos momentos de aquellos días. La memoria tiene capacidad para constituirse en testimonio.

PALABRAS CLAVE: Accidente, entierro, luto, memoria, mineros, muerte, ritos, sirena, velatorio.

ABSTRACT

In May 1952, a serious mining accident occurred, known as the «Inkhole Accident», in Santa Lucía de Gordón (León). It was a collective hard blow in the history of that town, mine, which has not been totally forgotten. So that this does not happen, this text tries to reconstruct through memory some moments of those days. Memory has the capacity to become a testimony.

KEY WORDS: Accident, burial, mourning, memory, miners, death, rites, siren, wake.

Francisco Flecha Andrés escribió en *Si esto fuera Macondo...* (2010:42), que «las cosas no nos hablan de sí mismas. Nos hablan de nosotros, de aquello que hemos sido, o que queremos recordar de lo que fuimos». Comparto la idea de Elías Canetti (1994: 25) de que «la infancia se torna más plena conforme envejecemos, y no es cosa vana tomarle la

medida a nuestros primeros años», y la de Xuan Bello (2019: 37) de que «tener memoria significa dialogar con quienes fuimos». Estas líneas no son otra cosa más que un breve diálogo con «esa musaraña de la memoria que suele llamarse alma» (Caballero Bonald 2014: 108-109), aun a sabiendas de resultar siempre la memoria curiosa y anárquica. «Parecía una caja de herramientas desordenada –escribe Ana Merino (2020: 90)– en la que, cuando buscas una cosa, aparece otra. Herramientas aparentemente innecesarias que tenían un extraño significado».



La solidaridad siempre fue una de las características humanas del minero.

Una de las labores de la memoria es la selección. Nunca es neutra: activa unas cosas y desactiva otras, con el problema de poder cambiar y transformar. Es más, a cierto ejercicio de la memoria, no solamente literaria, por supuesto, le queda –lean *Los fuegos obligados*, por citar al colombiano Ramón Cote Baraibar– la función de atestiguar las pérdidas, que es lo mismo que afirmar que, en alguna medida al menos, alivia ciertas heridas del vivir. Tuve un cierto acercamiento a este sentimiento no pocas veces cuando redacté capítulos –algunos sobre la mina y sus circunstancias sociales– del libro *Los límites de la memoria* (2018), que, en el fondo, pretende ser una clave de lectura para dar sentido, a través de los personales, a los recuerdos colectivos y así permitir, en cuanto es posible, la construcción de la singularidad identitaria de un grupo. Y es que los recuerdos, que son los ojos de la memoria, son esenciales para asegurar no sé si el proceso de transmisión, sí, desde luego, la referencia del testimonio escrito. Y es que las generaciones que

atesoran la posibilidad del testimonio oral están en trance de desaparición definitiva. No es bueno perder la referencia de saber que la memoria de los pueblos es buena garantía y parte de su fortaleza. No podemos olvidar que, para situarnos en el tiempo, el cambio de las antiguas formas de vida a la actual, en una rápida transformación que provocó muchos olvidos colectivos y muchas mutilaciones, se produjo a mediados de la década de los 70 del pasado siglo.

Las costumbres y tradiciones españolas en torno al ciclo vital —especialmente las referencias al nacimiento y la muerte— están recogidas abundantemente. Refiero, por su carácter monográfico sobre esta provincia, el librito, de carácter divulgativo, que escribió Concha Casado Lobato (1992) sobre *El nacer y el morir en Tierras leonesas*. Con ligeras variantes —a veces curiosidades locales—, los ritos del ciclo se repetían normativamente, incluso perfilados con precisión en los capítulos de las Ordenanzas Municipales y en los estatutos de las Cofradías. Estos ritos no solo han cambiado hoy sustancialmente, sino que se han globalizado y, por tanto, uniformado. El profesor de Antropología Social y Cultural Adolfo García Martínez afirma, no sé si exactamente con estas palabras, que los ritos funerarios de hoy consisten en quitarse el muerto de encima. Y creo, por duro que parezca, que no le falta razón.

Volvamos al centro de nuestro interés. Nos situamos, por tener una referencia cronológica, en mayo de 1952 en Santa Lucía de Gordón (León). Yo era apenas un niño. Un accidente de grisú mató a nueve mineros en mi pueblo. Desde aquel momento quise registrar esa reconstrucción del rito, más amplio y habitual, para dejar constancia. Una separata de la revista *Honaguera* sirvió de vehículo para un largo poema —«Canto ceremonial con nueve nombres propios» (García Rodríguez 1980)— en que intenté reflejar, a través del verso, ese sentimiento al que aludo, con encabezamiento en cada una de sus partes de la noticia aparecida en los periódicos. No encontré entonces otra fórmula para testificar lo que llevaba en mi interior desde niño. Hoy, ante la definitiva desaparición de la actividad minera, la urgencia es mayor. Un pueblo no puede diluirse en la pérdida paulatina de una identidad que lo definió durante buena parte de su historia. Un libro mío (1993) y varios textos sueltos han atrapado buena parte de ella, pero falta mucho por hacer. De ahí la importancia de la memoria contrastada, de la memoria como reconstrucción identitaria. Somos testigos de la historia y con ella tenemos algunas obligaciones.

No puedo dejar de subrayar, para seguir contextualizando los hechos, que los tiempos y las circunstancias nos sitúan en una cultura cerrada y aislada. Esto conduce a pensar en que la pequeña comunidad tenía, en principio, marcas y características muy definidas, en caso de muerte en la mina (una o dos mensuales en la década de referencia), fuera, por tanto, de los ritos genéricos, previos y posteriores, a la muerte natural: enfermedad, viático, velatorio, conducción del cadáver al cementerio, enterramiento, luto... La

muerte por la enfermedad laboral de la silicosis tenía entonces también una tasa muy elevada. De este tema, de estos temas mejor, escribió un interesante libro el que fuera entonces médico en la localidad y de la empresa minera. Luis Fernández Arias-Argüello construye la ficción sobre recuerdos y experiencias en sus *Episodios mineros*, del que les recomiendo, para el caso de la enfermedad, el titulado «Un hombre bueno», un texto largo y útil, cercano al costumbrismo o al realismo más preciso, del que reproduzco unos párrafos:

Desde entonces, el médico joven visitaba al viejo silicoso cada vez que se lo permitían las obligaciones con la empresa minera.

Eran más bien visitas de amigo, aunque sin prescindir, naturalmente, del cuidado de la salud del enfermo, al que mantenía desahogado a base de administrarle personalmente el oxígeno y abundar en la medicación del primer día, cuyos efectos cada vez eran menores y menos duraderos.

Decepcionado, consultaba con renovado empeño textos y apuntes de la facultad y libros actuales, y procuraba hacerse con todo lo publicado sobre silicosis, sabiendo, no obstante, que el tratamiento sintomático de la misma, o por mejor decir de sus complicaciones, único posible, era demasiado aleatorio.

Pese a ello, se ilusionaba con dar con una vacuna que preservase de la enfermedad, o con un producto energético pero inofensivo, capaz de disolver «in situ» las piedras de los pulmones.

-Tiene que haber algo. La mente humana es muy pródiga. Hay que exprimirla. Descubriré algo para usted –comentaba con «Garlopín», al que había cobrado gran afecto-.

Éste, que era un auténtico pozo de ciencia infusa, fina ironía y pragmatismo, le convenía con benevolencia.

-¡No sea niño, hombre! Déjese de fantasías. A estas alturas, para este menda al menos, el caldito caliente, que usted receta. Por cierto, el vino «fervido», que decimos por aquí, vino caliente, aunque sea con un poquito de canela, es lo mejor para catarros y ronqueras. No se olvide de recomendárselo a la parienta para mí. Mejor el vino con canela que el agua del grifo. Y, por más que especule, el remedio para la silicosis está en prevenirla. Usted debía de saberlo mejor que nadie. Entra en su sueldo. El polvo, una vez instalado en los pulmones, no hay quien lo desaloje. Lo dice todo el mundo. Y este, además, es de antracita, piedra pura y de muy mala inquina. ¡Claro, que para eso de la prevención, tendrían que ser un poco menos rácanos los empresarios! Pero no hay modo. ¡Y cuidado que se enriquecen con el carbón mucho más y más deprisa que con cualquier otro negocio! Pero todo les parece poco. Así somos. El que la coge, para él. ¡Qué le vamos a hacer! Y los peores, los que vienen de abajo, los nuestros. Fijese, hoy en día, casi todos

los nuevos ricos son del gremio. Antiguos mineros sin demasiados escrúpulos. Cuando no se tiene, mucho repartir; y cuando se tiene, a repartir lo de los demás. ¡No falla! Bien es verdad que algo se ha mejorado. El trabajo, cuando yo empecé, era terrible. Tener que andar decenas de kilómetros monte a través, en alpargatas, con los pies helados, o con madreñas, dando trompicones antes de meterse en un chamizo inmundito, y bregar diez o más horas seguidas, hasta en domingo, con agua hasta las rodillas, era tremendo. Luego, la silicosis, el «nistagmu» ese, lo que se mueven los ojos sin parar como si tuvieran azogue dentro; el reuma, el grisú, los derrabes, los costeros sueltos que se te vienen encima cuando menos lo esperas. Igual que ahora, pero a mansalva, sin respeto humano, que tampoco existe mucho todavía. Es más, por codicia de dinero, pues se vende hasta el escombro, y por falta de principios y decencia, apuran tanto que hasta hay más muertos que entonces (2006: 105-106).

El ritmo horario básico del pueblo estaba marcado por el sonido de una sirena que, instalada por la empresa minera que explotaba el carbón, indicaba las horas de entrada y salida del trabajo de buena parte de los obreros de exterior. Era una referencia fija, exacta y reguladora, por tanto, de toda la comunidad, prácticamente toda ella dependiente de la mina. Es de suma importancia subrayar esta presencia. Porque a veces –muchas, desgraciadamente– sonaba, con tono distinto, en horarios diferentes de los establecidos. Entonces esta sirena –«la sirena de la muerte»– anunciaba algo muy grave, un accidente mortal. La confirmación llegaría con el característico tañido lúgubre e inequívoco de las campanas de la iglesia. Esta circunstancia trastocaba, inevitablemente, la normalidad de vida: la gente salía a la calle, corría, preguntaba, se descorazonaba ante la posibilidad de la cercanía familiar del muerto, caminaba con urgencia hasta el hospitalillo, que en dura pendiente, la empresa había construido sobre la ladera de una montaña. Antes de llegar a él, en la mayoría de los casos –hubo algunos de mucha impaciencia, nervios e incertidumbres–, la familia ya se había enterado, con lo que se sucedían escenas dramáticas, dada la habitual juventud de los fallecidos que, en caso de los casados, dejaban viuda muy joven, embarazada en no pocos casos o con niños muy pequeños. Una consecuencia para el análisis no es otra que el alto número de huérfanos que había en aquella localidad y otras limitrofes. Otra referencia, en este orden de cosas, fue el problema económico de futuro, aunque en aquel momento la pensión de viudedad llegase incluso al 75% del salario.

Los accidentes mortales formaban parte de nuestro paisaje colectivo. Estos, y la propia dureza del trabajo en sí, que acogió oleadas de inmigrantes de otras zonas españolas, también produjo en otros momentos salidas hacia provincias más industrializadas, del norte del país especialmente. Y especialmente, a partir de mediados de la década de los años sesenta y progresivamente, la búsqueda de otras alternativas laborales asentadas en un altísimo número de estudiantes universitarios.



La Brigada de Salvamento muestra su preparación a la población por aquellos años del accidente.

Entre los espectadores, en primera fila, un niño, el autor de este artículo.

Al muerto, digo, lo llevaban al hospitalillo. En algunos casos, al depósito de cadáveres, un espacio desangelado adosado al cementerio en que se le practicaba la autopsia. Si su muerte violenta –con agonías inimaginables en no pocas ocasiones– les privaba del consuelo, espiritual y social, del Viático, con frecuencia, dado el estado en que había quedado por explosiones, quemaduras, aplastamientos..., también del rito de la mortaja digna, vestido el cadáver para hacer el viaje con las mejores galas, seguro que el único traje del armario, el de la boda (había vecinos que eran verdaderos especialistas en este menester). Cuando el velatorio, sin embargo, era en casa, al margen de las escenas sucedidas por la desaparición inesperada, si es que sirve aquí el adjetivo, seguía preciso ritual, aunque posiblemente con mayor presencia humana: la habitación desmontada y vacía, con dos velones, uno a cada lado de la cabecera del féretro, rodeado de familiares, amigos, compañeros... a los que se ofrecía café y, entrada la noche, posiblemente pastas y cognac. Hasta la hora del entierro la casa se convertía en un verdadero desfile para dar el pésame, ofrecerse a la familia y predicar resignación a los allegados, con todo tipo de comentarios técnicos sobre el fatal accidente.

Después de la misa *corpore insepulto*, y bajo el tañer de las campanas, que finalizaba al perderse la comitiva tras el último repecho del largo y empinado camino hasta el cementerio, tenía lugar, en uno de los laterales de la fachada del templo, el pésame público. Solo lo recibían hombres, que estrechaban la mano, o se abrazan, a una habi-

tualmente larguísima hilera de gentes de aquí y de allá que querían mostrar así sus condolencias a los familiares, por cierto, portadores de un luto bien visible: una cinta negra cosida en la solapa izquierda y un brazalete, ancho e igualmente negro, en la manga, unos centímetros más arriba del codo. Hablando de luto, la viuda —que no solía asistir ni a misa ni al sepelio, acompañada en casa por mujeres cercanas o de parentesco— se vestía de negro íntegramente, en un primer momento quizás gracias al teñido urgente de algunas prendas. Un luto riguroso (externo e interno), especialmente si la viuda era joven, que, a causa de esta circunstancia trágica, lo llevaría durante siete o más años. Observador de mi entorno, constato que no pocas mujeres, por razones fáciles de deducir, guardaban luto durante toda su vida, acrecentando el envejecimiento, al menos aparente, por el negro, con pañuelo que cubría cabeza y laterales de la cara, anudado bajo la barbilla (Álvarez *et alii* 2005). Eso sí, misas y rosarios ofrecidos a favor espiritual del difunto, su presencia en la iglesia se acentuaba, si cabe aún más.

Como era habitual en todas las circunstancias, la conducción del cadáver hasta el cementerio se hacía a pie. Portado el féretro en unas andas apoyadas sobre los hombros de cuatro amigos, parientes o vecinos, que se turnaban por tramos, la comitiva iba precedida por monaguillos que portaban cruz en el centro y faroles con vela escoltándola. Detrás, el sacerdote, que recorría el trayecto recitando oraciones en latín. De vez en cuando, y ya en puntos establecidos por la costumbre, se detenía para el descanso de quienes portaban las andas, para personalizar las oraciones y para pasar el bonete entre los asistentes solicitando un donativo para elevar plegarias por su alma y por todas las almas del purgatorio. Estas «paradas» eran de agradecer, por lo empinado del itinerario y, si era invierno, por las dificultades añadidas del barro de las calles y el calzado de las *madreñas*, todavía muy utilizadas. He de decir que, en el caso concreto al que me estoy refiriendo, publiqué varias fotos en el libro referido (1993) del entierro de algunos de los mineros fallecidos en el accidente y de otros aspectos relacionados con la minería de la comarca, hoy ya verdaderos documentos.

La nieve era una seria dificultad añadida. Había que *espalar* el camino y la zona del cementerio en que iría ubicada la tumba, que previamente se excavaría en la tierra a pico y pala. En los casos de muertes a que nos referimos, sin embargo, estas actividades materiales presentaban menos dificultades, dada la implicación en ellas de la empresa. Y se notaba igualmente en el mayor número de coronas que se integraban en el cortejo: a la habitualmente solitaria de familiares y allegados se unían en estas ocasiones la de compañeros de macizo, o de grupo, acaso de categoría... Parece que la habitual solidaridad —el que fuera minero, Lorenzana (2019), insiste en su obra narrativa en ella como rasgo o característica esencial— en la despedida definitiva se intensificaba en estos casos. No digamos en algunos más excepcionales, como el referido de 1952 en el Socavón.

El mayor número de muertos, la sucesión de entierros por no ser posible el rescate de cuerpos a la vez —con la dolorosa y consiguiente angustia de la espera—, y la proyección social del acontecimiento desbordó cualquier previsión posible.



Entierro de alguno de los fallecidos en el «Accidente del Socavón».

Estamos en el cementerio, alrededor de la tumba excavada. Finalizada la liturgia correspondiente, se indica que el ataúd —la «caja»— puede ser ya depositada en tierra, labor en que colaboran los allegados y vecinos mediante una sencilla utilización de cuerdas y sogas para tal fin. Es entonces cuando los familiares besan terrones de tierra que dejan caer sobre la madera. Y se empieza a cubrir con pala. Los presentes, bajo la dirección del sacerdote, rezan *padrenuestros*, ahora en castellano, con la mezcla de algunos latines sacerdotales. Solo cuando la tumba queda cubierta y adecentada, la cruz clavada sobre la tierra y las flores depositadas sobre el espacio del descanso eterno, se da por finalizada la ceremonia.

No es raro que la despedida se hiciese con un nuevo pésame a la salida del cementerio. Los asistentes, entre conversaciones y lamentos, retornaban a sus hogares o al bar. Es verdad que la vida seguía, pero ya se había cobrado muchos muertos. La única duda era quién sería el siguiente.

Recuerdo desde la niñez aquellos días angustiosos y todos sus ritos y ceremoniales. Así acabo el poema «Canto ceremonial con nueve nombres propios», como constatación de permanencia, a través de la memoria, al menos de aquellos mineros que forman parte de la misma para que el olvido no pueda borrarlos:

Son las cinco de la tarde. O las cuatro, o las tres...

«La impresión a esa hora es muy pesimista» les dijeron por teléfono.

Y lo escribieron textualmente,

como si tal cosa.

«Los nombres de los sepultados son:

EMILIO LÓPEZ SUÁREZ,

PAULINO GARRIDO MARTÍNEZ,

ERNESTO VICENTE GUTIÉRREZ,

HERMINIO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ,

MARCELINO GONZÁLEZ POZO,

MANUEL DEL RÍO VALBUENA,

LUIS BARREIRO PAREDES,

ELÍAS ORTEGA ANGUITA,

ÁNGEL RABADÁN GARCÍA».

(De los periódicos)

Advierto que en los periódicos

venían sus nombres seguidos, ocupando un pequeño espacio
en las crónicas de sucesos.

En aquel momento

yo no conocía sus nombres.

Sí sabía

que era padre de... (y se sentaba conmigo en la escuela),

o padre de... (tengo una foto colgado en sus brazos),

hermano de,

hijo de...

Hoy, a veintiocho largos años de distancia,

he escrito su poema.

Sus nueve versos,

ordenados por mí,

son lo más auténtico.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, A. *et alli* (2005): *Cuentos de mujeres sobre la mina*, B. Delmiro Coto (ed.). Gijón, Centro de Iniciativas Culturales.
- BELLO, X. (2019): *Incierta historia de la verdad*. Barcelona, Ed. Rata.
- CABALLERO BONALD, J. M. (2014): *Fábula y memoria*. Madrid, Alianza Editorial.
- CANETTI, E. (1994): *El suplicio de las moscas*. Madrid, Ed. Anaya & Mario Muchnik.
- CASADO LOBATO, C. (1992): *El nacer y el morir en Tierras leonesas*. León, Caja España.
- FERNÁNDEZ-ARIAS ARGÜELLO, L. (2006): *Episodios mineros*. Granda-Siero (Asturias), Madú Ediciones.
- FLECHA ANDRÉS, F. (2010): *Si esto fuera Macondo o, al menos, un pueblo con palmeras...* Publicaciones de la Universidad de León.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, A. (1980): «Canto ceremonial con nueve nombres propios». *Hornaguera. Revista de la S.A. Hullera Vasco Leonesa*, nº, diciembre, s.p.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, A. (1993): *Una historia en imágenes. En el centenario de la Sociedad Anónima Hullera Vasco Leonesa*. Madrid, Spainfo.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, A. (2018): *Los límites de la memoria*. León, Libros de Camparredonda.
- LORENZANA, J. C. (2019): *Relatos mineros*. León, Eolas Ediciones.
- MERINO, A. (2020): *El mapa de los afectos*. Barcelona, Ed. Destino.

DESAFÍOS, INICIATIVAS Y REPERCUSIONES DE LA RECIENTE ACTIVIDAD MUSICAL DE MIGRANTES EN ROMA

CHALLENGES, INITIATIVES AND REPERCUSSIONS OF THE RECENT MUSICAL ACTIVITY OF MIGRANTS IN ROME

Enrique Cámara de Landa

Universidad de Valladolid

RESUMEN

Algunos de los cambios que se verificaron durante los últimos años en Italia en materia de política migratoria recibieron condenas por parte de amplios sectores de la sociedad europea. Sin embargo, una observación de las iniciativas implementadas en este terreno por distintos agentes sociales durante ese período en dicho país (gobierno civil, instituciones religiosas, ONGs) ofrece un panorama cuya riqueza y variedad impide la emisión de simplificaciones superficiales. Resultados de estudios conducidos en espacios de migración y recientemente publicados en Italia permiten al observador externo aproximarse a distintos aspectos de esta compleja realidad que interpela a los agentes sociales operativos allí, como también lo permiten la consulta de programas desarrollados por instituciones civiles y religiosas y la consideración de las estrategias desarrolladas por grupos de migrantes con motivaciones que van desde la supervivencia vital hasta la integración en la sociedad receptora. Los comportamientos y prácticas musicales juegan a menudo un importante papel en este fenómeno; por tal motivo, a partir de datos procedentes de trabajo de campo conducido in Roma desde finales de 2017, en el presente artículo se describen actividades en las que la música es utilizada para alcanzar los distintos objetivos perseguidos por los migrantes en Italia o por entidades que se ocupan de ellos.

PALABRAS CLAVE: Migración, música, Roma.

ABSTRACT

Some of the changes that took place during recent years in Italy in the field of migration policy were condemned by large sectors of European society. However, an observation of the initiatives carried out in Italy by different institutional agents (civil government, religious institutions, NGOs) shows a much more varied and rich panorama, which does not admit simplified judgments. The results of studies conducted in migration spaces that have been recently published in Italy allow the external observer to approach different aspects of this complex reality that challenges the social agents operating in Italy. This working method is complemented by the consultation of programs developed by civil and religious institutions, as well as the strategies implemented by groups of migrants, which show different objectives that range from survival to integration in the host society. In many cases, musical behaviors play a major role. Consequently, activities in which music is used in achieving the different goals pursued by migrants in Italy and by the institutions that take care of them are described in this article from data obtained during the field work conducted in Rome since 2017.

KEY WORDS: Migration, music, Rome.

1. INMIGRACIÓN ACTUAL: UN TEMA UBICUO EN ITALIA

Algunos de los cambios que se verificaron en Italia en materia de política migratoria (en particular, el *Decreto Sicurezza* promovido por Matteo Salvini) recibieron condenas por parte de amplios sectores de la sociedad europea, especialmente en España, en particular a raíz de un evento que los visibilizó a través de los medios de comunicación y al que este país no fue ajeno: el caso «Acuaris»¹. Sin embargo, una observación de las iniciativas implementadas en este terreno por distintos agentes sociales en dicho país (gobierno civil, instituciones religiosas, ONGs) ofrece un panorama mucho más rico y variado, que no admite simplificaciones superficiales². La progresiva radicalización evidenciada por el gobierno italiano en esta área, a la vez que invitaba a denunciar sus motivaciones y consecuencias, despertó en algunos observadores foráneos la necesidad de escudriñar «la otra cara de la moneda» para obtener un panorama de la situación que

1 Es posible obtener en Internet y otras fuentes abundante información sobre este suceso.

2 Además, si bien el *Decreto Sicurezza* sigue vigente, los cambios que se han producido en el gobierno italiano durante la segunda mitad de 2019 han motivado una flexibilización de sus aplicaciones concretas a partir de las propuestas de la actual ministra del Interior del segundo gobierno Conte, Luciana Lamorgese.

contemplara sus distintas aristas e hiciera justicia a la sensibilidad de buena parte de la sociedad de este país en material de solidaridad con los migrantes. En este sentido puede ser útil consultar los resultados de estudios conducidos en espacios de migración y publicados en Italia durante los últimos años, tales como los informes emitidos anualmente por instituciones operativas en el sector (ANCI –(Associazione Nazionale Comuni Italiani– e IDOS –Immigrazione Dossier Statistico– entre otras) o los textos de escritores como Maurizio Ambrosini (2017), Raffaella Cosentino (2016), Laura Boldrini (2010), Alessandro Dal Lago (2012[1999]), por ejemplo³. En la actualidad, en el país circula abundante bibliografía acerca de materias tales como problemas migratorios de los Estados–nación en tiempos de globalización, tipos y procedencia de migrantes o evaluaciones críticas de la crisis de refugiados basadas sobre datos estadísticos, que matizan –e incluso contrarrestan– el alarmismo creado por los políticos en los medios de comunicación al evidenciar los hiatos entre la realidad en este terreno y la percepción que de la misma tienen amplios sectores de la sociedad italiana.

Un repaso a los asuntos discutidos en estos textos permite tomar conciencia de su variedad: relación entre pobreza y migración, resistencia de los migrantes a regresar a sus países de procedencia, problema de los inmigrantes ilegales y *modus operandi* de las mafias, límites de previsión y dificultades enfrentadas por la actual normativa italiana en material de migración, tensiones entre políticas de empleo y demandas del Mercado, problemas organizativos y costes de la represión, medidas de regularización y aportaciones reales de los migrantes (tanto al sistema de seguridad social como a las familias con enfermos crónicos o ancianos en sus hogares), entre otros. Y también: causas y modalidades del ingreso de inmigrantes al Mercado laboral, racismo y discriminación, problemática de las mujeres migrantes, economía sumergida, trabajo independiente, políticas de reunificación familiar, ingreso de menores no acompañados, papel cumplido por los inmigrantes de segunda generación (esto es, los descendientes de migrantes nacidos en el país receptor) y desafíos que deben enfrentar, inmigración y cohesión social, terrorismo, guetos urbanos, criminalidad y criminalización, ciudadanía civil, posibilidades de integración, implicaciones de la dimensión religiosa (con particular referencia al Islam en Europa) y otras cuestiones, todas ellas abordadas desde la consideración de las relaciones –más o menos conflictivas, según el caso– entre expectativas y necesidades de los migrantes, estrategias y posibilidades de los aspirantes a alcanzar el estatus de refugiado, operaciones de rescate marítimo de gestión pública o privada, vaivenes en términos de aceptación y rechazo por parte de la sociedad receptora (desde iniciativas

3 Véase la siguiente página web: <http://storiaefuturo.eu/lemigrazione-italiana-fenomeno-dimenticato-dellidentita-nazionale/>

como *Mare nostrum*⁴ hasta los problemas derivados del apelo a *Frontex* y similares estrategias de control de fronteras⁵).

Algunos autores relatan casos reales –y en algunos casos estremecedores– de migrantes involucrados en largos y en ocasiones dramáticos viajes hacia la salvación, con lo cual interpelan la sensibilidad de los lectores con fuertes imágenes de viajeros enfrentando la muerte. Otros dirigen miradas críticas hacia los decretos y leyes dirigidos a suprimir la recepción de flujos migratorios en Italia, o hacia los problemas derivados de la pretensión de crear una «fortaleza Europa». Algunos analizan los sistemas de migración que coexisten en Italia (condicionados por relaciones internacionales, oportunidades de trabajo ocasional o la acción de misiones religiosas), así como las expectativas y posibilidades en función del género, la edad y las competencias de los migrantes. En algunos casos, los datos e historias reales de las personas e instituciones son tratados en novelas de ficción, cuya lectura indudablemente contribuye a la difusión del conocimiento de esta problemática entre lectores que hasta este momento no eran suficientemente conscientes de la misma o estaban escasamente sensibilizados acerca de sus principales aspectos. Es el caso de la novela *Il mare di mezzo*, reeditada varias veces en un breve período de tiempo, o el de *Paessaggi migranti*, cuyos contenidos son expuestos a través de conversaciones con conductores de taxis urbanos. Algunos estudios analizan los aspectos negativos de las relaciones entre la sociedad italiana en general y los recientes flujos migratorios, mientras otros señalan rasgos positivos del particular papel asumido por Italia en este ámbito durante el pasado. También se tiene en cuenta a menudo la situación de relativa soledad experimentada por el Estado y el pueblo italianos a raíz de lo que se considera como dejación de responsabilidades por parte de los otros países europeos en relación con el rescate de migrantes en el Mediterráneo.

4 La operación *Mare Nostrum* consistió en una serie de acciones navales y aéreas implementadas por el gobierno italiano durante un año a partir del 18 de octubre de 2013 para contener el crecimiento de la inmigración irregular hacia Europa durante la segunda mitad de ese año y sus trágicas consecuencias (los naufragios de embarcaciones de migrantes frente a la isla de Lampedusa). Durante esta operación humanitaria de búsqueda y rescate al menos 150.000 migrantes llegaron a Europa a salvo, principalmente desde África y Oriente Medio. Según las autoridades italianas, la operación consistió en un refuerzo del control de flujos migratorios, llevado a cabo bajo la permanente vigilancia de la Marina Militar italiana, de acuerdo con la legislación nacional vigente en 2004.

5 Sobre el *Frontex* (Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas) ver <https://frontex.europa.eu/es/>.

2. ¿QUÉ FUNCIÓN DESEMPEÑA LA MÚSICA EN EL FENÓMENO MIGRATORIO?

Actualmente en Italia es posible detectar una serie de ideas y programas desarrollados por instituciones civiles y religiosas para afrontar el fenómeno migratorio con herramientas pertinentes y resolver algunos de sus principales problemas: enseñanza gratuita de la lengua italiana, orientación y entrenamiento laborales, educación para la ciudadanía, uso positivo del tiempo libre y otros contenidos que se dirigen principalmente a niños no acompañados y jóvenes; o los *corridori umanitari* (corredores humanitarios) organizados y gestionados por la Comunità di Sant'Egidio, Caritas y la *Fundazione Migrantes* dependiente del Vaticano⁶. Estas y otras instituciones incluyen actividades musicales entre sus estrategias para acoger e integrar a los migrantes en la sociedad receptora⁷.

Paralelamente, grupos de migrantes utilizan actividades musicales para alcanzar diversos objetivos y cumplir determinadas funciones de manera consciente o inconsciente. Algunas de dichas funciones (que ya he tenido ocasión de mencionar en relación con este fenómeno) también se detectan entre migrantes de distintas procedencias en Italia: la exigencia de eliminar o reducir el estrés, el deseo de practicar una actividad física compartida de carácter artístico (en los grupos de danzas, por ejemplo), la necesidad de exorcizar los fantasmas de la soledad o luchar contra la nostalgia socializando con compatriotas, el propósito de dar a conocer el patrimonio cultural del país de procedencia, la intención de transmitirlo a las nuevas generaciones en un contexto caracterizado por el elevado riesgo de pérdida de la conciencia de propiedad del mismo, la voluntad de mantener a jóvenes compatriotas (a menudo los propios hijos) alejados de los peligros a los que la fragilidad de su condición de migrantes los expone (caer en redes de explotación, aceptar la participación en actividades ilegales o integrar bandas de delincuencia y violencia urbanas, entre otros), o incluso la de proyectar hacia la sociedad receptora una imagen positiva de la propia comunidad⁸. También debe incluirse entre estas funciones y finalidades la intención de seguir cumpliendo con promesas de

6 Si bien he entrevistado a los principales responsables de dichas entidades, el espacio aquí disponible no me permite detallar los contenidos de dichas conversaciones. El lector puede encontrar información general sobre estos asuntos en Internet.

7 Utilizo aquí el verbo «integrar» en sentido amplio, sin entrar en las discusiones de las que ha sido objeto en relación con el fenómeno migratorio.

8 Ejemplos de prácticas musicales y coreográficas vinculadas con estos objetivos entre migrantes bolivianos en Argentina y España figuran en Cámara de Landa 2003, 2005 y 2007.

tipo religioso o revivir costumbres precedentes, así como la apropiación circunstancial y controlada de espacios públicos para exhibir manifestaciones de la propia tradición cultural o manifestar orgullo étnico de manera compartida en ocasiones específicas (las fiestas civiles o religiosas del país de procedencia, por ejemplo). Estas y otras motivaciones están relacionadas con funciones estéticas, éticas, educativas, propagandísticas, estratégicas, psicológicas y, en definitiva, identitarias. Tal como señala Adelaida Reyes, deberíamos reconocer

(...) la importancia del significado cultural y las fuerzas históricas y socioculturales que dan forma a la cultura expresiva, si queremos entender mejor la música tanto en su calidad de objeto capaz de ser vehículo de identidad en sí mismo como en la de acto social a través del cual se adscribe, reconoce y negocia la identidad. (2012: 113)⁹.

2.1. INSTITUCIONES CIVILES PÚBLICAS: *ROMA MULTIETNICA*

Con el objeto de proporcionar una aproximación al fenómeno a través de sus manifestaciones concretas, a continuación se mencionarán algunos ejemplos de actividades relacionadas con la música y desarrolladas en distintos espacios por instituciones que tienen su sede en Roma. Esta ciudad es particularmente adecuada para observar estos procesos puesto que contiene las sedes de gobierno local, provincial, regional y nacional, así como las del Estado Vaticano y numerosas instituciones de otras religiones que se ocupan de alguna manera del alto número de migrantes llegados a la capital con carácter transitorio o establecidos en ella.

Roma Multiétnica es una organización creada a finales del siglo xx e incorporada al denominado *Servizio Intercultura delle Biblioteche di Roma*, dependiente del Consejero de Cultura del Consejo Municipal (*Assessorato alla Cultura del Comune di Roma*). Durante sus primeros años de actividad, dicha entidad publicó guías en formato papel sobre las actividades relacionadas con migrantes en Roma, que posteriormente fueron reemplazadas por un sitio web (www.romamultiethnica.it) gestionado, mantenido y permanentemente renovado por el equipo de cinco mujeres que conforman esta oficina. Actualmente, *Roma multiethnica* es la web más completa y actualizada de su tipo en la capital italiana. Su principal función es difundir noticias y dar visibilidad a todo tipo de iniciativas organizadas por instituciones públicas o privadas en materia de migración, así como las llevadas a cabo por grupos de migrantes o italianos que se ocupan del tema.

9 «(...) The importance of cultural meaning and the historical and sociocultural forces that shape expressive culture, if we are to better understand music both as an object capable of holding an identity of its own and as a social act through which identity is ascribed, recognized and negotiated».



Equipo de redacción de *Roma Multietnica*. Roma, 16-04-2019. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.

2.2. INSTITUCIONES CIVILES PRIVADAS

Entre las actividades organizadas por la asociación civil sin fines de lucro *Circolo Gianni Bosio*, fundado en la década de 1960, se cuenta el desarrollo de entrevistas con migrantes en distintas localidades italianas, así como la constitución –en 2001– de un archivo sonoro (*Archivio Sonoro Franco Coggiola*) que ha sido reconocido como Centro de Documentación de Interés Histórico a nivel nacional y está alojado en la *Casa della Memoria e della Storia*, dependiente de la Municipalidad de Roma y ubicada en histórico barrio de Trastevere¹⁰. Una de sus responsables, Fiorella Leone, comenta lo siguiente:

Hoy en Roma los *stornellatori* –cantores tradicionales– ya no cantan en la calle, pero los inmigrantes sí lo hacen; la música que se escucha en las calles romanas es la de ellos: africanos, bengalíes, rumanos, etc. Esta es la columna sonora de las calles de Roma. (...) Nuestra intención ha sido recolectar la música relacionada con la historia de estos migrantes. La música es su modo de supervivencia y es por tal motivo que la interpretan en lugares como la calle o el metro. (Comunicación personal al autor, 24 de abril de 2019).

10 Sobre Gianni Bosio, ver https://it.wikipedia.org/wiki/Gianni_Bosio. La web del círculo que lleva su nombre es <http://www.circologianibosio.it/>

Alguna de esas grabaciones realizadas por el antropólogo Sandro Portelli (actual coordinador del *Circolo Gianni Bosio*) han sido publicadas en CD por el editor italiano Walter Colle, con el apoyo de varias instituciones. Esta actividad, sumada a la organización de conciertos, permite a los responsables del *Circolo* visualizar y difundir repertorios y prácticas musicales de los inmigrantes en Italia.



Casa della Memoria e della Storia, sede del *Circolo Gianni Bosio*.
Roma, 24-04-2019.



Publicaciones sonoras del *Circolo Gianni Bosio*.



Un ejemplo de iniciativa desarrollada prácticamente fuera del marco legal oficial para atender a los casos más urgentes y delicados de migración es la implementada por el campamento de autogestión *Baobab*, que, en coordinación con *Medu –Medici per i Diritti Umani* (Médicos para los Derechos Humanos)–, constituyó una suerte de «corredor humanitario». En este campamento de personas en tránsito, que a finales de 2017 estaba alojado en un terreno sin propietarios privados próximo a una estación ferroviaria urbana, los migrantes recién llegados y alojados en tiendas de campaña recibían sábanas y toallas, así como tres comidas diarias y asistencia médica y legal¹¹. Se trataba, en su mayoría, de eritreos, malienses, somalíes, sudaneses, sirios y ghaneses, muchos de los cuales fueron sometidos a tortura en Libia (fenómeno conocido por todos y lamentablemente aún existente). En determinadas ocasiones, los responsables de *Baobab* organizaban actividades lúdicas en las que participaban voluntariamente músicos, bailarines y animadores culturales con la intención de contribuir a disminuir las intensas tensiones experimentadas por los residentes del campo.



Campamento *Baobab*. Roma, 29-10-2017. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.

11 Sobre el desalojo de Baobab el 13 de noviembre de 2018, ver, entre otras, <https://www.elsaltodiario.com/fronteras/gobierno-italiano-desmonta-campamento-autogestionado-migrantes-baobab>.



Actividad musical en el campamento *Baobab*. Roma, 29-10-2017. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.



Actividad musical en el campamento *Baobab*. Roma, 29-10-2017. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.

En el extremo opuesto del *continuum* formado por el eje marginalidad–centralidad se ubican actividades artísticas que los migrantes han llevado a cabo con éxito mediático. La *Orchestra di Piazza Vittorio* fue fundada en 2002 por varios operadores culturales y recibió el nombre de una emblemática plaza de Roma frecuentada por migrantes desde hace varias décadas. La *Fondazione Cultura e Arte* suele financiar actividades tales como el estudio de repertorios de música tradicional de distintos países o talleres en escuelas públicas. La «star activity» de la *Orchestra di Piazza Vittorio* consiste en la preparación de proyectos anuales consistentes en presentar en un teatro de Roma una versión novedosa de una ópera lírica (género que, como es sabido, cuenta con una larga trayectoria de prestigio y consumo en el país que lo vio nacer) en la que solo participan migrantes en calidad de cantantes, músicos, escenógrafos, coreógrafos, iluminadores, etc¹². También desarrollan otros proyectos, como el creado recientemente bajo el título *Credo* y con subtítulo *Oratorio sui temi del dialogo interculturale e interreligioso*, que presenta músicas originales de la *Orchestra*, además de arreglos de obras de Guillaume de Machaut, Gioacchino Rossini y Benjamin Britten¹³.



Cartel de anuncio de un concierto de la Orquesta di Piazza Vittorio. Roma, 19-11-2017.

12 Véanse en Internet las grabaciones de óperas como *Il flauto mágico* (original *Die Zauberflöte*, en castellano *La flauta mágica*) o *Don Giovanni* de Mozart, en versión de la Orquesta di Piazza Vittorio.

13 Sobre este trabajo, presentado el 31 de enero de 2020 en un espacio religioso de Boloña, ver <https://site.unibo.it/damslab/it/eventi/orchestra-di-piazza-vittorio-credo>.

Entre las actividades que tienen lugar a diario en la romana Piazza Vittorio Emanuele II figuran los ensayos de música y danza en los que participan grupos de migrantes auto-organizados. Algunas de estas danzas son ejecutadas en eventos públicos festivos protagonizados por comunidades de migrantes, como la *Fiesta de los Pueblos Originarios* organizada por la *Associazione Progetto Sur Onlus* (entidad dirigida a favorecer la integración de latinoamericanos en Italia) que se celebra anualmente en un barrio de Roma y que en 2017 tuvo lugar el domingo 15 de octubre. A raíz de este proceso de progresiva apropiación del espacio por parte de los migrantes, Piazza Vittorio se ha convertido en el lugar idóneo para finalizar las manifestaciones públicas en favor de esta categoría social.



Grupo de bolivianos con vestimenta de danza caporal en la *Fiesta de los Pueblos Originarios*. Roma, 15-10-2017.

Fotografía: Enrique Cámara de Landa.



Concierto en Piazza Vittorio Emanuele II al final de una marcha en favor de los migrantes. Roma, 21-10-2017.

Fotografías: Enrique Cámara de Landa.





Miembros de la comunidad peruana durante la procesión del Señor de los Milagros. Roma, 22-10-2017.

Fotografía: Enrique Cámara de Landa.

2.3. INSTITUCIONES RELIGIOSAS: MIGRANTES, *COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO*, CARITAS

La actividad musical de migrantes relacionada con la esfera religiosa en Roma tiene lugar principalmente en templos católicos frecuentados por las distintas comunidades, puesto que en dicha ciudad existe una amplia red de grupos de diferentes países que utiliza tales espacios con la doble intención de frecuentar los ritos religiosos y socializar con compatriotas, además de intercambiar información relacionada con áreas tales como la asistencia legal o la sanidad. En ocasión de celebraciones religiosas emblemáticas para una comunidad, la actividad musical no solo se desarrolla en los templos, sino también en calles y plazas. Los inmigrantes gestionan la obtención de permisos por parte de las autoridades municipales para llevar a cabo sus procesiones con canciones y música instrumental que culminan en el templo, generalmente con una misa¹⁴.

14 Agradezco a las doctoras Serena Facci y Grazia Tuzi (profesoras de etnomusicología en las universidades de Roma III Tor Vergata y Roma La Sapienza respectivamente) por haberme invitado a participar en algunas tareas del proyecto de investigación sobre migrantes residentes en Roma y del que ya han sido publicados algunos textos de notable interés.



Miembros de la comunidad eritrea durante la procesión que tiene lugar en la plaza de San Salvatore in Campo. Roma, 19-11-2017. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.



Samuel proporcionando explicaciones sobre la ceremonia. Detrás: Grazia Tuzi. Roma, 19-11-2017. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.

Las calles de Roma son también escena de manifestaciones religiosas con música e incluso danzas durante las celebraciones de otras iglesias cristianas. Es el caso de la comunidad copta de migrantes procedentes de Eritrea, país tristemente célebre en razón de las persecuciones que sufren muchos de sus habitantes y las lamentables situaciones de cárcel y tortura por las que atraviesan a menudo quienes se embarcan en la arriesgada empresa de intentar llegar hasta algún país europeo. En la ilustración se ve un fragmento de la procesión con danzas al son de cantos y tambores durante la celebración de San Miguel, en la que los participantes manifiestan una afirmación colectiva de identidad étnico-religiosa. Cantando y batiendo palmas al ritmo de la música, los fieles preceden a los portadores de cruces, los ejecutantes de tambores, los cantores con micrófonos y los celebrantes. Algunos participantes, como Samuel (en la foto), satisfacen a la vez nuestra curiosidad y su deseo de compartir con observadores presentes lo que saben sobre la ceremonia y lo que sienten en esos momentos¹⁵.

CONCLUSIÓN

El arcángel San Miguel vence al diablo en la iconografía de los estandartes portados por los devotos eritreos, quienes danzan con su imagen, olvidando por un momento las circunstancias de su situación de migrantes o de aspirantes a refugiados, que en no pocos casos incluyen –o han incluido– despedidas desgarradoras, viajes peligrosos, riesgos de muerte, tortura, esperanzas pospuestas e incertidumbre con respecto al futuro. Fenómenos de este tipo nos invitan a reflexionar sobre las proyecciones de estas prácticas musicales en el espacio social de una ciudad que se ha visto afectada por un reciente aumento de su composición multiétnica y su perfil multicultural.

Monseñor Pierpaolo Felicolo (director de la Oficina *Migrantes*, de la Diócesis de Roma), el encargado de Comunicación y coordinador de actividades educativas de la *Associazione Astalli* (sede italiana del Servicio Jesuita para Refugiados), Lorenzo Chiaiastrri (comisionado de inmigrantes en la sección del Centro Roma), Oliviero Bettinelli (a cargo del Sector Educativo de Caritas diocesana), Monseñor Marco Gnavi (responsable del Ufficio del Vicariato Ecuménico, párroco de Santa María en Trastevere y Vicepresidente de la Comunidad de Sant 'Egidio, que constituye un modelo en el campo de la recepción, asistencia y orientación de los migrantes) y otros agentes sociales (incluidos los italianos comunes cuyas opiniones sobre el fenómeno migratorio actual interesa conocer) proporcionan innumerables detalles de una acción multifacética y comprometida, que en algunos casos cuenta ya con décadas de historia, mientras que en otros de-

15 Sobre actividades musicales de los eritreos investiga actualmente la etnomusicóloga Vanna Crupi, que forma parte del equipo romano anteriormente mencionado.

riva de la formidable tarea de toma de conciencia recientemente promovida por el Papa Francesco desde el primer viaje de su pontificado (recordemos: a Lampedusa, donde se refirió a la «globalización de la indiferencia»). En este sentido, e incluso sin entrar en los detalles hermenéuticos que se desarrollarán en las etapas futuras de la investigación que da origen al presente escrito, vale la pena señalar que la presencia del Vaticano en la ciudad de Roma es hoy un factor importante para promover acciones de recepción y asistencia de refugiados y migrantes económicos y ambientales.



Monseñor PierPaolo Felicolo. Roma, 20-10-2017. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.

Lo mismo puede afirmarse, aunque por lo general en menor medida, de las organizaciones y comunidades de migrantes que profesan otras religiones. En todos los casos (y en un grado que es imposible de calibrar, porque pertenece al campo evasivo del significado y el sentimiento) las prácticas musicales se configuran como herramientas poderosas utilizadas tanto por los migrantes como por muchos de los que tratan con ellos; herramientas para cumplir funciones cuyo alcance y poder abarca desde el espacio terapéutico hasta el artístico, con todos los matices que podamos imaginar. Se trata de un mundo aún por investigar que es necesario compartir y cuyas enseñanzas, en la medida de lo posible y pertinente, convendrá aplicar a situaciones que se verifican en otros países, como España, hasta ahora tal vez menos involucrados en esta serie de

acciones ineludibles por lo perentorias. Tomo prestadas, para concluir este texto, las palabras con que cierra el suyo la etnomusicóloga Salwa El-Shawan Castelo-Branco, actual Presidente del ICTM (*International Council for Traditional Music*) en el Boletín de esta organización publicado en enero de 2020:

Para cerrar, en esta coyuntura histórica repleta de conflictos, desastres naturales causados por el cambio climático, migración masiva, violaciones de los derechos humanos y surgimiento de regímenes populistas en muchas partes del globo, la misión de los miembros de ICTM es crucial para hermanar a estudiosos de música y danza, artistas, activistas culturales, legisladores y otras personas, colectivos, instituciones y comunidades de todo el mundo, guiados por los valores y principios éticos del Consejo en la búsqueda de la igualdad, la participación social, los derechos humanos, la sostenibilidad en las artes escénicas y la paz¹⁶.



Monseñor Marco Gnani. Roma, 25-11-2017. Fotografía: Enrique Cámara de Landa.

16 «To close, at this historical juncture replete with conflict, natural disasters caused by climate change, mass migration, violations of human rights, and the rise of populist regimes in many parts of the world, the mission of ICTM members is crucial in bringing together music and dance scholars, artists, cultural activists, policy makers, and other individuals, collectives, institutions, and communities throughout the world, guided by the Council's values and ethical principles in pursuit of equality, social participation, human rights, sustainability in the performing arts, and peace».

BIBLIOGRAFÍA

- AMBROSINI, M. (2017): *Migrazioni*. Milano, Egea.
- BOLDRINI, L. (2013[2010]): *Tutti indietro*. Milano, Best Bur, 2013. Primera edición: Milano, RCS.
- CÁMARA DE LANDA, E. (2005): «Danza de caporales en Urkupiña: migración e identidad boliviana entre el orgullo y la exclusión», en *Actas del VI Congreso de la Rama Latinoamericana de la Asociación Internacional para el estudio de la Música Popular, IASPM-AL Música popular, exclusión/inclusión social y subjetividad en América Latina, Buenos Aires, 23 al 27 de agosto de 2005*, Liliana González Moreno, Tânia da Costa Garcia y Christian Spencer Espinosa, con la colaboración de Liliana Casanella Cué y Alejandra Cragnolini, (eds.). https://drive.google.com/file/d/1P4cWD9_cZXvuwf36UBolOHjDG96PDIDZ/view
- CÁMARA DE LANDA, E. (2007): «Relaciones entre música, identidad y migración», en *Relaciones interétnicas y culturales*, Carlos Tello (ed.). S.L., Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, pp. 71–84.
- CÁMARA DE LANDA, E. (2003): «La música en la articulación de procesos sociales e individuales. Inmigración / marginalidad / globalización / identidad», en «*Mas allá de nuestras fronteras*». *Cultura, Inmigración y Marginalidad en la Era de la Globalización / «Beyond our borders». Culture, Immigration, and Marginality in an Era of Globalization*, José Luis Alonso Ponga y Mitchell F. Rice (coords.), Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 327–337.
- CASTELO BRANCO, S. (2020): «Message from the President», *Bulletin of the International Council for Traditional Music*, nº 142, p. 3.
- COSENTINO, R. (2016): *Immigrazione*. Roma, Città Nuova.
- DAL LAGO, A. (2012[1999]): *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano, Feltrinelli (5ª edic.).
- REYES, A. (2014): «Identity construction in the context of forced migration», *Il Saggiatore Musicale*, nº 21/1, pp. 105–121. Abstract previamente publicado en (2012): *Musics cultures identities, IMS 18th Congress of the International Musicological Society, Roma 1–7 July 2012, Programme and abstracts*, Laura Bognetti and Daniela Macchione (eds.), Roma, Accademia Nazionale di Santa Cecilia, p. 113.

LA POLÉMICA BOAS-HEYE A PROPÓSITO
DEL MUSEUM OF THE AMERICAN INDIAN.
LA MUSEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA A DEBATE
THE BOAS-HEYE CONTROVERSY ABOUT THE MUSEUM
OF THE AMERICAN INDIAN. ANTHROPOLOGICAL
MUSEOLOGY UNDER DEBATE

María Jesús Pena Castro

Universidad de Salamanca

RESUMEN

En 1916 George Heye, magnate financiero y el mayor coleccionista privado de objetos y piezas de arte procedentes de las culturas nativo americanas, inauguró en Audubon Terrace en Nueva York el Museum of the American Indian (que sería integrado en 1989 en el National Museum of American Indian de la Smithsonian Institution). Fue la culminación de un proyecto personal que contrastaba con los esfuerzos de Franz Boas a favor de la profesionalización e institucionalización de la Antropología como ciencia y como ejercicio público de conocimiento social. La correspondencia de ambos autores nos permite analizar dos formas de comprender el estudio y la divulgación de las culturas nativo americanas y dos maneras de entender el patrimonio antropológico, en un debate que en otros términos todavía encontramos en las dinámicas de patrimonialización contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: Franz Boas, George Heye, Museum of the American Indians, Museología antropológica.

ABSTRACT

In 1916 George Heye, financial tycoon and the largest private collector of objects and pieces of art from Native American cultures, opened at Audubon Terrace in New York the Museum of the American Indian (which would be integrated in 1989 into the Smithsonian National Museum of American Indian). It was the culmination of a person-

al project that contrasted with Franz Boas' efforts to professionalize and institutionalize Anthropology as a science with a public engagement. Revising the correspondence of both authors allows us to analyze two ways of understanding the study and dissemination of Native American cultures and two ways of understanding anthropological heritage, in a debate that somehow we still find in contemporary heritage dynamics.

KEY WORDS: Franz Boas, George Heye, Museum of the American Indians, Anthropological Museology.

Creo que los patrimoniólogos deben empeñarse para que la muestra del patrimonio sea completa. Creo que no estamos lejos del día en que se impongan los criterios holistas en la museología. En los que los museólogos, incluso los de los grandes museos comprendan la necesidad de crear discursos basados también en la contextualización de cada una de las piezas, sin olvidar la procedencia o la historia que han vivido. (Alonso Ponga 2009: 54).

Es un placer y un honor participar en esta obra de homenaje al Dr. José Luis Alonso Ponga, excelente antropólogo y mejor persona. Desde que nos conocimos cuando yo apenas era una primeriza estudiante de doctorado ha sido primero mentor y más tarde compañero en devenires académicos y vitales. Apasionado, lúcido, divertido e irónico en su compromiso docente e investigador, merece elogio y reconocimiento su labor como paladín incansable de la mirada antropológica en el ámbito de la tradición y el patrimonio. Siguiendo su magisterio, en este artículo¹ presentaré una pequeña contienda en las primeras etapas de constitución de la museografía antropológica estadounidense que nos permite reflexionar sobre la naturaleza y propósito de las colecciones etnográficas.

Como expone Stocking (1988) los orígenes de las colecciones etnográficas están directamente vinculados tanto al complejo desarrollo sociopolítico de las sociedades en las que se forman como a las etapas fundacionales de la Antropología como ciencia. Las prácticas coloniales y las divergencias en las representaciones de los distintos grupos humanos, junto a las luchas de poder confluyen en la fundación de los primeros museos antropológicos. La fascinación estética, la curiosidad por la vida cotidiana y los rituales que resultaban exóticos, junto a la vocación de conocimiento se aúnan en la recolección

1 La autora quiere agradecer a la Hispanic Society of America y Rare Book & Manuscript Library de la Universidad de Columbia las facilidades y la ayuda prestada para la consulta de sus archivos durante la realización de esta investigación. Este trabajo forma parte del Proyecto I+D+i «La canción popular como fuente de inspiración. Estudio de identidades de género a través de las mujeres promotoras de cultura popular (1917-1961)» (HAR2017-82413-R).

de bienes etnográficos que dan lugar a museos. En este artículo se analiza esta práctica en el ámbito estadounidense donde los bienes etnográficos se ordenaron en museos de Historia Natural. A partir del último tercio del pasado siglo a esta visión de la ciencia se suma el protagonismo de las comunidades indígenas que han dispuesto de una mayor capacidad para presentar su visión de la tradición y la historia. Es el caso del Museo Nacional de los Indios Americanos (en adelante, NMAI, la sigla oficial en inglés), fundado en 1989 y definido por Sarah Zurier (1996) como autoetnográfico y dialógico.

El NMAI está dividido en tres sedes: un centro de documentación e investigación en Maryland, un edificio en la ubicación central de la Smithsonian Institution en Washington, y el Centro George Gustav Heye Center en la antigua Aduana de Nueva York al Sur de Manhattan. La razón de esta multiplicidad de espacios deriva de los propios orígenes del museo y su historia, que representa la transformación de la museografía antropológica en el último siglo. Partiendo de una colección privada al servicio de su impulsor y de los museos de Historia Natural, que representaban la visión exógena y científica de las culturas nativas, se ha configurado una nueva institución que combina las prácticas de restitución patrimonial a las comunidades de origen con sus funciones como centro de interpretación gestionado por miembros de esos grupos culturales.

Como apunta Shelton (2006: 76) en los estados multiétnicos la reformulación de las relaciones con las comunidades de origen de las piezas ha dado lugar a estas exitosas iniciativas museísticas frente a la crisis de otras propuestas institucionales. La fundación en 2016 del National Museum of African American History and Culture y la recién aprobada (en marzo de 2020) Ley para la creación del National Museum of American Latino son prueba de la aceptación de este camino abierto por el NMAI. Estos procesos a su vez abren su propia controversia sobre la definición de la identidad nacional estadounidense y la hegemonía de los grupos culturales de origen europeo anglosajón a partir de los usos políticos del patrimonio. Revisemos los comienzos del debate a través de la exploración de la fundación del NMAI.

1. LA COLECCIÓN *INDIA* DE GEORGE GUSTAVE HEYE

El actual NMAI es fundamentalmente el resultado de la reformulación del Museo de los Indios Americanos (MAI) constituido en 1916 a imagen y semejanza de la idiosincrasia de su fundador, George Gustave Heye, en un ejercicio de filantropía frecuente en aquella sociedad de principios del siglo xx. En el Nueva York de la *Gilded Age* la organización de museos y colecciones privadas era una demostración de poder económico y prestigio social. Mecenas como Huntington, Frick, Morgan, Heye... pusieron a disposición del público sus colecciones históricas, artísticas y etnográficas –de similar vocación

objetual–, consolidando su status social a la vez que definían el discurso de la identidad y la representación hegemónica de la potente sociedad estadounidense.

George Heye nació en Nueva York en 1874, en una familia adinerada gracias al petróleo. Tras estudiar Ingeniería Eléctrica en la Universidad de Columbia, en 1897 fue por razones laborales a Arizona donde compró fascinado una camisa Navajo con la que comenzó la que a su muerte en 1957 constituyó la mayor colección reunida de objetos nativo americanos². Con sus propios recursos y la financiación de otros colegas, compró objetos en aldeas, tiendas, subastas y a marchantes por toda América y Europa, además de financiar expediciones arqueológicas y etnográficas. Su voracidad era tal que fue descrito por uno de sus colaboradores como el hombre que no podía abandonar una reserva india hasta que todos sus habitantes estuvieran prácticamente desnudos (Lacayo 2004: 68).

Como miembro de las diferentes sociedades antropológicas y geográficas en aquellos años en los que la institucionalización de la Antropología como disciplina todavía fluctuaba entre museos y universidades, era una figura reconocida tanto social como intelectualmente. Su vasto conocimiento de la materia le convirtió en consultor especialista, compilador de un legado de incalculable valor que adolece del estigma de la apropiación masiva. Su colección podría ser considerada fruto de la expoliación, pero también es la más completa fuente para el conocimiento de la cultura y la historia de los grupos nativo americanos (Haworth 2017). Se trata del pecado original de los museos antropológicos, que presumen de la salvaguarda de bienes que quizá no habrían sobrevivido al cambio social de las sociedades de origen, a la vez que deben enfrentar los inalienables derechos de propiedad cultural de estos pueblos. Sobre todo, cuando se trata de objetos sagrados e incluso reliquias humanas.

En 1906 ya había atesorado 10.000 piezas que comenzó a catalogar con ayuda de Marshall Saville de la Universidad de Columbia y George Pepper del American Museum of Natural History (AMNH). El ejercicio de colección y documentación tenía como paso natural la exposición de las piezas, lo que llevó a la fundación del Museum of American Indians en 1916. Abrió finalmente sus puertas en 1922 en Audubon Terrace, al Norte de Manhattan, en el complejo de edificios Beaux Arts donde también se ubicaba la Hispanic Society of America fundada por Archer M. Huntington con parecidos principios rectores. Los estatutos (americanindian.si.edu) estipulaban la creación de un museo para recopilar, conservar y exponer todo lo relacionado con la antropología de los indígenas

2 Según la página web del propio NMAI más de 700.000 piezas, que componen el 85% de los fondos actuales del museo.

de América del Norte, Centro y Sur, albergando objetos de interés artístico, histórico, literario y científico en una colección sistemática con propósitos académicos.

La propuesta museográfica fue la disposición ordenada de la visión de Heye de las culturas nativo americanas. Haworth (2016: 24), conservador del actual NMAI de origen Cherokee, fascinado tras su primera visita en 1975 lo describe compuesto por «vitrinas ordenadas geográficamente, por grupos lingüísticos, o por la agrupación de objetos similares como artesanías de cuentas, cestería o platería. Aunque las vitrinas estaban atestadas y la información de interpretación era mínima, me pareció evidente que aquellos valiosos objetos expuestos eran históricamente significativos»³. Heye fue más un coleccionista que un académico de manera que su interés creó el conjunto de bienes más amplio y diverso posible. Por ello, su interés eran fundamentalmente los objetos como instrumentos para la comprensión e interpretación de las culturas nativo americanas. De hecho, no siempre se preocupaba por la documentación de las piezas, sobre todo aquellas compradas a marchantes tanto en América como en Europa, pauta que se vio agravada por sus dificultades financieras tras la crisis del 29, que provocaron la reducción del personal del museo (Jacknis 2006).

Así pues, las prácticas museográficas y de conservación no siempre fueron las más rigurosas ni con las piezas, ni, sobre todo, con la documentación de las mismas, lo que redujo notablemente sus posibilidades para la investigación. Y esto nos lleva al conflicto con la incipiente institucionalización de la Antropología en Estados Unidos cada vez más instalada en el rigor académico universitario. En la contienda entre museos y universidades que se había establecido a finales del siglo XIX, Franz Boas, desde el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia fue uno de los campeones de las segundas. Y expresó una decidida opinión sobre cómo debían ser los museos antropológicos, incluido el que albergaría la colección del Sr. Heye.

2. FRANZ BOAS, EL ACTIVISTA ACADÉMICO

Por todos es conocido el otro protagonista de esta polémica, Franz Boas (1858-1942). Boas encarna ese transitar del museo a la universidad. Tras emigrar desde su Alemania natal, trabajó en la Exposición Mundial de Chicago y el Museo Nacional de Historia Natural del Smithsonian, y finalmente se instala en Nueva York como conservador del American Museum of Natural History en 1896. Poco después en 1899 comienza su colaboración a tiempo parcial en la Universidad de Columbia, hasta que finalmente

3 Todos los textos originales en inglés han sido traducidos por la autora.

se hace cargo del recién creado departamento de Antropología de la universidad y abandona completamente sus tareas en el museo en 1905.

Su salida del museo se debe comprensiblemente a su interés en la docencia o las mejores condiciones laborales y económicas, pero también a una declarada opción por la universidad como escenario más favorable para lo que consideraba el rigor científico más exigente. En esta línea su marcha fue propiciada por un enfrentamiento cada vez más explícito con los muy compartidos en la época planeamientos de parte del personal del AMNH. Era el caso del futuro director Henry Fairfield Osborn, uno de los más fervientes defensores americanos de las teorías evolucionistas, el racismo científico e incluso la eugenesia cultural, aplicada en el despiadado juicio sobre la inmigración.

Brillante, riguroso y activista social desde compromiso intelectual y político, Boas batalló incansablemente contra estos prejuicios basados en argumentos especulativos sobre la evolución social unilineal desde los *primitivos* a las sociedades occidentales culmen de la civilización. Desde la universidad, aunque fuese una institución tan conservadora y elitista como Columbia, Boas encabeza la revuelta promoviendo el difusionismo cultural y el particularismo contextualizado, partiendo desde lo empírico. Así, su proyecto de investigación de Antropología física sobre la transformación de las características de los niños inmigrantes puso de manifiesto, tras miles de mediciones de individuos de origen afroamericano, italiano, eslavo..., que las condiciones económicas de la crianza suponían que no hubiese diferencias significativas entre las pretendidas «razas» de la sociedad estadounidense. El proyecto de estudio de la aculturación⁴ que investigó los orígenes de las prácticas culturales de los nativos americanos subrayó la influencia de siglos de contacto con los colonizadores españoles frente a la exotización y condescendencia con que se presentaban sus bienes culturales como primitivos.

Boas planteaba una visión unificadora de la disciplina al contemplar tanto la Lingüística, la Antropología física, la Arqueología y la Antropología Cultural, que se posicionaba contra el predominio en la época de la Arqueología y, por tanto, de los museos. Este mayor peso parcialmente se debía al rol muchos aficionados, particularmente aquellos económicamente pujantes que podían decidir los avances de la ciencia acomodándolos a su propio interés personal. La profesionalización promovida por Boas desde la universidad transformaba el modelo de conocimiento, que pasaba a una comprensión sistemática de realidad frente al privilegio de la pieza que permitía aquellas especula-

4 La documentación de ambos proyectos (Project 35 Acculturation y Project 36 Racial and Social Differences in Social Ability) ha sido consultada en los Archivos del Departamento de Antropología de la Rare Book & Manuscript Library de la Universidad de Columbia.

ciones evolutivas y racistas. En esta línea, los museos también debían estar al servicio de la comunidad científica y de la divulgación para el público en general más que servir para el disfrute de la élite.

Por ello la fundación del Museo de los Indios Americanos ha sido considerada (Mc-mullen 2009) un punto de inflexión en esta batalla soterrada entre arqueología y etnología, entre museo y universidad. Los museos de Boston (Harvard y Peabody) y Washington (Smithsonian) más centrados en la arqueología eran los referentes de Heye, frente al ámbito científico de Nueva York menos interesado en la arqueología y más en la educación superior de los profesionales de la Antropología.

En estas circunstancias el enfrentamiento entre Boas y Heye era prácticamente inevitable. La propuesta de museo del segundo encarnaba todos los planteamientos que Boas objetaba en la práctica de la Antropología. La fundación del Museo de los Indios Americanos supuso un punto de inflexión además en esa batalla soterrada entre Museos y Universidad, entre la Antropología holística y la Arqueología, entre la educación superior de los científicos profesionales y el diletantismo de los millonarios aficionados. En cuanto Boas tuvo noticia de las intenciones de Heye inició una campaña visceral para disuadirle a través de la persuasión, el razonamiento y las amenazas, a la que Heye respondió con análoga acritud.

3. LA POLÉMICA HEYE-BOAS EN LA CORRESPONDENCIA

Este enfrentamiento está minuciosamente documentado en la correspondencia que ambos intercambiaron entre sí y también con otros destacados protagonistas del escenario científico y social de la Antropología neoyorkina del momento. Estas cartas, de las que reproduciré una pequeña muestra, evidencian la ramificación de la polémica entre dos visiones de la organización de los museos de Antropología, su labor e incluso como debía ser concebida la ciencia.

En un primer momento Boas se dirige a Heye tras descubrir sus planes para exhibir su colección en un nuevo museo. Aunque son colegas en diversas sociedades científicas, no mantienen una relación personal. Pero el apasionado y belicoso⁵ Boas se toma la libertad de escribirle para amonestarle por sus planes. Mientras adula sus contribuciones

5 Lejos de comportarse como un pacífico catedrático dedicado a la contemplación científica, durante toda su vida Boas fue un vehemente polemista público. Hasta el punto de que su condena de las actividades de espionaje llevadas a cabo por tres colegas de Harvard en una expedición en México durante la Primera Guerra Mundial condujo a su expulsión de la misma Asociación Americana de Antropología que había contribuido a fundar.

a la ciencia sugiere que integre sus colecciones en el AMNH para evitar solapar el trabajo además de facilitar administrativamente el trabajo universitario de investigación de los fondos. Y le recuerda que el interés futuro de la ciencia está por encima de planes personales que intentan dibujar el desarrollo de la misma:

Estimado Sr. Heye: He sido informado por el Sr. Hodge y el Profesor Saville de que planea establecer un museo independiente, llamado «Museo de los Indios Americanos».

Mi profundo interés en el avance del trabajo antropológico, y por el excelente trabajo que ha llevado a cabo durante años, son la disculpa para atreverme a escribirle sobre este asunto sin ser preguntado.

Me parece que no se satisfarán adecuadamente los intereses de la Antropología a través de la creación de un nuevo museo independiente como el que propone. La ciencia es un campo que necesita sobre todo la concentración de energías; y el museo que planea inevitablemente duplica el trabajo que se realiza en el AMNH. Por esta razón creo que su contribución al avance de las ciencias sería mayor si pudiese encontrar una base común para combinar su trabajo con el de AMNH.

Puedo comprender que tenga ideas propias diferentes a las de otras instituciones, y que quiera controlar las políticas de desarrollo de su colección durante su vida; y me parece que nadie debería cuestionarlo. Sin embargo, el futuro es otra cuestión, cuando todos nosotros hayamos desaparecido. Opino que la experiencia de la mayor parte de las empresas demuestra que es inútil establecer políticas futuras para que otros las ejecuten; y me temo que, si se establece un museo independiente, pondrá las bases para una dispersión de energías que será difícil de solucionar en el futuro.

Creo que debemos encontrar una fórmula para que mantenga cierto control independiente sobre sus colecciones pero que nos conduzca finalmente a un desarrollo conjunto de su iniciativa y el museo de la ciudad.

Soy muy partidario de esta solución, sobre todo, si tenemos en cuenta las condiciones que imperan en la ciudad en nuestros días. A pesar de las mejores intenciones de ambas partes, por parte del Museo y la Universidad de Columbia, encontramos muy difícil superar las dificultades administrativas que se interponen para una colaboración fructífera. Por ejemplo, parece casi imposible dar la oportunidad a los conservadores del museo de disfrutar del trabajo con los estudiantes de Columbia; y la misma dificultad se plantea para que los estudiantes puedan utilizar beneficiosamente las colecciones del museo; y, por tanto, ni el museo ni la universidad satisfacen de la mejor manera posible las necesidades de los jóvenes científicos. Si se añade una nueva institución, con su propia organización e intereses, estas dificultades aumentarían a pesar de los buenos propósitos. Puede ver por la forma en que la colaboración entre museos funciona en el extranjero, que este suele ser el caso, a menos que se unifique la administración, o al menos, que exista la posibilidad de unificar la administración en el futuro. Ejemplos de esta clase son

la excelente cooperación entre jóvenes científicos y el museo en Berlín, y la completa falta de uso de las colecciones de Viena.

Confío en que tomará estas consideraciones con la intención que fueron expresadas. No tengo un interés personal en todo este asunto, sino que mis observaciones proceden solo del interés en el progreso de la ciencia. Atentamente suyo. (Carta de F. Boas a F. Boas a G. Heye, el 23 de noviembre de 1915. Columbia University Archives. Series I: Central Files, 1895-1971. Office of the President. UA#0001, Box318, Folder 5 Boas, Franz 1/1914-12/1918).

Como vemos Boas es muy firme en la defensa de un reunir todos los fondos en una única institución no solo por el propio beneficio del museo sino también para facilitar la investigación académica. De hecho, se posiciona a favor del mismo museo que abandonó e incluso busca aliados para su campaña como el propio Henry F. Osborn, que escribe también al Rector Butler a favor de Boas.

Mi querido Rector Butler: Le escribo en relación con una cuestión muy importante relacionada con el futuro de la Antropología en la ciudad de Nueva York, y sobre la que le he pedido al profesor Boas que se reúna con usted, el proyecto del Museo Heye.

Hice una tentadora oferta al Sr. Heye ayer en una reunión entre el Sr. Huntington, él y yo, para situar una sede adjunta al Museo Americano en un edificio al Noroeste que incluyese salas de exposición, así como laboratorios de investigación, y quizá aulas para ser utilizadas por los profesores y estudiantes de la Universidad de Columbia.

Coincido plenamente con el profesor Boas en que sería deseable establecer relaciones formativas más estrechas entre el personal del Museo Americano y el de la Universidad de Columbia, para promover la investigación de postgrado y ampliar las instalaciones disponibles y el acceso a las colecciones para los estudiantes. Creo que el Sr. Heye está deseoso de ampliar la utilidad de sus valiosas colecciones en esa dirección para beneficiar a Columbia del acceso directo a sus recursos. También creo que se cumplirá mejor ese propósito si se trasladan los laboratorios de Columbia cerca de la institución donde disponemos de inigualables colecciones y una de las más completas bibliotecas de Antropología del país o incluso del mundo.

No obstante, fuertes influencias contrarias intentan disuadir al Sr. Heye de disponer su colección aquí. Con pleno conocimiento y aprobación como miembro del Patronato del Museo Americano, así como de la Hispanic Society, he acordado con mi amigo el Sr. Huntington que el Museo Americano ofrece la mejor sede, la que sería más propicia para el futuro desarrollo de la Antropología en esta ciudad que cualquier otra que el Sr. Heye pudiera encontrar.

El profesor Boas puede explicarle este —podríamos denominar— manicomio mejor de lo yo sería capaz de escribir. Créame. (Carta de H. Osborn al Rector Butler de 23 de noviembre de 1915, Archivos de la HSA).

Ese «manicomio» del que habla Osborn ilustra el panorama de esa confusa pugna en la pequeña élite científica que se dedicaba a la Antropología en aquel momento en la Costa Este estadounidense. Intereses privados e institucionales y disposiciones museísticas y universitarios se confundían en la batalla por la hegemonía del conocimiento. En esta confluencia de funciones entre universidad y museo insiste Boas cuando escribe al rector N. Butler. Reclama que se trata de una colaboración tan imprescindible como complicada, expresando cierto resentimiento por la mejor consideración del trabajo en el museo, que incluso lleva a descuidar el más estricto trabajo académico. Da un paso más en la censura de Heye cuando exige que financie la colaboración del profesor Saville para no abusar de los recursos de la universidad para el beneficio privado de su colección:

Permítame resumirle brevemente los puntos que me parecen más importantes en la consideración de las relaciones entre la Universidad y el Museo, y que tienen incidencia en la cuestión del Museo Heye que ya le he planteado.

1. En cualquier relación entre una universidad y un museo, hay que tener cuidado de que el departamento de la universidad no cargue con las tareas administrativas de los museos y que no se incurra en futuras obligaciones económicas por parte de la universidad. La gestión económica y general del museo y el departamento deben llevarse completamente por separado.

2. Parece necesario proteger cuidadosamente los fines científicos de los departamentos universitarios y asegurar que el más popular trabajo de gestión de los museos no domine el espíritu de progreso de la ciencia y el rigor que requiere la formación académica.

3. El objetivo final de la organización del trabajo de museos y universidad debe ser la concentración del trabajo de cada uno en su propia institución, con la adecuada cooperación para que la universidad pueda utilizar en la mayor medida posible las colecciones del museo, y que el museo pueda utilizar en la mayor medida posible las posibilidades de la universidad. La multiplicación de museos dificultaría alcanzar este fin.

4. En las actuales condiciones, no se mantiene la separación de las tareas de universidad y museo que parece deseable, puesto que el Profesor Saville se dedica prácticamente a tiempo completo a las tareas del Museo Heye. Durante años se ha tolerado esta circunstancia. Sugiero que en las negociaciones propuestas se acuerde con el Sr. Heye que se exima al Profesor Saville de sus tareas docentes en la universidad, aunque mantendría su *venia docendi*, y que el Sr. Heye a cambio de esa dedicación del Profesor Saville, abone parte de su salario, de manera que se liberen los escasos recursos del Departamento para el trabajo universitario. (Carta de F. Boas a F. Boas al Rector Butler del 24 de noviembre de 1915. Columbia University Archives. Series I: Central Files, 1895-1971. Office of the President. UA#0001, Box318, Folder 5 Boas, Franz 1/1914-12/1918).

Su presión al rector se vuelve agresiva llegando casi a la amenaza en la siguiente carta donde cuantifica el importe monetario que en su opinión el Sr. Heye adeuda a la Universidad de Columbia. Incluso le achaca los problemas y críticas al Departamento de Antropología por su menor productividad debido al tiempo dedicado a empresas privadas. Su desafío incluye elevar la resolución del problema a los órganos colegiados de gobierno de la universidad. La confrontación entre lo que Boas considera el servicio público a la ciencia y los intereses particulares se concreta en esta guerra establecida entre lo institucional y los personalismos diletantes:

He leído con atención la carta que le envió el Sr. Heye el pasado día 13, y tengo que agradecerle que me dejara verla.

El quid de la cuestión es que el Sr. Heye rechaza colaborar con el AMNH una decisión que dificulta extremadamente la futura cooperación entre los distintos centros antropológicos de la ciudad. Además, declara que está totalmente decidido a crear una institución totalmente independiente. Cuando más adelante dice que en el futuro su propuesta institución estaría estrechamente relacionada con la Universidad, expresa la esperanza de que esta relación fuera de indudable valor para la Universidad.

Estoy seguro de lo inoportuno del movimiento del Sr. Heye, y he usado todos los medios a mi alcance y he llevado a cabo todo el esfuerzo que he podido para convencerle de que el interés de la Antropología también y el suyo propio requieren la mayor unión posible entre su museo y el AMNH.

Permitame decirle que mientras el Sr. Heye insiste en que quiere fundar una institución que sea absolutamente independiente, en realidad ha disfrutado del apoyo de la Universidad de Columbia si no recuerdo mal los últimos diez años, en la medida en que la Universidad ha permitido al Profesor Saville trabajar para el Sr. Heye. Esto suma un desembolso de 35.000\$ para la universidad por el que no ha recibido contrapartida. Se podría suponer que quizá si el profesor Saville, hubiese dedicado el tiempo que ha empleado en el museo Heye, a preparar su necesario trabajo en la universidad, podría haber cumplido las funciones esperables de un profesor de Arqueología americana.

En vista de la complejidad de la situación y del hecho de que el Departamento ha sido constantemente criticado por su peculiar relación con el Museo Heye, respetuosamente me permito sugerirle que todo este asunto debe ser transferido al Consejo de Educación de Postgrado para que lo evalúen y le informen. Es un asunto que afecta directamente al trabajo educativo de la Universidad y su organización, lo que creo que sería una ventaja si se discutiese considerando todos los aspectos del problema. (Carta de F. Boas al Rector Butler del 17 de diciembre de 1915. Columbia University Archives. Series I: Central Files, 1895-1971. Office of the President. UA#0001, Box318, Folder 5 Boas, Franz 1/1914-12/1918).

Boas no solo escribe a su directo superior o al propio Sr. Heye, sino que apela a todos los miembros de la minoría social relevante, sobre todo a los filántropos científicos, aquella pequeña élite que representaba el monopolio del conocimiento erudito. Así escribe a Huntington, con el que tenía una más fluida colaboración en relación con el estudio de la cultura hispana, y que era el más directo colaborador de Heye. No olvidemos que cedió los terrenos donde se levantaría el museo, adyacente a la Hispanic Society. Nuevamente apela a la consideración del servicio a la ciencia, en su defensa de un modelo unificado, incluso subrayando la oración en su carta:

He sabido hoy que está interesado en el plan del Sr. Heye de establecer un nuevo museo etnológico independiente. Desconozco, por supuesto, si lo que me han dicho es cierto, pero la cuestión es tan importante, que pienso que es mejor escribirle por si acaso.

Adjunta le mando la carta que he enviado al Sr. Heye, que expresa mi opinión sobre el asunto. Por supuesto, no tengo ningún interés personal en todo el asunto, dado que, debido a los problemas de los últimos años, he organizado mi trabajo de manera que no utilizo las colecciones de los museos y no tengo relación con los mismos, y no quiero cambiar nuevamente mis planes. *No obstante, es necesario para el avance de la ciencia que se establezca una colaboración razonable respecto a todo el trabajo antropológico implicado; y creo que establecer una nueva institución como el Museo de Norteamérica de Heye, en el que se llevará a cabo el mismo trabajo en el que el Museo Americano ha concentrado sus energías en los últimos diez años, sería prácticamente un desastre.* Opino que debemos concentrar todos los esfuerzos para convencer al Sr. Heye de que se satisfarán mejor sus propios intereses si se combina su museo con el Museo de Historia Natural.

Estoy seguro de que no necesito discutir la cuestión con usted porque comprende completamente cuáles son los auténticos intereses que la ciencia requiere. Le saluda atentamente. (Carta de F. Boas al Sr. Huntington de 10 de diciembre de 1915, Archivos de la HSA).

Y en parecidos términos escribe a James B. Ford, presidente del Explorers' Club, que será uno de los principales patrocinadores de Heye. Precisamente disociarse de estos clubs de exploradores o viajeros define la apuesta de Boas por el rigor académico. En esta ocasión apela al enorme beneficio social que para la ciudad supondría constituirse en vanguardia científica a través de la integración de esfuerzos:

Entiendo que está interesado en el progreso de la colección del Sr. G.G. Heye. El Sr. Heye ha realizado un trabajo encomiable reuniendo importantes materiales relativos a la arqueología y la etnología de los Indios Americanos, y de esta manera ha completado el exhaustivo y continuado trabajo del AMNH. He apremiado al Sr. Heye durante años para encontrar una forma de combinar su colección con la del AMNH. Entiendo que tiene ciertas ideas propias que le gustaría ver concretadas en un museo, pero puesto que no pueden ser materialmente diferentes de lo que el AMNH trata de hacer, estoy convencido de que

se puede encontrar alguna fórmula para combinar los intereses de ambas instituciones. Le añado copia de una carta que he enviado al Sr. Heye, y si tiene alguna influencia sobre sus decisiones, espero que desee ejercerla para convencerle de no establecer una nueva institución, que haría que las dificultades administrativas para el avance de la Antropología en esta ciudad todavía mayores que en el presente; a través de una sensata colaboración con el AMNH, Nueva York podría convertirse en líder mundial en esta clase de trabajos. No tengo un interés personal en la cuestión, excepto lo que creo el mayor beneficio para la ciencia y la ciudad. (Carta de F. Boas a James B. Ford de 10 de diciembre de 1915. Columbia University Archives. Series I: Central Files, 1895-1971. Office of the President. UA#0001, Box318, Folder 5 Boas, Franz 1/1914-12/1918)

La posición a favor de la institucionalización de la disciplina implica una firme oposición al pujante papel de los aficionados como Heye en el control de la Antropología, que deja entrever en la mención de la reprobación compartida por la comunidad científica en su última carta de Heye:

Perdóneme por escribirle una vez más en relación con su propuesta de museo. La importancia de la cuestión, mi interés en la Antropología, y mi deseo de que haga usted lo correcto, deben servir como disculpa para mi insistencia.

Es obvio que nadie puede negarle el derecho a hacer lo que quiera con su dinero. Me gustaría, no obstante, que reconsiderere que la fundación de un nuevo museo es una cuestión de interés público, y que no puede evitar que el público sea consciente de lo que hace. Tengo la impresión, después de lo que he oído por aquí y allá en la ciudad, que hay un consenso general de que los intereses de la ciencia y la educación, así como los de la ciudad, serían mejor atendidos si se encontrase la manera de unificar sus esfuerzos con los del AMNH. De momento, no he oído que nadie crea la separación de ambas instituciones sería beneficiosa.

Lo que me temo, por tanto, es que, si mantiene sus planes, será duramente criticado por sus actos, y en lugar de recibir el beneplácito que su contribución pública merece, será hostigado con toda clase de críticas. Recuerdo la experiencia del Duque de Loubat, que prestó grandes servicios a la Antropología en esta ciudad, pero que siempre insistió en hacer las cosas a su manera, por lo que acabó tan disgustado por las críticas que perdió todo interés en la Arqueología, y acabó dedicándose a otras disciplinas decidido a no regresar a Nueva York.

Me gustaría que considerase seriamente este aspecto del asunto antes de comprometerse en un proyecto que me parece que no recibirá la aprobación de muchos que trabajan de corazón en beneficio de la ciencia y la ciudad. (Carta de F. Boas a G.G. Heye del 10 de enero de 1916, Columbia University Archives. Series I: Central Files, 1895-1971. Office of the President. UA#0001, Box318, Folder 5 Boas, Franz 1/1914-12/1918).

Esta subida de tono de la polémica es finalmente zanjada por Heye cuando arrogantemente pronuncia su autonomía y potestad para disponer libremente de su dinero:

Puedo darle una larga explicación de porqué difiero de su declaración sobre el efecto en mí de las críticas; el consenso general de opinión sobre el plan que propuse y su afirmación sobre el Duque de Loubat. Pero más que entrar en una larga e inútil discusión, retrocederé a una frase en su carta que cito: 'Es obvio que nadie puede negarle el derecho a hacer lo que quiera con su dinero.' Así que, en vista de esta concesión, permítame afirmar que después de haber sopesado adecuadamente todos los aspectos de la cuestión, he tomado una decisión respecto a la futura disposición de mis colecciones, y, por tanto, por lo que a mí se refiere esta discusión ha terminado. (Carta de G.G. Heye a F. Boas de 10 de enero de 1916, Archivos de la HSA)

Así que a pesar de toda la oposición y de la batalla de voluntades que tuvo lugar, el nuevo museo independiente abrió sus puertas en 1922 tras seis años más de intensas actividades de recolección, catalogación y organización de la exposición por parte de Heye, sus empleados y los poderosos magnates como Ford, que le financiaron.

4. EL FINAL DE LA HISTORIA

El paso del tiempo acabó con los proyectos de Heye y dio la razón a Boas. Tras su muerte en 1957 su museo empezó una larga decadencia, provocada no solo por los problemas financieros sino, sobre todo, por la insostenibilidad de un proyecto personalista tras la desaparición de su alma mater. Tal como insistía Boas el conocimiento científico y la representación museográfica son un esfuerzo colectivo. Era necesario buscar una solución pública para la mayor colección norteamericana, lo que se complicaba por la disposición testamentaria de Heye que impedía el traslado de Nueva York, lo que descartaba la Smithsonian con sede en Washington.

Los procesos de consolidación de derechos de las comunidades indígenas también exigían el replanteamiento del equilibrio de poderes y de las fórmulas de representación sus bienes patrimoniales. Además de mantener la selección de piezas representativas de las culturas tradicionales, el Museo Heye inició una aproximación a los artistas y las comunidades nativas que cristalizó en la inauguración en 1979 del Native American Film and Video Festival, que todavía se celebra.

Finalmente, entre 1989 y 1990 se aprueban la American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) y la ley para creación del National Museum of American Indian, que integra en este nuevo museo de la Smithsonian Institution la colección de la Fundación Heye, manteniendo una sede en Nueva York además del traslado de buena

parte de los fondos a Washington. El proceso de transformación del propósito y discurso museográfico fue llevado a cabo simultáneamente al procedimiento de devolución y repatriación de bienes culturales a las comunidades indígenas, también desde los fondos de museos y otras instituciones. La práctica museológica del nuevo NMAI subraya el estudio de la identidad enfatizando el relato contemporáneo de la especificidad cultural mientras se propone combatir los estereotipos (Phillips 2006).

Los nuevos gestores del museo, compuesto por profesionales de la Museología y la Antropología y también por miembros de las comunidades nativo americanas, ampliaron su labor enriqueciendo el discurso expositivo para trascender solo la conservación y exposición de objetos. El piso superior del museo alberga una exposición basada en los objetos, heredera del antiguo MAI, aunque con un marcado acento crítico que la reordena y resignifica. El piso inferior ha sido convertido en un centro de aprendizaje a partir de experiencias interactivas que más que enfatizar tradiciones y rituales pone de manifiesto la complejidad de las comunidades amerindias y la continuidad de las mismas geográfica e históricamente en un contexto global. La sala central de esta planta se convierte en un escenario para interpretaciones en vivo, que partiendo del vestuario y las danzas como hilo conductor son recreadas por medios audiovisuales. Futuro y presente se engarzan con esa imagen estática del pasado nativo en respuesta a las nuevas funciones y misión del museo.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En conclusión, el análisis de la polémica en la fundación del Heye Center nos ha permitido repasar el impacto que los coleccionistas han tenido en la conformación de los museos porque sus elecciones, gustos y posibilidades, definen qué ha sido preservado y cómo. Y los magnates filántropos como Heye no solo utilizaban sus museos como forma de consolidación de prestigio social, sino que querían definir la producción de conocimiento y, al controlar las lógicas de la representación, configurar quién y qué era América. No solo fue una batalla por la ciencia puesto que en ausencia de museos nacionales en el Nueva York que recibía millones de migrantes estas prácticas de museos y universidades ordenaban las políticas de identidad y la representación de la diversidad cultural e histórica.

La manera en la que se reunió la colección de Heye suma el enorme interés por las culturas nativas con la demostración de poder que permiten los objetos etnográficos. Su disposición museística propició un debate entre los fines de la investigación pública y los propósitos particulares, que se incardina en la discusión entre investigadores profesionales y aficionados de las primeras Sociedades científicas. Ilustra también la disputa

en la divergente comprensión de la Antropología en esta etapa de institucionalización de nuestra disciplina.

El personalismo de Heye coincidía con cierto elitismo preponderante en la época en la presentación de los bienes culturales que primaba valores estetizantes y exotizantes. El esfuerzo de Boas por integrar la colección de Heye en el AMNH, a pesar de ser una institución con la que mantenía grandes diferencias ideológicas, es parte de la visión holística de la práctica antropológica que defendía en un proyecto general de investigación y conocimiento. Faltarían, no obstante, años para sumar a la visión radicalmente antirracista e igualitaria de Boas, las propias voces de las comunidades locales que ahora dirigen el NMAI, en un ejercicio dialógico y reflexivo de representación.

En definitiva, revisar la fundación y la historia del NMAI nos ha servido como ejemplo para analizar el proceso de transformación de las condiciones económicas, intelectuales y sociales en las que han operado los museos antropológicos en el pasado siglo. Se trata de un ejercicio continuo de reinterpretación de las prácticas museográficas, de los criterios de definición patrimonial y de la reformulación de la visión de las comunidades representadas. Los museos y los patrimonios antropológicos están al servicio de los usuarios en general y de los grupos protagonistas en particular al constituir el patrimonio un elemento de identidad y un factor de desarrollo social (Van Geert 2016). Esto museos son en palabras de Kirshenblatt-Gimblett (1998) un modo de producción cultural en el presente que remite al pasado, dado que no solo recuperan y celebran, sino que también actúan como estímulo para la reflexión sobre la cultura y la historia.

Por último, el devenir del Museo Heye manifiesta como las narrativas patrimoniales también nos conforman como practicantes de la Antropología en el ejercicio de repensar nuestra propia identidad personal y profesional. Trayectorias como la de nuestro apreciado Dr. Alonso Ponga son modelo e inspiración en esa experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. (2009): «La construcción mental del Patrimonio Inmaterial». *Patrimonio cultural de España*, nº. 0, pp. 45-62.
- HAWORTH, J. (2016): «100 Years and Counting: Reflections about A Collection, A Collector and The Museum of The American Indian (Before There Was An NMAI)». *American Indian Magazine*, vol. 17, nº. 1, pp. 22-31.
- HAWORTH, J. (2017): «100 Years and Counting: Much to Celebrate and Much to Do In the Years to Come». *American Indian Magazine*, vol. 18, nº. 1, pp. 15-26.
- HAWORTH, F. (2018): «The Future of Research in Natural History Museums», en *The Future of Natural History Museums*, Eric Dorfman (ed.). New York, Routledge, pp. 68-85.
- JACKNIS, I. (2006): «A New Thing? The NMAI in Historical and Institutional Perspective». *The American Indian Quarterly*, vol. 30, nº 3&4, pp. 511-542.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, K. (1998): *Destination culture. Tourism, museums and heritage*. Berkeley, University of California Press.
- LACAYO, R. (2004): «A place to bring the Tribe». *TIME Magazine*, vol. 164, nº 12, pp. 68-70.
- MCMULLEN, A. (2009): «Reinventing George Heye. Nationalizing the Museum of the American Indian and Its Collections, in *Contesting Knowledge: Museums and Indigenous Perspectives*, S. Sleeper-Smith (ed). Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 65-105.
- NATIONAL MUSEUM OF AMERICAN INDIAN. *History of the Collections*, in <https://americanindian.si.edu/explore/collections/history>
- PHILLIPS, R. (2006): «Disrupting Past Paradigms: The National Museum of the American Indian and the First Peoples Hall at the Canadian Museum of Civilization». *The Public Historian*, vol. 28, nº 2, pp. 75-80.
- SHELTON, A. (2006): «Museums and Anthropologies: Practices and Narratives» in *A Companion to Museum Studies*, S Macdonald (ed.). Oxford Blackwell Publishing, pp. 64-80
- STOCKING, Jr.G. (ed.) (1985): *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison, University of Wisconsin Press.
- VAN GEERT, F. (2016): «Museografiar el multiculturalismo. Un recorrido histórico de las dinámicas de representación», en *Usos políticos del patrimonio cultural*, F. Van Geert, X. Roigé y L. Conget Iribar. Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, pp. 27-52.
- ZURIER, S. (1996): «Collections Same, Museum Different: Object Lessons at the George Gustav Heye Center of the National Museum of the American Indian». *The Public Historian*, vol. 18, nº 4, pp. 185-192.

FUENTES DOCUMENTALES

FOLDER 5 F. BOAS 1/1914-12/1918; UA#0001, Box318; Columbia University Archives. Series I: Central Files, 1895-1971; Office of the President; University Archives, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University Library.

FOLDER F. BOAS; Hispanic Society of America Library; Hispanic Society.

FOLDER G. HEYE; Hispanic Society of America Library; Hispanic Society.

PROJECT 19: «Race and Heredity»; Department of Anthropology Records; University Archives, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University Library.

PROJECT 35: «Acculturation»; Department of Anthropology Records; University Archives, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University Library.

PROJECT 36: «Racial and Social Differences in Social Ability»; Department of Anthropology Records; University Archives, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University Library.

MIGAJAS DE ANTROPOLOGÍA COMPARADA:
HERENCIAS MESOPOTÁMICAS DEL *INŪMA
ILU AWĪLUM* EN LA CONFORMACIÓN
DEL CONCEPTO ἄΝΘΡΩΠΟΣ Y EN LAS
NARRACIONES ANTROPOGÓNICAS GRIEGAS

CRUMBS OF COMPARATIVE ANTHROPOLOGY:
MESOPOTAMIAN INHERITANCES OF THE *INŪMA ILU
AWĪLUM* IN SHAPING THE ἄΝΘΡΩΠΟΣ CONCEPT AND IN
GREEK ANTHROPOGONIC NARRATIVES

Alfonso Vives Cuesta*

Universidad de Valladolid /Instituto Bíblico y Oriental

*¿De dónde vienes, mortal, que del barro has llegado /
para un momento brillar y regresar, después, a tu apagada patria?*

Vicente Aleixandre

RESUMEN

Estudio comparativo de la etimología de ἄνθρωπος y de las fuentes griegas y mesopotámicas en lo que se refiere a los relatos sobre los orígenes del hombre (antropogonías), con el objetivo de buscar una configuración común del hombre griego a partir de la constatación de sus dependencias y divergencias respecto a las fuentes narrativas orientales que influyen en él. La reflexión subraya la dependencia de elementos de procedencia oriental en la conformación del núcleo conceptual del concepto «hombre» griego.

PALABRAS CLAVE: hombre, antropología, antropogonía, mitos, Grecia, Mesopotamia.

* El autor forma parte de dos proyectos de investigación en vigor: *El Autor Bizantino II* (FFI2015-65118-C2-2-P) y MINECO *Interacción del léxico y la sintaxis en griego antiguo y latín* (FFI2017-83310-C3-1-P). Quede constancia de mi agradecimiento a Jesús García Recio, José Antonio Castro Lodeiro y José Andrés Sánchez Abarrio, maestro y compañeros amantes del Oriente, sus sugerencias a una versión previa de este manuscrito.

ABSTRACT

Comparative study of etymology of ἄνθρωπος and Greek and Mesopotamian sources as regards aetiological accounts of the origins of man (ἄνθρωπος), with the aim of seeking a common configuration of Greek man built on anthropogonic sources, within the ideological framework of the shaping dependence on eastern models.

KEY WORDS: man, anthropology, anthropogony, myths, Greece, Mesopotamy.

1. LA CUESTIÓN DEL HOMBRE Y «LO HUMANO» EN EL MARCO DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Esta contribución aborda, una vez más, la cuestión antropológica radical sobre los orígenes del hombre-ἄνθρωπος con la oportuna ocasión que nos brinda el homenaje amical de un hombre machadianamente bueno dedicado a la ciencia «humana». En el desempeño vocacional por la antropología de nuestro querido José Luis Alonso, buen conocedor de la antropología social y cultural y afanoso cultivador de la etnología histórica, conviven abrazadas en una especie de círculo virtuoso la humanidad positiva del trabajo de campo y el humanismo inspirador que, en cierto modo, alienta las manifestaciones concretas del dato empírico sobre «lo humano», decantado, manifiesto y accesible en sus muy diversas manifestaciones contextuales. De esta doble vertiente da buena cuenta su vasta y completa obra investigadora.

La antropología cultural, resumiendo al máximo sus problemas teóricos, surge en un ambiente epistemológico que enfrenta el racionalismo francés al romanticismo alemán de impronta herderiana¹. En esta coyuntura se establece una dialéctica radical entre la universalidad de las condiciones inherente al *homo* y el relativismo histórico circunscrito al carácter inalienable de la condición creatural de cada hombre como individuo o ciudadano². Tal disciplina, ejercitada en un contexto dominado por el biocentrismo que impera en una era bautizada sobredimensionadamente por algunos como Antropoceno, parece que comienza a apuntar algunos juicios antropológicos que permitan perfilar el

1 Berlin (2000) en su descripción de la génesis del romanticismo enmarca esta diatriba en el fragor de las luchas culturales decimonónicas.

2 La alusión se justifica porque en esta disciplina *mutatis mutandis* donde mejor se puede clasificar la docencia universitaria y la fecunda producción investigadora del Prof. Alonso Ponga.

concepto «humano» y «humanista» de hombre que, según todo parece indicar, se encuentra en una clara crisis de redefinición postmoderna inconclusa.

Frente a estas posturas teóricas, una breve presentación busca dar encaje conceptual a la justa reivindicación de subrayar el flanco humanista de la disciplina antropológica tratando de superar el relativismo cultural al que se expone todo estudio en el campo histórico. Este planteamiento se justifica por el hecho de que el objetivo nuclear de las Humanidades, ampliamente entendidas como ciencias del hombre, no busca en exclusiva la explicación científica del fenómeno humano. Así, las disciplinas heredadas de los viejos *Studia Humaniora* disfrutaban de la condición de servir como instrumentos pedagógicos destinados a acceder al insobornable fondo humano del hombre, sea en su dimensión individual o colectiva, sea en un contexto global, que se enfrenta al decisivo reto de cara al futuro de un mundo que desde tan diversos ámbitos de influencia global se exige que cada vez sea más «humano» (Høgel 2015). El hombre abierto y determinado por la esfera moral de su existencia social que lo constituye y, todavía más, comprendido como foco y agente moral y fuente de valor, dignidad y sentido en sí mismo, puede haber sido explicado así en las reflexiones más antiguas enmarcadas por el legado cultural de Oriente y Occidente.

En el marco anteriormente descrito, y dada la magnífica oportunidad que nos presta este homenaje, propongo dar voz a los textos griegos para que nos representen, (en la medida del método histórico-comparativo, intertextual y filológico aquí empleado), la noción, la tipología y los rasgos culturales presentes en las propias fuentes griegas, pero con la particularidad de atender al sustrato oriental que esos parámetros juegan en la definición de humanidad. A mi entender, ambas dimensiones, que se sintetizarían en los rasgos prototípicos orientales y occidentales respectivamente del que podríamos etiquetar como *homo humanus*, son insoslayables para recuperar un modelo antropológico compacto y unitario en sus formulaciones más tempranas y más rotundas. Mi tarea, en consecuencia, consistirá en subrayar algunas continuidades de sentido que se producen entre dos entidades culturales referenciales para la construcción del sustrato antropológico universal, evitando así incurrir en distingos de carácter etnocéntrico entre Oriente y Occidente que han dominado el debate filosófico de los últimos años³. Inspirado en la

3 Al clásico *Orientalismo* de E. Said (2007 [1978]) se ha sumado al calor de los movimientos identitarios de la «nueva cultura» una obra muy polémica titulada *a contrario* de la de Said con el nombre de *Occidentalismo*, de marcado carácter postcolonial de Buruma y Margarit (2005). Junto a ellas, como pionera en el reconocimiento no siempre demostrado de la deuda afroasiática del contingente cultural indoeuropeo y, concretamente, griego tenemos la serie de cuatro volúmenes *The Black Athena* (1987-2006) obra de M. Bernal.

influyente y radical obra de Lev Shestov *Atenas y Jerusalén*⁴, las tradiciones religiosas y filosóficas de Mesopotamia, como síntesis de la propuesta semítica⁵, y Grecia, en el flanco indoeuropeo de la «cara Este del Helicón», perfilaremos la cuestión antropológica mediante un método comparativo que nos permita por un lado ahondar, a través de la siempre endeble reconstrucción de los términos, en la cuestión de la denominación etnocéntrica del término ἄνθρωπος y, por otro, el conjunto de motivos compartidos en los relatos sobre los orígenes del hombre de ambas tradiciones.

Mi propuesta se ve animada por la búsqueda de una «fusión de horizontes» para reconstruir una definición de humanidad más afin a la que los propios antiguos ofrecían y que se compadezca bien con modelos antropológicos clásicos que incluían sin distinción una dimensión trascendente en la consideración del ser humano. En este sentido, un análisis reduccionista podría llevarnos a pensar que la antropología actual anclada en los presupuestos antimetafísicos de la postmodernidad, podría estar en trance de finiquitar la idea del *homo religiosus*, liberándolo de los contornos teológicos que la antropología bíblica resumida en los primeros capítulos del Génesis y que terminan por abstraer todo el sentido a la *magna quaestio* antropológica medieval «*cur Deus homo?*» Sin embargo, si volvemos la mirada de nuevo a caminos de encuentro como el trazado por Shestov, percibiremos que, tratada sin ambages y simplificando mucho el análisis, las corrientes de antropología filosófica, profundamente democrática y humanista en sentido contemporáneo (cf. Agamben 1998 [2006] o García-Baró 2012), encuentra más proximidad con el monismo antropológico semítico y bíblico que con el estricto «humanismo» grecolatino (παιδεία, *humanitas*) con su afán teórico de objetivar la realidad

4 Cf. la reciente edición española de Shestov (2018). Paralelamente, un ensayo de corte hermenéutico de Habermas (2011) trayendo el mismo tema a la situación religiosa europea contemporánea.

5 La religión egipcia, el otro gran flanco cultural del Oriente Bíblico, nos proporciona algunos elementos antropogónicos destacables, pero bastante menos elaborados y sutiles que los que ofrece la mitología mesopotámica. En lo que se refiere a las antropogonías, son llamativas las referencias al dolor de la humanidad en los *Textos de las Pirámides*, donde el Dios Thot crea al hombre mediante el gesto de compunción de dejar aflorar «lágrimas en mis ojos». No hay mención alguna referida al «primer hombre», a la referencia monogenista adánica, sin embargo, Atum, divinidad solar, creó la especie «hombre» como colectividad. Otros textos más tardíos se adhieren al modelo creacional de la *formatio* como manufactura del hombre (vid. *infra*). Se representa al dios Khnum como alfarero que modela en un torno la efigie del faraón y a su doble (*ka*) a partir del barro como materia prima primordial. Para más referencias sobre estos textos acúdase a Bickel (1994).

natural y sobrenatural del hombre⁶. No es casual señalar que, si bien el endeble origen arcilloso del hombre se narra tanto en Jerusalén (Oriente) como en Atenas (Occidente), solamente la Biblia, libro oriental por antonomasia, afirma que el barro del hombre es barro proyectado al Paraíso.

Procedemos a presentar de forma muy abreviada los materiales objeto de nuestro estudio comparativo en lo que al análisis lingüístico, narratológico e intertextual se refiere⁷.

1.1. GRECIA: ANTROPOGONÍAS Y MITOS FILOSÓFICOS SOBRE LOS ORÍGENES DEL HOMBRE

Resulta muy difícil sintetizar una doctrina común a todo el pensamiento griego sobre los orígenes de los hombres sin incurrir en una lamentable simplificación de cuestiones profundamente complejas. Es la pluralidad y su correlativa diversidad el denominador común de todas estas historias y, además, como veremos, con el hándicap de que estas no son exclusivas de Grecia⁸. Es decisivo, no obstante, atenerse al carácter esencial que plantea esta pluralidad entre los griegos, presentando, en ocasiones, visiones incompatibles de los mitos sobre los orígenes de los hombres o, bien, más frecuentemente, promoviendo reelaboraciones diversas del mismo relato fundacional, como se verifica en los desarrollos del mito de Pandora hesiódico (Bremmer 2000). Diseñar un panorama general sobre estos relatos en Grecia se convierte en tarea mucho más ardua dada la escasez de historias de este tenor. No observamos, ni siquiera en los grandes relatos teogónicos de Hesíodo en la *Teogonía* y los *Trabajos y Días*, unas reflexiones estructuradas acerca del hombre comparables a las reflejadas en el Oriente Bíblico y compendiadas magistralmente por los hagiógrafos bíblicos en los primeros pasajes del *Génesis*. Se ha observado que la cuestión antropogónica en sentido global no fue un objeto de reflexión primaria entre los antiguos griegos, pues primaba en ellos una visión contextual sobre

6 El sentido democrático que atribuimos a la antropología simplemente revela el predominio de corrientes de pensamiento más preocupadas por el alivio de los males del hombre que por la contemplación desinteresada de la naturaleza de las cosas.

7 Un trabajo enciclopédico y de contenido generalista que compila los mitos de origen del hombre a escala universal es Luginbühl (1992) o, en una síntesis enciclopédica, Caduff (2006). En español la recopilación de mitos sobre el particular, centrándose en las culturas del Próximo Oriente Antiguo y especialmente en Grecia es Bernabé y Pérez de Tudela (2011), volumen colectivo del que dependen la mayor parte de las referencias anteriores.

8 Igual que en la tradición religiosa mesopotámica, la Biblia contiene dos relatos discrepantes, pero complementarios, sobre los orígenes del hombre.

los orígenes de las pólis particulares ligada a los mitos de autoctonía (Llinares Chover 1995: 45; Buxton 2004: 54).

Para dar algunos intentos de explicación de la aparición del hombre sobre la tierra contamos con dos tipos de relatos entre los griegos que podemos clasificar en mitos de temática antropogónica, por un lado, y relatos o mitos alegóricos compuestos desde presupuestos filosóficos, por otro. Para los primeros, tomamos como punto de partida los narrados por Hesíodo. La variante griega del diluvio universal protagonizada por Deucalión y Pirra (v. Aguirre 2011: 241-262), el mito de Pandora (v. Brisson 2011: 131-152) y el de las Edades (v. Carrasco Conde 2011: 109-128) y otros relatos mucho más tardíos que fundamentan desarrollos particulares en el orfismo (v. Macías y Porres 2011: 153-186) o que desempeñan una función etiológica para explicar la autoctonía y la llegada de héroes fundadores a una pólis (v. McClintock 2011: 187-214). De contenido filosófico, con sus muchas variantes, son los que aparecen en los fragmentos de Empédocles (v. Megino 2011: 263-296) y en los diálogos de Platón, fundamentalmente en el *Protágoras* (v. Bernabé 2011: 297-326) y el *Banquete* (v. Esteban 2011: 327-359). Aunque puntualmente se hará referencia a muchos de estos relatos en el bloque segundo, nosotros nos centraremos en los mitos antropogónicos propiamente dichos y especialmente en los transmitidos en la obra hesiódica, pues, para nuestro ejercicio comparativo es especialmente rica la estrecha dependencia que este autor adeuda a las tradiciones orientales que le preceden en esta cuestión⁹.

1.2. MESOPOTAMIA: *INUMA ILU AWILUM (INILAW)*¹⁰

Este texto es la obra de la literatura mesopotámica de contenido antropológico más profundo y dedicada en su totalidad a la reflexión de tan elevada cuestión¹¹. La tablilla más antigua que contiene este texto se remonta a los años 1646-1626 a.C. bajo el reino

9 Si hay un autor griego con claras resonancias de la antropología oriental ese es Hesíodo. Para una visión de conjunto de estas influencias *vid.* Walcott (1966) y mucho más reciente y actualizado Rutherford (2009: 9-35).

10 Para el título mantenemos el incipit del manuscrito de la obra original por su resonancia «Cuando los dioses al hombre...», en lugar del nombre más manido para esta composición que tradicionalmente se conoce con el nombre de Atramhasis que supone una cierta hermenéutica a nuestro modo de ver precaria.

11 La edición reciente de referencia es Lambert-Millard (1969). Una traducción, anotada y comentada muy interesante nos la ofrece Bottéro (1989: 577-578). La profundización en la relación teológica entre hombres y dioses aparece muy bien representada en von Soden (1978). Finalmente, en español contamos con el estudio, traducción y comentario de García Recio (1994-95).

de Ammišaduqa. Después, el texto fue copiado hasta la época de Asurbanipal (668-627 a.C.). La narración, por su prestigio y elevado valor didáctico, gozó de gran difusión escolar de inmediato. Algunos ejemplares fueron encontrados en Ugarit e incluso en la capital de los indoeuropeos hititas. Su estructura es perfectamente reconocible:

1. En el inicio se describe el universo antes de la aparición de la humanidad. Sigue el relato de su creación.
2. El contraste entre el hombre y los dioses.
3. La configuración del hombre y de la fase inicial de la historia.

El *InlilAw*, compendio de muy diversas fuentes que reflexionaron sobre el valor del ser humano en Mesopotamia, articula su narración en torno a la cuestión del origen y naturaleza del hombre¹². Se sirve de la trabazón de viejas narraciones sumerias con el propósito de situar los rasgos de inmanencia humana necesarios para enlazar con la trascendencia divina. El relato antropogónico, como ocurre en el comienzo del libro del *Génesis*, se enmarca en uno de orden mayor que aborda la cuestión de los orígenes de forma global. En un principio la narración describe a los dioses al modo humano con sus diversas facetas de la realidad repartidas (cielo para Anu, el aire para Enlil y Enki era el señor del inframundo llamado Apsû). Tenían organizado el mundo de tal forma que se producía una distribución jerarquizada en virtud de la cual los de rango inferior (Igigû) trabajan manualmente como siervos de los de rango superior (Annunaké). Pero finalmente la situación resulta insostenible y se produce una rebelión que suponía una amenaza para el estamento divino que auxilió al dios sapiencial Enki, que resuelve la situación creando un sustituto para los dioses en sus afanosas tareas. Tras ser creado artesanalmente según las técnicas de la época, el prototipo arcilloso del hombre debía cumplir con su cometido y los dones que los dioses graciosamente le entregaron para lograrlo. Sin embargo, su desmesura natural (ὑβρις) desencadenó la desgracia entre los hombres, la última y definitiva de las mismas fue el diluvio, de tantos resabios bíblicos. Finalmente, un intercesor privilegiado como fue Atramhasis, el héroe de la trama, fue perdonado por la asamblea de los dioses, aunque no se libró del castigo social que suponía la restricción de la natalidad y la edad media de vida. La narración se fundamenta en la pregunta radical «¿qué es el hombre?» y, sin dar respuestas tajantes, plantea algunas indicaciones universales de forma originalísima referidas a la comprensión de la finalidad de su vida o la comprensión de los componentes de su propio ser constitutivo.

12 Cf. Pettinato (1971: 29-46) sobre un inventario de los principales relatos destinados a explicar los orígenes del hombre en Mesopotamia.

Dejemos, pues, hablar a algunos testigos descollantes de humanidad de aquellas tradiciones, a Oriente y Occidente, conjuntados, para que quizá, inspirados en su tradición secular y, dentro de sus variaciones contextuales, logremos modularla de forma bastante unitaria.

2. ORIGEN ETIMOLÓGICO DEL GR. ἄνθρωπος Y SUS CONEXIONES ORIENTALES

No es una cuestión menor la que supone desentrañar algunas de las etimologías principales de los nombres genéricos referidos al hombre y a la humanidad de las culturas históricas de discurso mítico, si se tiene en cuenta la «deriva hiperonímica» que experimentan estos términos (Silvestri 1997). Han abdicado, ante la imposibilidad de emitir un juicio definitivo al respecto los diccionarios de Frisk (1972) y Chantraine (20094 [1968]). Consideradas como palabras centrales en la concepción de la esfera del mundo realmente existente, en la configuración de identidades comunitarias y en la comunicación social, los nombres que designan al «hombre» pueden ofrecernos pistas adecuadas para la comprensión de los sentidos profundos que la cosmovisión interna que nos ofrecen, especialmente, las etimologías de estos términos mayores en las construcciones culturales objeto de nuestra comparación. Hacer el intento de reconstruir el núcleo semántico que se esconde tras ellas supone una osadía innegablemente tentativa y de ningún modo infalible para penetrar en las capas profundas de su visión del hombre.

2.1. HOMO LOQUENS

No hay consenso ni firmes evidencias sobre la etimología del término genérico que designa a la «humanidad» en griego (s.v. Beekes 2010: 106; Pisani 1981) y que ya existe desde el micénico (*a-to-ro-qa*)¹³. Ante la falta de un cognado indoeuropeo claro, los estudios etimológicos más recientes apuntan a un substrato pre-griego claramente opaco en lo semántico que formalmente se vincularía a la forma δῶψ¹⁴. Esta etimología presenta problemas por su poca plausibilidad semántica y por diferentes dificultades fonéticas que quedan sin resolver. Sin embargo, un trabajo comparativo del eslavista Lebedev (1994: 1-6) lamentablemente marginado, esclarece algunos detalles intere-

13 Cf. Aura Jorro (s.v. 1999).

14 Así los principales diccionarios etimológicos, como el de Chantraine (s.v. 20094 [1968]: 91) y los clásicos trabajos monográficos de Kuiper (1956) y Beekes (1995-1996: 13-15). Silvestri (1997) pasa revista a la mayor parte de trabajos etimológicos que desde el siglo XIX han aportado algún dato explicativo para esclarecer esta «imposible» etimología.

santes que matizan esta etimología. En su opinión, la forma ἄνθρωπος se retrotraería a un compuesto *ἄρθρο-φός (ἄρθρον 'artejo' + ὄψ¹⁵ 'voz') que vendría a significar algo así como el «sujeto que articula palabras». La propuesta etimológica se ve corroborada por la existencia de μέρορες, otro término compuesto (μέρος + ὄψ) de forma y contenido similares, que se refiere a una voz poética para referirse de forma especialmente reseñable en la fórmula homérica, quince veces atestiguada πόλις μερόπων ἀνθρώπων «ciudad/ejército de las huestes mortales» (Willi 2014)¹⁶. La propia reconstrucción interna, siempre tentativa, de la glosografía antigua permite espigar algunas definiciones de los etimologistas perfectamente compatibles con la reconstrucción de estos componentes que hemos delineado¹⁷. Una vieja propuesta defendida por Bezzenger (1880: 55) y Fick (1882: 138) relaciona este voz con las capacidades intelectivas de la mente humana, definiendo al hombre como auténtico *sapiens* que subraya el papel del aprendizaje progresivo en el ser humano y que derivaría de la fusión sintagmática de μενθήρη φροντίς a μενθήρη ἄνθρωπος donde μένθηρη es una glosa sobre la actividad mental equivalente a φροντίς (lat. *mens*).

Según estos testimonios, el griego antiguo desvela una etimología cuyo núcleo notional se sustenta en la facultad verbal del ser humano¹⁸. Además, como insinúan algunos textos, las viejas teorías evolutivas sobre los orígenes del lenguaje entre los filósofos griegos postulan precisamente, por analogía con el lenguaje cosmogónico oriental del que también Grecia es heredera, un caos fonético babélico, plagado de barbarismos, parangonable al de los primeros elementos físicos y fonéticos (στοιχεῖα) que provocan

15 La raíz del segundo elemento del compuesto *-h3okw- es transparente en el latín *vox* y en el sánscrito *vac-*.

16 La idea de destino como condición humana ante la incertidumbre de la existencia se calibra bien en el paralelo etimológico de la raíz alternante **sme(i)r* / **smo(i)r-* que se vincula con la idea mayor del destino griego que trasluce el término μοῖρα y que presenta un significado próximo al de 'compartir', 'participar' y de ahí también 'acompañar', cf. gr. μέρος 'parte', entendible como lo relativo frente a lo absoluto. No obstante, la expresión ἄνθρωποι μέρορες podría incidir en un aspecto cromático muy frecuentemente atestiguado en Homero asociado a la humanidad (vid. *infra*) como «hombres oscuros», por el plumaje de tonos oscuros que llevan sobre la cabeza. Es también el nombre del ave *merops apiaster* o abejaruco europeo con un característico penacho negro sobre sus cabezas.

17 Hesiquio s.v. μέρορες (ed. Latte): μέρορες: ἄνθρωποι διὰ τὸ μμερισμένην ἔχειν τὴν ὄπα «hombres por el hecho de tener dividida/articulada la voz».

18 Esta misma reflexión sobre el *homo loquens* se da de forma prácticamente análoga en eslavo, cf. Lebedev (1994).

un estado perenne de confusión, que alcanzará cotas de mayor sofisticación con el progreso de la civilización que supone precisamente el ejercicio de «articular la voz» (ἀρθροῦν τὴν φωνήν). Podría bien sostenerse así que la vieja formulación indoeuropea del *homo loquens* en lo que atañe a ἄνθρωπος se consolidaría al cabo del tiempo en la más madura especulación de teóricos del lenguaje como Protágoras, Demócrito o, ya más tarde, los epicúreos.

Esta honda concepción del hombre griego como *loquens* hace fortuna en el imaginario griego y adquiere carta de naturaleza en la antropología aristotélica ulterior definida de forma sentenciosa en el frontispicio de su *Política* como λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων (Arist. *Pol.* 1 1253a). El hombre dotado de capacidad lógico-intelectiva permite establecer un contraste incontestable entre el ámbito de los animales no dotados de capacidad fonadora y otros seres de mayor entidad provistos por naturaleza (φύσει) de instrumentos para el razonamiento y la comunicación.

Es de notar que esta taxonomía se base en una oposición de tipo racionalista y antropocéntrico o «humanista» propia del *homo loquens* indoeuropeo y genuinamente griego que, al parecer, se superpondría a la más elemental distinción religiosa entre los dos planos relaciones humano (*homo*) y divino (*divus*) propia la tradición bíblico-semítica, pero que también hace acto de presencia en los orígenes de la religión homérica donde se establece una dicotomía elocuente entre los θνητοί «mortales» y los ἀθάνατοι «inmortales», como reflejo de la dualidad de planos.

Fruto de una honda y multiseccular reflexión sobre la naturaleza humano-divina del ser humano el *InlIAw* presenta claros paralelismos de fondo con las especulaciones griegas sobre la capacidad verbal como rasgo definidor del hombre, aunque la fuente textual acadia no sea tan transparente y unívoca como se desearía. El *InlIAw* opta por la narración mítica a propósito de las peripecias de la divinidad y su relación con los hombres. Un dios de rango bajo y comportamiento rebelde de nombre Wê pone en marcha un proceso creacional en el que, entre otros, destaca el concepto de *ṭemum* (v. 223):

^d*We-e i-la ša i-šu-ú ṭe₄-e-ma / i-na pu-úh-ri-šu-nu ṭṭa-ab-ḫu* «Al Dios Wê, que tenía capacidad planificadora / de decidir / de dar consejo, le inmolaron en su asamblea»¹⁹.

De entre las muchas acepciones que de este término tan abstracto y polisémico ofrecen los léxicos, parece que hay una central sobre la que pivotan una red de acep-

19 Dejamos de lado los problemas de reconstrucción textual, paleográficos y poéticos (que incluyen un juego de palabras) que ha planteado este verso de la versión paleobabilónica de la que se coteja el texto (BM 78941+78943) y remitimos a tal efecto a Castro Lodeiro (2018).

ciones subsidiarias e interconectadas con este significado prototípico y que aglutina dos sememas complementarios en la doble vertiente teórica y práctica del mismo ejercicio: PENSAR-DECIR / SABER-HACER²⁰. El carácter performativo de la acción ejecutada mediante una palabra creadora, concedida por los dioses a los hombres, es la que pone en práctica la capacidad planificadora. En otras palabras, este proceso implica una acción práctica como meta de una operación mental que es concebida antecedentemente en la sede del pensamiento inteligente que está dotado de la capacidad de «hacer cosas con palabras»²¹.

Parece increíble que el griego antiguo presente, en un contexto de tanta elaboración conceptual como un fragmento de Heráclito, una valoración similar del Λόγος en gran medida equiparable al término acadio *ṭemum* (Saugé 2015). Es como si para referirnos al Dios Wê babilonio pudiéramos decir a la griega «λόγον ἔχειν» con todas las sofisticadas complicaciones de este pasaje tan condensado.

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας / ὁμολογεῖν σοφόν ἐστι Ἐν Πάντα «Heráclito afirma que aquellos que no he me han escuchado a mí, pero han captado el sentido de lo que digo, se ponen de acuerdo conmigo en el hecho que: 'una sola modalidad permite que se identifique con todas las cosas'»²².

Podemos concluir de la lectura del pasaje anterior que para Heráclito el λόγος no queda reducido a la actividad verbal por central que esta sea en el ser humano²³. El λόγος de las antítesis heracliteas, así como de otros pasajes del arcaísmo griego, es un sustantivo de acción realizativa sobre la inteligibilidad humana y no necesariamente

20 Cf. CAD s.v. 85a-97a. Los significados que indiscriminadamente se agolpan en el lema se nutren tanto de la esfera verbal ('informe', 'noticia', 'orden') como de la más puramente intelectual y asertiva: 'decisión', 'inteligencia', 'razón'.

21 La alusión inequívoca a una dimensión sapiencial o intelectual se resuelve en la elección de un valor sumerio para un signo que equivale al logograma *ḡeštu* en lugar del silabograma con el que se acuña el teónimo Wê que como glosa especifica esos contenidos léxicos de 'inteligencia' o 'conocimiento' e incluso 'sabiduría' en el sentido práctico de 'saber hacer'.

22 Una buena parte de los problemas hermenéuticos de este pasaje tan central se deben a la traducción interpretativa que hizo Heidegger del mismo con el fin de aquilatar los principios metafísicos que extrae del análisis filológico del texto: «die ursprüngliche Versammlung der anfänglichen Lese aus der anfänglichen Lege» (Heidegger 1967: 11-12).

23 La raíz de λόγος en ie. es **leg-* originariamente significaba 'reunir'; 'ordenar'. Para los usos de los verbos de expresión en griego *vid.* Fournier (1946).

ligado al ámbito de lo discursivo. Esta dimensión semántica coexiste con, aunque no es idéntica, a la realidad de todas las cosas. En él se concibe todo lo particular que se encierra en un concepto proyectado a lo universal. Por aproximación de sentidos el término antropológico *ṭēmum* con su significado prototípico vinculado a los planes barruntados en las «mentes» de los dioses y a su realización lograda, ofrece una visión divinizadora de ese principio de inteligibilidad que se trasvasa de los dioses a los hombres como entidades ontológicamente relacionadas²⁴.

En definitiva, podríamos decir que, sin ser explícita, la conexión entre los dos polos relacionales trabaja en el plano lógico-verbal y comunicativo y se considera una cualidad proveniente de la divinidad, representado en los términos e imágenes a los que hemos pasado sucinta revista.

2.2. *HOMO DIVUS*²⁵

El «misterio» de la condición humana al que alude compendiosamente la pregunta retórica cabecera del salterio (Sal 8:5, *mah emōš*) no puede quedar restringido al logocentrismo racionalista griego. Indagando en las posibilidades etimológicas que tradicionalmente se han barajado, vemos que cabe encontrar una entraña religiosa y espiritual que también tiene cabida en la etimología de ἄνθρωπος. Resulta muy revelador, en este caso, proponer al menos como mera posibilidad ver en el término hitita para «hombre» *antuhšas* (*antuuahha-*), con el que históricamente se le había equiparado, un derivado del ie. **h₁en-d^huh₂mos-* (s.v. Kloekhorst 2008), a través de una transparente etimología teológica al estilo de las acadias que amalgamaría de forma definitiva la conformación espiritual del hombre como ser que literalmente «tiene ánima (**d^huh₂mo-* / gr. θυμός)

24 El importante término acadio *ṭēmum* ha pasado al hombre bíblico como *ṭa'am* con el sentido de 'juicio' o 'razón', compartiendo ambos numerosas secuencias verbales. A pesar de estar ausente en los relatos de los orígenes, sigue considerándose una cualidad que proviene de la divinidad. El salmista implora de Dios la enseñanza del 'buen juicio y sabiduría', *ṭa'am wāda'at* (Sal 119, 66a).

25 Preferimos esta etiqueta a la de *homo sacer* por tratarse de una etiqueta religiosa muy relevante en el ámbito estrictamente indoeuropeo y especialmente desarrollada en el derecho romano arcaico para referirse a la especial vinculación entre los límites de seguridad de los cuerpos expuestos a la muerte y el poder soberano. Cf. Agamben (1998), quien se ha servido de este concepto central en sus originales aportaciones a la antropología filosófica y la biopolítica de nuestro tiempo a través de un concepto muy relevante como es el de «nuda vida», que contiene en sí mismo una vertiente espiritual en la definición del hombre.

en su interior» (s.v. Beekes 2010: 106)²⁶. Otras propuestas etimológicas, menos contrastadas, apuestan también por la verticalidad para mostrar estricta la oposición entre los dos planos extremos de la realidad natural y sobrenatural.

Una interpretación relacional, puramente religiosa, de la consideración del hombre la encontramos en algunas propuestas como la de Mayer (1836) que pone en relación ἄνθρωπος con ἀνα-τρέπω «volverse hacia arriba» lo que supone una cierta distinción polarizada de los términos de una relación religiosa a través de un gesto de verticalidad que orienta la mirada hacia lo alto. Sería esta una característica incorporada a la memoria cultural del *homo erectus*. Una misma representación bipolar, pero orientada de otra forma, la encontramos en Ribezzo (1932), quien propone una etimología difícil que surgiría de un lexema adverbial *ndhr- «bajo» combinado con el sufijo pregregio de tipo locativo πο-, de suerte que el hombre se representaría como lo de «abajo».

Por último, el carácter especial del hombre se subrayaría a partir de elementos polares que inciden en su luminosidad u oscuridad constitutivas. El hombre presentaría, según Holthausen (1916), una luminosidad especial en su rostro. En estos casos se pone en relación ἀνθηρός «florido; esplendente» con ἄνθρωπος. En clara antítesis, las etimologías recientes proponen una metonimia a partir del carácter oscuro de una parte de sus consideraciones anatómicas (rostro, ojos, etc.). Esta matización cromática es la que descuella en las relaciones entre ἄνθρωξ «carbón» y ἄνθρωπος que se interpretaría como un «hombre con ojos o rostro oscuro como un tizón» (Ruijgh 1970: 312). Quizá así se responda al prototipo cultural de esos rasgos entre los griegos, o bien, sea un elemento importado de las designaciones etnocéntricas de la antroponimia oriental²⁷. Nagy (1990: 19) da un paso más y defiende que ese aspecto oscuro emana un fulgor iridiscente, brillante y luminoso del rostro del ser humano, especialmente de su mirada. Esta función cromonímica a través del derivado de ἀνθρωξ (o ἀνθρωγήνη) vuelve a emparentar el término con su paralelo hitita, aunque nuevamente no son pocos los proble-

26 Eichner (1979: 77) afirma que esta palabra tiene mucho en común con el gr. ἔνθυμος (scr. *dhumá- 'humo sagrado'). Cf. también la reconstrucción de Rieken (1999: 190) que apoya esta lectura. La reconstrucción etimológica más adecuada sería *h₁n-dh ueh₂-s (cf. anda(n) < *h₁ndo(m)).

27 En sumerio es frecuente marcar la denominación de pertenencia etnocéntrica de forma estimativa (*homines obscuri*) y colectiva como «los hombres de cabezas negras» (úg-sag-gig.ga [ug-sag-gi₆-ga]). El sentido del término úg es colectivo y apunta al cuerpo de seres humanos identificados con ese rasgo étnico en una parte tan esencial como es el rostro o la cabeza (sag-ki), parte donde se produce el encuentro con lo divino en estas tradiciones. Esta misma designación cromonímica se encuentra en acadio en el estado constructo *salmāt qaqqadim* (s.v. CAD), cuya raíz parece un calco léxico del sumerio, tanto en lo que se refiere al color «negro» como a la idea o actividad en desarrollo que aparece en el sumerograma gig.

mas fonéticos de la formación. Un color oscuro y brillante es la clave para entender una distinción cromática más profunda que puede explicar una polarización claro / oscuro central en el lenguaje religioso del *homo divus* (**dei(w)i-*). Ribezzo (1927) propone como étimo $\nu\acute{\omega}\rho\omicron\psi$ «refulgente», aplicado a los ojos²⁸. Por otro lado, esa tendencia a subrayar lo oscuro lleva aparejada ciertas valencias negativas de carácter moral, bien recogidas en el término latino *atr̄x*, *ater* (gr. Αἴθιωψ), resaltando una faceta oscurantista y tenebrosa de la animalidad humana. Esta oposición entre claro y oscuro es muy patente en griego homérico que cuenta, con un término antroponomástico como $\phi\acute{\omega}\varsigma$, homónimo del término para «luz» ($\phi\acute{\omega}\varsigma$), que explica el carácter *ilustre* y guerrero de una sociedad jerarquizada en la que algunos aparecen a la cabeza como dignísimos representantes y prototipos del hombre que refleja la luminosidad divina que distingue al héroe y que la saca del oscuro ($\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\upsilon-$) anonimato neutro del común de los hombres²⁹.

2.2.1. UNA ETIMOLOGÍA TEOLÓGICA: *AWE(I)LUM EN EL IN//AW*

Al margen de los ensayos etimológicos, para explorar esta afinidad relacional y entre los polos constitutivos humano y divino, fuerza motriz de su existencia, del ser humano se nos hace imprescindible ser muy conscientes de la fuente mesopotámica de esta visión religiosamente tan elevada que aparece desentrañada en varias secciones del *In//Aw*. La etimología teológica especulada en esta obra hace coincidir etimológicamente en un único término al hombre y a Dios en el sustantivo general que designa al hombre en acadio (*awē(i)lum / amelum*), estableciendo así una forma de vida a cada uno de los miembros de la humanidad, dignos merecedores de recibir tal denominación.

El modelo antropológico densificado en el *In//Aw* desentrañó precedentemente una etimología teológica de forma análoga a como se presenta en el paralelo nominal hitita y, por extensión, al $\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\omega\pi\omicron\varsigma$ griego. El dios *Wê*, particularmente reconocido como dios (*ilum*) inmolado y sacrificado en favor del hombre, de forma tal que el nombre genérico para hombre nunca se olvidó en la acuñación de la mezcla con su origen sacrificial divino *awilum* (*Wê + ilum*)³⁰. Las lecturas que prefieren considerar el nombre divino

28 Es sugerente la propuesta que pone en relación este término griego, de etimología incierta, con el acadio *nuru* que implica que ese modelo de humanidad sumero-acadio que refleja el esplendor divino en el rostro de todo individuo humano, se extendió por todas partes.

29 La oposición *clarus / obscurus* preserva muy bien en latín clásico este valor demarcativo en lo social que tiene el término antrópico $\phi\acute{\omega}\varsigma$ en griego homérico. Cf. Cic. (*Verr.* II, 60): *equitibus Romanis non obscuris neque ignotis, sed honestis et inlustribus*.

30 Para la aproximación etimológica, simplemente tentativa, contamos como ejemplo una posible

en acadio nos permiten razonar el componente definitivo y final del hombre. El sacrificio del dios Wê con su *ṭemum* explica que haya en la nueva creatura un (*w*)*e-ṭemum*, «espíritu». *InlI*A afirma que el *eṭemum* del dios, presente en su carne, tiene por objeto mostrar al hombre su signo de 'viviente', *baṭum*; es decir, asegurarle que, una vez vuelto a la arcilla, continuará existiendo sin caer en el olvido. En ese momento, el difunto, libre ya de sus obligaciones, podrá descansar junto con el resto de los dioses.

En la tradición antropológica mesopotámica compendiada al *InlI*A se explicita muy cabalmente la constitutiva condición espiritual del hombre (Bottéro 1989: 111; García Recio 1994-5: 84; 2003), configurada a modo de dualismo antropológico (corporeidad sensible vs. incorporeidad no sensible) que llegará, con las debidas acotaciones y relecturas conceptuales, nada menos que al *σῶμα καὶ ψυχή* platónico, pero recalcando la dimensión escatológica de forma unitaria (monismo antropológico). La condición del *homo divus*, dotado de (*w*)*etemum* se descubre en Mesopotamia después de la muerte, velada durante la vida por la vocación a la vida laborante dedicada al culto divino por decisión del dios Enki. Pasado el umbral de la vida biológica, la identidad peculiar del hombre, precisamente por su condición creatural, traspasa las fronteras sensibles y se define como ser espiritual (*w*)*etemum* en su hábitat celeste suprasensible y misterioso, al que previamente ha dejado paso el hombre terrenal *awīlum* terreno, concreto y materialmente corpóreo³¹.

En el mismo relato se nos recuerda que el hombre es el fruto de un sacrificio recreador. El cuneiforme expresará de forma genial el carácter divino de la nueva creatura, ya que cada vez que se escriba el genérico «hombre» se deberá emplear el silabograma que designa al dios rebelde Wê. Nuestro nombre recordará en su misma verbalización explícita nuestra condición divina íntimamente reflejada en un nombre-performativo³².

raíz **auwal* 'primero' compartida con el árabe (*AHw*, 90a). No es imposible, sin embargo, la propuesta de Peust (2015: 59) de derivar *awilum* de una posible forma sumeria (*w*)*ulu* > *ulu* > *lú* para designar al hombre colectivo 'humanidad' o, en su vertiente genérica, a la entidad personal del ser humano equivaliendo a nuestra 'persona'. La posible etimología sumeria ratificaría mejor el carácter plural que se encuentra tras las glosas lexicográficas *lu₂-ulu₃* / *lu₂-u₁₈-lu* o *nam-lu₆* o también *lú-lu₇*, (*lulú*). Para más detalles sobre el valor formal y semántico de *lú* como genérico o colectivo de humanidad *vid.* Limet (1982) o Jacobsen (1993).

31 Para este pasaje, nada fácil de desentrañar textualmente, véase Lambert-Millard (1969: 58-153).

32 La exégesis reciente sobre este pasaje no está clara, pues el juego de palabras que desenmascara la etimología del término «hombre» en Mesopotamia no es unívoca. *Cf.* Alster (2002: 38-40) y Bottéro (1993: 518-577).

No sería descabellado, por tanto, en una visión más amplia de los hechos que completaremos en apartados subsiguientes, que este magnífico hallazgo etimológico estuviera conectado a su vez con otras especulaciones creadas en el terreno del lenguaje teológico en torno al hombre que se proponen en el Oriente Bíblico. Que precisamente sea el mundo hitita-anatolio el transmisor y catalizador de vocablos forjados en ámbitos extraindoeuropeos como los semíticos, pero próximos y claramente vinculados, es una constante que bien podría darse también en este terreno de la adaptación de propuestas exegéticas sobre la existencia de un lenguaje religioso común en ambas tradiciones³³.

2.3. *HOMO NECANS*

En su célebre descripción sobre la antropología religiosa griega, Walter Burkert (2013 [1972]), siguiendo la estela del marcador cultural de la violencia sacrificial de René Guirard, determinó que el hombre antiguo heredó las principales características de los cazadores paleolíticos de los que procedía, situando este elemento cultural en la base del pensamiento religioso mediante la ritualización de algunas de esas operaciones sobre los animales basadas en la violencia ejercida en ámbitos próximos de la esfera antropológica. En estos elementos sacrificiales, presentes todavía en ciertos ritos místéricos griegos, tendríamos, según este estudioso de la religión griega, uno de los primeros estratos de humanidad. Estos hábitos condicionaron extraordinariamente su comportamiento religioso hasta el punto de que se produciría una especie de programación destinada a perpetrar todo tipo de sacrificios cruentos que quedaron definitivamente expresados en los rituales sacrificiales (θυσία). Pero junto al elemento estrictamente sacrificial (τὰ δρώμενα), deberían tenerse en cuenta la salmodia o recitado de palabras divinas (ie. *wek^wesa > ἔπη). En términos intraculturales, puede deducirse que, al menos desde tiempos del Neolítico, nuestros ancestros comprendían el sacrificio cruento de víctimas animales, rutinizadas en la práctica de la caza que posteriormente acabaría ritualizándose en el marco de un tipo de diálogo comunicativo entablado con los dioses por medio del banquete compartido. No cabe duda de que el surgimiento del hombre se puede dramatizar en un ritual sacrificial que responde al modelo de la *sacrificatio*. Pese a que la antropología ha privilegiado esta lectura contextual del ser humano, no hay reflejo etimológico claro, siendo su capacidad comunicativa o el carácter sagrado o divino del hombre, sus características más señeras.

33 Recentísima es la aparición del volumen de Rutherford (2020) que precisamente trata de forma enciclopédica los vínculos entre hititas y griegos, haciendo también hincapié en la compleja cuestión de los préstamos lingüísticos y religiosos que aquí nos atañe.

2.4. SÍNTESIS DE LOS VALORES ETIMOLÓGICOS

Recordemos que el sacrificio de un dios declarado en rebeldía tras el diluvio es un dato fundamental para la antropología del *InlIw*. El sacrificio del dios Wê, como se señaló anteriormente, genera una nueva criatura de orden espiritual (*w*)e- *emum*, que tiene la función de completar la dualidad radical que define al ser humano como ser viviente o encarnado (*baltum*) y que lo proyecta a una dimensión escatológica libre ya de toda servidumbre junto con el resto de los dioses. Como ya indicamos anteriormente, la especulación teológica y sus asonancias de todo tipo, demostrarán que el hombre llevará la marca del dios Wê, por lo que recibirá el nombre de *awīlum* (*a-Wê-lum*)³⁴. Motivos narrativos diversos confluyen en enseñanzas teológicas complementarias en una misma tradición como la mesopotámica. En ella encontramos, por tanto, indicios extraordinarios de la más temprana consideración religiosa como criatura divina que acabará forjando una tradición multiseccular de enseñanzas sobre el hombre.

La consideración de la palabra como una entidad sagrada se observa en los usos originarios del radical *vac*- «voz; palabra» en el entorno lingüístico indo-iranio y griego. Las ideas griegas sobre el Λόγος divino o la afirmación directa en el Himno a Zeus de Cleantes (s. II-III a.C.) de que el λόγος, Razón-Palabra, como principio estoico que está al frente de toda la creación natural, se convierte en un regalo precioso con el que se ha agraciado a la estirpe de los mortales. Así define la potencia del Λόγος el propio Cleantes (10-15):

*Tienes una ayuda de tal clase en tus invencibles manos, / un trueno ígneo de doble filo, siempre vivo, / pues bajo su golpe todas las obras de la naturaleza han sucedido. / Con él tú diriges la razón común (λόγος), que circula a través de todas las cosas, mezclada con los astros grandes y con los pequeños*³⁵.

En los orígenes de la literatura griega, fundamentalmente oral, el modelo de sabio-hechicero y de médico sagrado también se apoyaba en unas palabras entendidas como divinas (cf. las *περοέντα* ἔπη homéricas).

El *homo loquens* se convierte de este modo en el arquetipo de un hombre con atributos divinos (*homo divus* / θεῖος ἀνήρ) en el arcaísmo griego, donde encontramos a una serie de figuras tocadas por el don de la elocuencia y de la persuasiva palabra divina

34 La sílaba con valor /we/ alterna con /wi/ en los signarios acadios, siendo el mismo signo. Cf. Bottéro-Kramer (1989: 508).

35 Cf. Estobeo, *Ecl.* 1.1.12.

(πειθῷ δημιουργοῦς), que se significan y distinguen precisamente por el hecho de estar capacitados para transformar la realidad mediante el poderoso uso carismático de la palabra como si de seres semidivinos se tratara³⁶. En la épica homérica abundan figuras humanas divinizadas, θεῖος ἀνὴρ, cuya rasgo de divinidad en una sociedad aristocrática de tipo micénico iba asociado al ideal religioso y virtuoso de héroe. Recordemos que tal atributo reciben en Homero «especialistas» de lo verbal como los heraldos (*Il.* 4.192) o los poetas (*Od.* 4.17), cuyo don destacado limita con otras figuras que cuentan con las atribuciones asociadas al uso de un discurso de origen sobrenatural. Entre los miembros de este plantel se encuentran médicos, hechiceros, taumaturgos, adivinos o profetas, actividades todas ellas basadas en el mágico poder de la palabra que comparten como privilegio sin par con los mismos dioses.

Una figura que la tradición nos retrata equipada con todos estos tópicos del discurso divino y que se sale del viejo esquema de la tradición oral es Empédocles de Agrigento, cuyos rasgos biográficos, aun estando marcadamente estereotipados por el marco narrativo, nos invitan a reconocer a este tipo de figuras con sus perfiles mejor definidos (*Cf.* Diels 1884: 362). Además de filósofo y poeta, la tradición presenta a Empédocles como un θεῖος ἀνὴρ, una suerte de vate inspirado conocedor del mágico poder de la palabra, del que tampoco escapa la ciencia por antonomasia de la época que es la medicina, además de un místico que trató del destino del alma en sus muy inspiradas *Καθαρμοί*. En la mencionada obra se da conspicuo testimonio de todo ello en los siguientes versos:

εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροί / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν
ἐπιχθονίοισιν πέλονται, ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμητοὶ φέριστοι «y al final vienen a ser adivinos, cantantes de himnos, y médicos y principales para los hombres que habitan la tierra, y de ella han de brotar ya como dioses sobreponiéndose a todos en honores».

Es digno de reseñar, sin embargo, que esta interpretación religiosa o espiritual del ser humano, perfectamente conectada con la etimología hitita propuesta de ser animado por la palabra de Dios, mantiene una visión, quizá, mucho más optimista que la que nos

36 La categoría religiosa del θεῖος ἀνὴρ, que vemos presente en el arcaísmo griego, prolifera en el ambiente religioso sincrético del helenismo. Personajes como Simón el Mago, Peregrino, Apolonio de Tiana e, incluso, emperadores como Adriano encajan dentro de este selecto grupo de hombres destacados por sus virtudes sobrenaturales y por el uso de una «palabra divina». Las propias fuentes canónicas del cristianismo también encontrarán en estos modelos inspiración para sus atribuciones cristológicas (*cf.* Blackburn 1986). El evangelio de San Marcos, por ejemplo, es quizá el ejemplo más descolante de apropiación cultural de este imagen cristiana. El uso de las palabras del Señor Jesús en los milagros de curación, la *polilalia* milagrosa que aparece en algunos posesos y otros muchos episodios pueden aducirse, por citar no más que unos pocos, como ejemplos del valor antropológico especial que en la Galilea de tiempos de Jesús se concedía a estas prácticas.

dibujan sus correlatos semíticos sobre la esencia del hombre, al recurrir a este fundamento verbal indoeuropeo del compuesto (λόγος + ὤψ). Se considera como una suerte de hipóstasis de una entidad metafísica, que eleva al hombre de la categoría de *homo* a la de elemento uránico divinizado. La doble dimensión celeste es ubicua en los relatos antropogónicos orientales.

Hay un elemento que no reflejan las etimologías griegas, pero sí que está presente en la consideración del animal con capacidad de articular un discurso, pues esta definición, siendo precaria en sí misma, no agota ni la vía científica ni la filosófico-religiosa, sino que, en cierto modo, inaugura una distinción ética, determinada por la dignidad humana, que resulta infranqueable para las transgresiones violentas que amenazan con aniquilar la vida humana. El hecho de poseer lenguaje y compartir con nuestros semejantes ese instrumento técnico extraordinario del habla lleva implícita la prohibición de causar daño a alguien del mismo rango ontológico. En otras palabras, parece que dañar al individuo dotado de la capacidad de hablar con un semejante supondría infringir un tabú social, de forma que usos genéricos del término ἄνθρωπος apuntan hacia el sentido de protección y de compasión de una realidad sagrada (*imago Dei*), que está en riesgo de ser profanada³⁷.

A modo de síntesis, observamos que en las propuestas etimológicas anteriores encontramos una triple dimensión semántica que se superpone a la esencia espiritual que se resume en el término ἄνθρωπος. La alteridad, entendida como una dualidad intercomunicativa con una entidad trascendente y la pluralidad o colectividad condiciona las dos coordenadas fundamentales de la taxonomía antrópica por medio de la vía metonímica. Junto a ellas aparecerá la idea de totalidad o de masa numerosa que se significa en el carácter genérico del hiperónimo ἄνθρωπος que supera la distinción básica entre ἀνήρ / γυνή de una evolución posterior³⁸.

37 Así en el contexto judicial la mera mención del término ἄνθρωπος conculca cualquier posibilidad de ocasionar daño a una persona. Cf. τὸν ἄνθρωπον ἀπόλεσεν (D. 21.91) con el valor s.v. LSJ «poor guy». Este uso pragmático del término «persona» indica la consideración axiológica y sagrada del individuo. En gr. moderno ἄνθρωπος y no el término común ἀντρας resulta sinónimo para expresar simpatía o compasión (equivalente a καίμενος), algo así como un trasunto del sentido sacral de la humanidad que posee el *ecce homo*.

38 Ese carácter totalizador y plural se explicita bien si se vincula al término sumerio lú que, según Parpola (s.v. 2016: 227), dentro de la deriva originaria de las palabras, se vincula a una idea «multiplicativa» o «exponencial» de la fecundidad humana sobre la tierra (cf. al. Leute «gente»).

2.5 LA RECATEGORIZACIÓN LÉXICA: HACIA EL SIGNIFICADO ÉTICO DE ἄΝΘΡΩΠΟΣ

A mi modo de ver, no debemos confrontar ni tampoco disociar estas dos modalidades que subrayan la dimensión religada y divinizada que hemos visto en la propia traducción indoeuropea, por un lado, y, por otro, la humanística (lógico-racional) del ser humano. Es posible mostrar una cierta cercanía entre ambas como muestran algunos argumentos de orden interno y otros extraídos de la comparación con las lenguas semíticas que más han elaborado esta visión (sumerio, acadio y hebreo). Considero que el modelo de humanidad que nos reflejan los textos griegos de época clásica es el resultado del deslizamiento hacia «lo humano»³⁹, es decir, hacia una dimensión ética y axiológica de tintes morales que no es plenamente transparente a partir de los análisis lingüísticos particulares y que, sin embargo, se hace presente en una especie de equilibrio entre los tres modelos considerados (1.1-1.3). Para alcanzar esta consideración ética en el antropocentrismo griego es necesario referirnos a algunos términos que insisten en el carácter menesteroso y terrenal del ser humano (Loraux 2007). La lengua de la épica de altas miras heroicas tiene muy clara estas escalas existenciales. El campo semántico dominante, sin embargo, es el de la debilidad y carencia del ser humano: βροτοί⁴⁰, θνητοί e incluso algunos usos del discutido ἄνθρωποι bien a las claras lo señalan. El primero de los términos evoca el trágico drama existencial en virtud del que los hombres son producto de sacrificio cruento (βροτός). Por los hombres también pueden manifestar preferencia por lo terrestre, por las realidades mundanas⁴¹. Estos campos semánticos demuestran que el distintivo antropológico de la humanidad griega, reflejo de ideales heroicos, se mide por el rasero de su infrangible mortalidad y no se cuestiona en mayor medida que otros textos creacionales el origen de la humanidad. Esta es una de las razones por las que los relatos míticos optan por la idea de cómo los hombres se alejan de los dioses, como queda reflejado en los prototipos de Prometeo o de Pandora.

39 La diferencia entre humano como ser humano (sustantivo) y humano como adjetivo derivado recategorizado como una cualidad intrínseca a lo específicamente humano queda plenamente recogida en lenguas como el inglés donde tenemos claros y distintos los términos «human» y «humane».

40 Del grado cero de esta raíz indoeuropea (**mrt-*) deriva la forma armenia para designar al «hombre»: *mard*. La forma latina *mortuus* es muy reconocible como derivado de esta misma raíz.

41 Contrasta frontalmente con esta etimología la tentativa a de Garnier (2008) quien para ἄνθρωπος propone un radical pre-indoeuropeo **h₂l^h-r-e-h₃k^w-ó-* «aquello que está debajo» y que subrayaría la visión terrenal y estrictamente «humana», sin conexión con el término para varón ἄνθρω, como otros proponen.

En cierto modo, este concepto de «humano...» de contenido ético como el que se refleja en expresiones muy en boga como «Derechos humanos» (*Human Rights*) es de cuño romano, pero surge como resultado de la de la recreación o expansión de términos griegos (Klingner 1965: 711). Ciertamente hay pocos usos en Grecia equivalente a la *humanitas* y a *homo* con estas acepciones tan marcadas⁴². Hemos de esperar a la visión categorial de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1097b-1098a). En su discusión sobre el Bien, basa sus ideas en contraposición a las nociones platónicas del hombre e introduce una definición de «ser humano» como un paralelo próximo a lo bueno (τὸ ἀγαθόν). No será hasta el siglo v a.C. que nos encontremos en Grecia unos pocos pasajes que expresan una noción próxima a lo «humano» en este sentido a través del adjetivo relacional ἀνθρωπινὸς λογισμὸς entendido como «inteligencia humana» muy presente en la obra del orador Demóstenes⁴³. En el ámbito legal se remarca que los primitivos legisladores, ya sean héroes o dioses, dictaban leyes para aliviar a los hombres⁴⁴. En definitiva, en la Grecia clásica la «humanidad» se aplicaba a las leyes tanto en el ámbito judicial como en el filósofos griegos del siglo iv a.C. Además, se atestiguan un par de términos como son ἀνθρωπισμὸς y ἀνθρωπότης usados por Aristipo con un significado próximo a la παιδεία / *humanitas*. Resulta harto evidente, no obstante, que el modelo de *homo loquens* es considerado fundamental para entender la coyuntura cívica de la democracia radical ateniense y en su proyección natural abarca todos los fenómenos asociados a la base del humanismo (παιδεία / *humanitas*) ulterior.

3. ECOS MESOPOTÁMICOS EN LOS MITOS ANTROPOGÓNICOS GRIEGOS

Al margen de las herramientas y técnicas lingüísticas que abundan en la literatura que, apoyadas en un análisis etimológico, hemos observado en el aparatado anterior, las culturas de discurso mítico sin libros sagrados recogidos en un canon, perfilan una visión de mundo representado a escala comprensible que nos informa de los concep-

42 El término *Humanismus*, equiparable al concepto de παιδεία isocrática, es un falso cultismo nacido en la Alemania de comienzos del siglo xix que aunaba tanto la antigua *Humanitas* y los *Studia humanitatis* ciceronianos con el propio concepto sentimental de «Humanidad» de Herder. La *Humanitas* latina, como bien apuntó Gelio, no se refiere a la «Filantropía», sino a la formación, es decir, a nuestra capacidad de aprender y, gracias a este aprendizaje, convertirnos, acaso, en mejores personas, o, cuando menos en personas civilizadas.

43 Estos usos de ἀνθρωπίνως en sentido ético aparecen en otros lugares como: Andoc. *Myst.* 57.2; *De red. suo* 6.6 o Diodoro Sículo *Bib. hist.* 11.26.2.

44 Cf. D. 24.70.4: ἀλλ' ἀνθρωπίνως ἐπεκούφισαν, εἰς ὅσον εἶχε καλῶς, τὰς συμφορὰς.

tos constitutivos de la visión autorreferencial (*emic*) sobre su sistema-mundo por los propios actores de esos mismos medios culturales. Algunos de los elementos y motivos de los relatos etiológicos de creación del hombre que aparecen dispersos en el mundo griego, es obvio que se sirven obviamente de un material prestado de tradiciones con las que se produce una conexión intercultural más o menos directa.

A grandes trazos, puede decirse que los mitos antropogónicos griegos responden a la cuestión sobre el origen de la humanidad solo como el resultado técnico complejo de un proceso al cabo del cual emergen nuevas realidades diferenciadas respecto a las anteriores. Esta concepción del hombre de carácter procesual contrasta en parte con los relatos creacionales mesopotámicos y bíblicos que definen al ser humano como esclavo de los dioses a modo de una especie de relación jerárquica de tipo familiar. Desde un artículo seminal de Van Dijk (1971), se han clasificado los relatos de creación del hombre según una tipología, que lejos de agotar toda la riqueza simbólica de estas piezas literarias, permite ensayar cierta caracterización textual y genérica sobre las narraciones de los orígenes en general⁴⁵:

a) *Emersio*: los hombres surgen, principalmente, de la tierra, después de haber sido fertilizados desde el ámbito celeste.

b) *Formatio*: creación por agencia material divina, siguiendo el modelo de la creación con arcilla.

c) *Sacrificatio*: origen de la sangre de divinidades sacrificadas. Este tipo aparece vinculado a los dos tipos anteriores.

3.1. *EMERSIO*

En el mito central del orfismo encontramos referencias explícitas a un relato fragmentario de carácter antropogónico de este tipo⁴⁶. Este modelo no conoce una visión

45 Seguimos, en general, para los tipos de *emersio* y *formatio*, la tipología que sobre los textos creacionales propuso, a nuestro juicio con gran éxito, Van Dijk (1964) quien compiló sus ideas sobre el motivo cósmico aplicado a las cosmogonías, teogonías y antropogonías en este artículo, siguiendo la estela de los trabajos clásicos previos de Kramer (1944). Estas teorías han sido matizadas y contestadas en algunos de sus aspectos críticos, pero las tomamos como punto de partida suficientemente descriptivo para nuestra tarea comparativa. En las referencias y citas a los textos sumerios originales seguimos la traducción al francés del propio Van Dijk. Para las traducciones de las fuentes Seux (1987).

46 Los textos fragmentarios relativos al mito órfico proceden de épocas y fuentes muy diversas. Se articulan básicamente en torno a tres versiones principales. (a) La más antigua transmitida por Platón y por los

universal, sino parcial, de la antropogonía centrado en la autoctonía (Detienne 2005 [2003]) de algunas *pólis* vinculadas a la formulación de relatos etiológicos indigenistas de alcance local que explicarían el surgimiento del primer hombre autóctono a partir de intrincadas sistematizaciones muy diversas⁴⁷.

A pesar del estado fragmentario de la transmisión textual de esta composición, se llega a la conclusión de la existencia de un modelo discontinuo de creación del hombre estructurado en tres fases que utilizan como criterio genealógico la transmisión de un linaje (γένος) común, pero diversamente decantado en diferentes grados de pureza que toman como referencia los metales preciosos como son el oro, la plata y la del hombre propiamente dicho. Esta tercera raza, que los órficos adoptan como propia, es de origen titánico y predetermina la esencia de la propia naturaleza humana, cada una de ellas, correspondiéndose con una divinidad creadora: Fanes (Protógono), Crono y Zeus.

Es llamativa la ausencia en el entramado complejo de la tradición helénica de estos principios creacionales. El origen titánico y dionisiaco ofrece grandes imprecisiones a la concepción de la cuestión del origen de los hombres. Con mayor exactitud, sin embargo, se refirieron a quién era la primera mujer Pandora (Bremmer 2000)⁴⁸.

En la tradición griega hallamos otros modelos creacionales que determinan cómo los hombres brotan de la tierra, ya sea espontáneamente, ya sea por medio de una fecundación, riego o siembra previas. También pueden originarse como seres nacidos de

poetas helenísticos Calímaco y Euforión. (b) Una segunda de origen egipcio en la que se identifica a Dioniso con Osiris, nos es transmitida gracias a Diodoro y Filodemo. (c) La tercera transmitida por una rapsodia órfica (*Hierós Lógos*, 24), la conocemos gracias a las numerosas referencias de los filósofos neoplatónicos Proclo, Damascio y Olimpodoro.

47 Tipos de antropogonías griegas que recurren al motivo central del origen ctónico o terrestre se encuentran en los tratados filosóficos que no son relevantes para este trabajo. Para estos tratados filosóficos *vid.* Bernabé (2011) sobre los orígenes del hombre contenidos en el *Protágoras* (320c-320d) o Santos (2011) para el *Banquete* (189c-192d) platónicos.

48 Cf. Hesiodo (*Th.* 591): «de ella viene la estirpe (γένος) de todas las mujeres».

las piedras⁴⁹, arborígenas⁵⁰ o incluso como los mirmidones (*Eeas*, Fr. 205) surgidos de las metamorfosis de las hormigas y súbditos de la dinastía périda. Estos procesos creativos reflejan actividades inspiradas en el entorno económico y cultural en el que se insertan y reflejan aquella acción artística mediante la cual se componen sus versos, constituyendo así un canon estético que convierte la τέχνη en auténticas creaciones artísticas que sirven a un modelo divino no explícito (Carrasco Conde 2011).

Un capítulo especial dentro de este modelo y que no podemos tratar aquí en profundidad nos lo muestran los conocidos en Grecia como mitos de autoctonía (Loraux 2007: 48-60). Se refieren al origen de un ser humano o, en ocasiones, al de toda una raza, de una forma simple a partir de la tierra misma como sucede en el caso de Erecteo para Atenas (cf. *Il.* 2. 548; Hdt. 8.55: γηγενής), o mediante la combinación con algún otro elemento u objeto material (esperma de una divinidad, piedras, dientes de serpiente, etc.), como sucede en caso de Céleo, primer rey mítico de Atenas. Estas etiologías merecen un tratamiento especial, pero aquí solo nos sirven para encuadrar la tipología creacional de origen terrestre.

Los mitos de autoctonía van destinados a la civilización y a la justificación de ocupación de un territorio que apela a la descendencia del héroe fundador. Así en la explicación del héroe fundador (autóctono) de Atenas, aparece Triptólemo, hijo de Océano y Gea, y en cuyo relato se explicita que Deméter les recompensó instruyéndolos en la mayor herramienta civilizatoria concebible como es la τέχνη sobre la tierra, la agricultura (cf. Paus. 1.14.3)⁵¹. Nadie mejor que el αὐτοχθών, emergido de la misma tierra que cultiva, para transmitir la sabiduría por excelencia, la agricultura del cereal.

49 El origen del hombre a partir de las piedras constituye un motivo de referencia antiquísimo (*Od.* 19.162). Este motivo no es ajeno al relato de la recreación de la humanidad después del diluvio (Acusilao *FGrH* 2 F35). Los hombres salen, en este caso, de las piedras arrojadas por Deucalión y Pirra.

50 Este origen a partir de los árboles, y concretamente de los fresnos, o de las ninfas lo localizamos en el surgimiento de la estirpe de bronce de Hesíodo (*Op.* 143-145): «el padre Zeus creó (ἐποίησε) una tercera generación de hombres / dotados de habla, de bronce, en nada semejante a la plata, / salida de los fresnos [...]».

51 Otros modelos mixtos de autoctonía tienen en común la imagen agrícola de la siembra. Los dientes del dragón en el relato de la fundación de Tebas por Cadmo, las piedras en el mito de Deucalión y Pirra o, sobre todo, el esperma de Hefesto en el mito ático de Erictonio son traslaciones todas ellas de la imagen de la siembra (σπείρω).

También son tareas agrícolas las que lastran el pesado yugo de los trabajos manuales impuestos a los hombres en el *InllAw* (337-339) y que evocan un entorno agrícola.

Zapapicos y azadas nuevos fabricaron, / construyeron grandes canales / para (remediar) el hambre de las gentes, para alimento [de los dioses]⁵².

Desgajada de la autoctonía, no faltan relatos de *emersio* terrestre en Mesopotamia, si bien ninguno de ellos ha cuajado en una narración del calibre del *InllAw*. Hemos de recurrir a otras fuentes fragmentarias sumerias de enorme antigüedad para localizar formas de *emersio*.

En los textos creacionales sumerios abundan los verbos cuyo léxico se refiere a la germinación espontánea que se atribuye a los vegetales como 'brotar' (sum. sig₇-sig₇-ki--dím), como los cereales o como cualquier otra planta (García Recio 1995: 79). La analogía entre el surgimiento de los hombres autóctonos y el germinar de las plantas en los textos locales griegos se produce igualmente por medio de un proceso de generación espontánea que nos aproxima al de las plantas silvestres, como se vislumbra en el ejemplo de autoctonía mixta que narra Ovidio, como desarrollo de un texto trágico (Eur. *Phoin.* 638-675) más amplio que narra el nacimiento de los Espartos.

Después, -qué cosa más portentosa-, la tierra empezó a moverse, y primero apareció sobre el surco la punta de una lanza; luego los yelmos de las cabezas, anudados con crestas decoradas: después emergen hombres, pechos, brazos cargados de armas, y crece (crescit) una cosecha de guerreros con escudo.

El paralelismo en el nacimiento de los autóctonos (los Espartos) y las plantas refuerza la idea culturalmente reutilizada por el discurso legitimador de la autoctonía de que los héroes civilizadores están conectadas en línea directa con ese aspecto liminar infranqueable que ofrece la tierra del nacimiento de cada cual. Explotar esta enseñanza heredada desde el punto de vista político para establecer lazos de cohesión identitaria será mucho más sencillo por el camino de la autoctonía.

Por su lado, la tradición bíblica, heredera de referencias ctónicas orientales, enfatiza en el término común la incardinación fundamental del hombre en su lugar natural que es la tierra. La acuñación lingüística nuevamente establece con profundidad teológica un juego de palabras de gran trascendencia y fortuna que acabará determinando al hombre en su lugar terrestre natural, estableciendo de ese modo la relación intrínseca entre el hombre y su finitud. En el término hebreo común para «hombre» y «humanidad» *'ādām* resuena profundamente el nombre de su origen esencial *'ādāmah* «tierra». Así la

52 Cf. traducción y comentario del *InllAw* de García Recio (1995: 87).

dualidad constitutiva del *homo religiosus* oriental escindida entre su orientación celeste con el acadio *awilum* queda circularmente resuelta en el polo opuesto originado en la simiente de la tierra⁵³.

3.2. *FORMATIO*

Es el modelo más rico de todos en las tradiciones del Oriente y está muy bien representado en la tradición griega, aunque de forma mucho más precaria y deslavazada que en sus textos orientales inspiradores. En el mito de las Edades hesiódico aparecen algunas referencias. El resultado de la acción técnica de un dios sobre la materia para realizar al hombre configura un modelo creacional muy conocido en el ámbito semítico y cananeo, del que da buena cuenta el segundo relato de la creación del Génesis (Gén 2,7), bien sintetizado en la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 570 y ss.) y evocado en la figura femenina primigenia de Pandora (*Op.* vv. 70 y ss.).

Según Hesíodo (*Op.* 60-61), Hefesto modela con barro a Pandora, la primera mujer y trasunto de la Eva bíblica en una contigüidad intertextual cuya existencia ha demostrado Bremmer (2000)⁵⁴. En otro fragmento Empédocles se menciona la existencia de unos entes prehumanos surgidos de la tierra, pero que solo adquieren estatuto plenamente humano cuando son moldeados por Cipris (Afrodita) y compactados por acción del fuego. Volvemos a observar que no hay modelos puros y que la *formatio* y la *emersio* comparten esquemas en la ductilidad del relato. Un pasaje cómico reproduce este patrón antropogónico del modelado en barro⁵⁵. Entre las referencias antropogónicas de Hesíodo destacan, por encima de todas, las que tienen que ver con la *ποίησις*, es decir, con la fabricación o producción⁵⁶.

53 La misma relación etimológica y eufónica se da en el latín entre los términos *homo* y *humus*. Más allá de los términos, late en la lengua del Lacio la misma realidad «empírica» sobre el territorio natural en el que desempeña su vida el hombre y al cabo de la cual regresará como en una suerte de ciclo regenerador indefinido.

54 Se hace eco de esta misma idea un verso descontextualizado y fragmentario atribuido a Esquilo (Fr. 369 Radt) en que llama a Pandora «mujer mortal de una semilla modelada en barro». En último término parece que existe otra nueva conexión anatolia del mito, puesto que este, según Bremmer (2000), se retrotrae a algunos textos mágicos de origen hitito-hurrita.

55 No es incidental la denominación como «figurillas de barro» (Ar. Av. 686).

56 Este es el término técnico que refleja una técnica concreta a lo largo del Mito de las Edades: estirpe de oro (*Op.* 110); la de plata (*Op.* 128), la del bronce (*Op.* 144) y para lo de los héroes (*Op.* 158).

Siguiendo la pauta de relatos tradicionales fragmentarios precedentes, Platón en el mito de Protágoras opera ciertas reelaboraciones de mitos que realizan los filósofos para explicar a partir del estado de cosas actual la situación antecedente que se remonta a unos orígenes del «tiempo mítico» de ese relato. Así se consigue ahondar, dando voz al sofista, en una cuestión política tan aparentemente ajena como la que permite establecer si la virtud (ἀρετή), como modelo de conducta, es verdaderamente enseñable (Bernabé 2011: 209-310).

Hubo un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a estos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, les moldearon (πλάσσω) los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego y de las cosas que mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que les aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente.

En este pasaje Prometeo aparece interviniendo en el final del proceso y los agentes de la creación son los dioses, sin embargo, una reelaboración tardía de materiales tradicionales del mito de Prometeo atribuida a Filemón (Fr. 93), poeta cómico de los siglos IV-III a.C.⁵⁷ nos describe al titán formando al ser humano del barro.

¿Y por qué Prometeo, que dicen que nos modeló (τυπώω) a nosotros y a todos los demás animales, a las fieras, les dio una naturaleza a cada una, según su especie?

Esta visión, que contiene un modelo de sabor bíblico, confiriendo el modelado al propio Prometeo, se acabaría popularizando hasta alcanzar cierta normalización. En la tradición sapiencial de las fabulas de Esopo (100; 240 y 266), sazónada con tantos ingredientes orientales, además del motivo del modelado tenemos la referencia a la prestación o trabajo fatigoso que se le impone al hombre por parte de un Prometeo, que, por mandato de Zeus, en el momento de su creación, cuelga sobre los hombros de los hombres dos alforjas. Esta carga de responsabilidades vicarias sobre el prototipo humano creado *ad hoc*, para el desempeño de un quehacer divino que antes no realizaba, ofrece una línea argumentativa paralela que comienza ya en las primeras líneas del *InllAw* y que es clave para entender el núcleo de la narración y la subordinación de los hombres a los dioses como resultado de la sublevación de unos dioses de rango mayor (Annunaké) a otros dedicados a esas mismas tareas de rango inferior (Ilgjú):

57 De forma fragmentaria y con referencias poco homogéneas, el modelo de la *formatio* del ser humano a manos de Prometeo se encuentra en Heracles Póntico (Fr. 66); Filemón (Fr. 93); Calímaco (Fr. 192) y Esopo (Fr. 102; 228).

Cuando los dioses (crearon) al hombre / sobrellevaban el trabajo, soportaban la prestación [...], la prestación de los dioses era grande, el trabajo (dullum) era pesado, enorme la fatiga⁵⁸.

La materia prima del moldeado es una mezcla de agua y tierra (Apol. 1.7.1). Esta secuencia mítica se mezcla con la versión ovidiana del episodio diluvial de Deucalión y Pirra en el pasaje de las *Metamorfosis* (1.76), donde se habla de la necesidad de que surgiera un ser viviente que dominara a los otros en el mundo que estaba emergiendo.

Por último, en la descripción del modelado del hombre, es muy probable que haya resultado influyente la técnica del modelado de figurillas de barro conocidas por la iconografía coetánea. Se relacionan estas imágenes plásticas a la arqueología funeraria que nos hace retomar a un contexto terreno, uniendo el final de la vida con su principio originario. Esta materia arcillosa se vincula muy probablemente a los orígenes ctónicos del hombre y retoma la vieja idea alusiva a la tierra, el barro y el origen del hombre por *emersio*, pues la tierra, como muestra el aspecto escatológico del enterramiento, posee capacidad engendradora de nuevas vidas. Otros modelos «emergentes» en ambas tradiciones muestran también algunos paralelismos, pero su referencia es menor.

3.3. SACRIFICATIO

La dramática afirmación de la nacencia de la humanidad por medios que implican sacrificios cruentos también está presente en los mitos órficos. La antropogonía es el resultado de la mezcla de la sangre y de la carne o bien, con mayor claridad aún, germina de la sangre sacrificial de una divinidad aniquilada.

En algunos fragmentos dispersos de la tradición órfica, como se ha señalado, el origen del hombre procede de la sangre de los Titanes. Es en este caso, Díon Crisóstomo (*OF* 32) funcionarían como una especie de exégesis del texto hesiódico.

Nosotros, los hombres, procedemos de la sangre de los Titanes. Como aquellos enemigos eran enemigos de los dioses y hostiles a ellos, tampoco nosotros somos amigos, sino que somos castigados por los dioses y hemos nacido para la expiación, estando bajo custodia en nuestra vida tanto tiempo como vivimos. Y que aquellos de nosotros que mueren tras haber sufrido una expiación (ποινή) suficiente, nos libramos y liberamos y que este

58 Estas primeras líneas, tomadas de la edición de Lambert, presentan problemas de interpretación, pero nos decantamos, sin entrar en mayor discusión filológica en este punto, por la que refleja la actividad creadora de los dioses sobre el hombre a modo de título de una obra de este enorme calado.

*lugar al que llamamos mundo (κόσμος) es una prisión preparada por los dioses, dura e irrespirable*⁵⁹.

La tradición que hace nacer a los Titanes se retrotrae nada menos que al *Himno a Apolo* y subiste en numerosas versiones y comentarios alegórico-filosóficos de la literatura antigua y tardoantigua⁶⁰. Los seres vivientes surgen de las cenizas de los Titanes fulminados por el rayo de Zeus ctónico representado por Dioniso.

En cuanto a esta narración fundamental, encontramos en los relatos órficos un elemento original y exclusivo que no aparece en el resto de las tradiciones sobre los orígenes de los hombres en Grecia, pero que es inherente y central en la tradición religiosa mesopotámica del *In//Aw*: la idea de que el alma humana arrastra consigo una culpa que debe purificar y para cuya expiación es necesaria la intermediación de un sacrificio. La consecuencia más importante de la fulminación de los Titanes por parte de Zeus es el surgimiento del hombre, aunque los pasajes que lo mencionan son en general muy vagos. Tenemos una referencia a los «inicos antepasados» (OF 350) que hacen referencia a los Titanes o a los Gigantes del mito hesiódico. En sentido amplio, puede señalarse que los neoplatónicos hicieron del nacimiento de la humanidad el último acto de un drama sacrificial perpetrado por los dioses (Macías y Porres 2011: 166-173), como consigna el siguiente pasaje atribuido a Olimpiodoro.

Y los hombres hecatombes perfectas / ofrecerán en todas las estaciones del año / y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de sus inicos antepasados. Mas tú, poseedor del poder sobre ellos, a los que quieras librarás de sus terribles males y del eterno agujijón de la pasión.

Sin embargo, hay algunos testimonios que precisan un poco más la materia titánica de la que surge el hombre, como menciona Olimpiodoro (OF 320,1).

Los Titanes desmembraron a Dioniso y comieron sus carnes. Irritado contra ellos, Zeus los fulminó y del residuo de los vapores que se elevaron de ellos constituyó la materia de la que vinieron los hombres. [...] En efecto, somos una parte de Dioniso, si es verdad que nuestro origen se deriva del residuo (αἰθάλη) que habían comido de sus carnes.

59 Cf. también en este mismo sentido Juliano (OF 320): «[...] la raza de los hombres ha nacido de las gotas de sangre sagrada caída del cielo».

60 «Óídme ahora, Tierra y ancho Cielo, progenitores de nuestros padres, que bajo tierra en las moradas del Tártaro, en las profundidades subterráneas vivía, principios y fuentes de todos los mortales de múltiples afares, de los animales marinos y de las aves que habitan la tierra, de vosotros deriva toda la estirpe en el mundo» (*Him.Apol.* 3.334-336).

El elemento cohesivo del texto es *αιθάλη* que, entre sus acepciones, contiene la de «hollín» o «ceniza». Un raudo recorrido por la exégesis neoplatónica de este pasaje, que aquí no es el lugar de hacer, nos permitiría concluir que los fragmentos órficos construyen su imagen originaria del hombre a partir de tres elementos-fuerza como son la ceniza (*αιθάλη*), los *disiecta membra* (*μέλη*)⁶¹ y la sangre (*αἷμα*) de los Titanes mezclada con la del dios Dioniso. La ceniza son los restos calcinados de los Titanes, de donde surge el hombre, que está dotado constitutivamente de una naturaleza dual.

En un fragmento de las llamadas *Argonáuticas Órficas* de procedencia egipcia nos encontramos con los tres elementos materiales de los que procede el hombre. Es muy visible en este caso que el modelo de *sacrificatio* nunca es puro e intervienen otros elementos como son la *emersio* y la *formatio*.

[...] el linaje de la poderosa Brimó y las obras terribles de los Gigantes, que un día destilaron (στάζω) de lo alto del cielo la triste semilla de la raza de la que viene la especie de los mortales que se suceden sobre la tierra infinita.

El modelo de nacimiento de los Gigantes (o Titanes en otras versiones) que surgieron de la destilación (*στάζω*) de las gotas de sangre de Crono que cayeron sobre la Tierra (*emersio*) al ser castrado por su hijo Urano (Hes. *The.* 183-185) sirve de modelo al del nacimiento de los hombres de la mezcla de la sangre de los Titanes con la tierra y las cenizas.

En este mismo sentido, la ritualización de este drama sagrado en referencia al mito antropogónico órfico se sintetiza y cobra unidad en un testimonio epigráfico del siglo II d.C. procedente de Perinto:

*Cuando Baco celebrando con gritos de 'evoé' sea golpeado, entonces la sangre, el fuego y las cenizas se mezclarán*⁶².

Se concluye que la falta entre los griegos de una tradición antropogónica unitaria se ve compensada, sin embargo, por un conjunto disperso de sagas mitológicas que explica la condición precaria de la humanidad, expuesta al sufrimiento y la muerte.

61 La exégesis neoplatónica que suplementa este pasaje órfico nos la ofrece Damascio (*Com. al Fedón* 1.8) para referirse a la materia de la que procede el hombre utiliza la expresión «a partir de los pedazos de los Titanes». Finalmente, el destino del hombre alcanza su finitud subrayando su condición de «mortales» (*βροτοί*). Cf. también el testimonio de Proclo (*OF* 320) del mismo tenor sobre la doctrina de las tres razas.

62 Este texto recoge la liturgia ritual en la que se actualizaría el momento de la «historiola» en el que Baco es asesinado por los Titanes.

En la primera secuencia del mito de Pandora hesiódico (*Th.* 536-541) se nos narra el ardid urdido por Prometeo que clarifica la ambigüedad de la situación de los hombres en relación con los dioses, que dará origen al sacrificio sangriento (*The.* 536-541).

Entonces Prometeo un enorme buey que había dividido le ofreció con ánimo resuelto. / Por una parte puso, en la piel, tratando de engañar al inteligente Zeus.

De los modelos creacionales previos, se había visto que tanto la arcilla como el polvo son un soporte perecedero y frágil⁶³. Para enaltecer el modelo creacional del hombre se procede a un modelo mucho más análogo a la naturaleza humana mediante un proceso encarnatorio en virtud del cual la diosa Nintú necesita la carne (*šīrum*) y la sangre (*dāmum*) del dios sacrificado Wê junto con la saliva del resto de la comunidad divina⁶⁴.

En su carne y su sangre Nintú mezcle la arcilla, de modo que el dios y el hombre se mezclen juntamente en la arcilla.

Este modelo creacional en el que intervienen elementos naturales con la sangre humana producto de un sacrificio parece un préstamo de la tradición mesopotámica. Esta vez, además de las referencias en el *InlI.Aw*, encontramos en otro gran texto religioso mesopotámico como es el *Enuma eliš* VI.5 en el que aparecen también combinados los dos tipos creacionales que implica la sangre de la *sacrificatio* y la tierra de la *formatio*⁶⁵.

Entrelazaré sangre y haré nacer huesos. / Pondré en pie al prototipo de hombre, su nombre sea hombre. / Crearé al prototipo de hombre, al hombre.

63 Téngase en mente que la vieja expresión eufemística del vocabulario creacional «volver a la arcilla» (ac. *tāru ana ʾīdim*) que conservamos casi intacta en una de las fórmulas del rito de imposición de la ceniza canónicas en la fiesta de Miércoles de Ceniza que da inicio a la Cuaresma y que se inspira en Gén 3, 19 «eres tierra (*adamah*) y a la tierra (*adamah*) has de volver» tiene su vestigio último reconocible en la literatura mesopotámica en el famoso pasaje de Guilgamés (IX 134): X 72-73 «mi amigo a quien amé se ha vuelto arcilla, / Enkidú, mi amigo a quien amé se ha vuelto arcilla».

64 El elemento líquido de la sangre está presente en textos de venerable antigüedad como el Relato bilingüe de la creación del hombre (*KAR 4*) siguiendo ese mismo patrón intertextual que observamos en el relato mesopotámico: «[...] inmolaremos dos Alla, para que su sangre (us) haga crecer al prototipo (namlulú) humano» (Bottéro 1989: 504).

65 El texto acadio reza así: *da-mi lu-uk-sur-ma es-me-ta lu-šab-ši-ma / lu-uš ziz-ma lul-la-a lu-ú a-me-lu mu-šu / lu-ub-ni-ma lú-u-lu-a a-me-lu*. Cf. Lambert-Parker (1966: 34) para una buena edición del texto.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El doble estudio onomasiológico del nombre «hombre» y el narratológico de los relatos míticos, que pretenden dar cuenta de su origen, es indicativo de la existencia de una condición homogénea y compacta de la humanidad, como una suerte de modelo o prototipo de atributos materiales y espirituales, que se produjo en el *continuum* oriental-occidental que aquí se ha focalizado en la herencia mesopotámica reflejada en el ámbito antropológico griego.

El repaso etimológico de las diferentes palabras que designan al «hombre» nos deja posibilidades sugerentes y complementarias sobre un concepto de gran penetración semántica y que es reflejo de la poliédrica naturaleza del ser humano, tal como fue concebido culturalmente en dos tradiciones fundamentales del peso de la griega y la mesopotámica. Junto al dominio semántico de lo lógico-verbal, que será predominante y distintivo de lo griego en la «logosfera» ateniense, dominada por el discurso oral de sus instituciones y elevada a rango canónico por la definición aristotélica del giro *λόγον ἔχων*, observamos posibilidades de interpretación matizadas y novedosas sobre el marbete genérico para la humanidad griega entendida como *ἄνθρωπος*. Algunas de estas lecturas corroboran el sustrato común de las prácticas humanas en época neolítica (*homo necans*) y su dramatización ritual en los sacrificios de sangre en el plano de las acciones y otras, complementariamente, ofrecen una visión del hombre más elevada y vertical determinada por lo trascendente, inaugurando una consideración prácticamente divinizada de la humanidad. Nuestra propuesta sobre el particular es que, en el orden diacrónico, la dependencia oriental del término hitita para hombre permite contemplar la posibilidad de la definición de este como una entidad espiritual (*θυμός*) propia del ámbito indoeuropeo oriental y que, plausiblemente, por interposición de la vía anatolia, fuese un préstamo de las elaboraciones de la onomástica teológica que se practicaba en el oriente mesopotámico (*awilum*), penetrando en el ideario religioso como un término técnico de relevancia.

La limitada visión lingüística se ve acompañada por el estudio parcial de los modelos antropogónicos propuestos al respecto en la rica tradición mesopotámica (*formatio*, *emersio*, *sacrificatio*) como meras formulaciones limitadas de los códigos religiosos de la época, pero que, en buena medida, convergen con lograda armonía.

El surgimiento de los hombres en la literatura griega podríamos decir que responde a una secuencia progresiva y evolutiva *avant-la-lèttre*. Más que una respuesta filosófica y global a la pregunta sobre la esencia del hombre o la humanidad, los textos griegos aportan una suerte de definición negativa y parcial del hombre que espeja su innegable raigambre oriental. Se produce en estos textos un proceso de diferenciación gradual que

va describiendo una degeneración jerárquica que conduce a la progresiva debilidad y caducidad de cada nuevo prototipo humano (Titanes-Gigantes; mito de las Edades; Pandora, etc.). La preocupación por la mortalidad es patente en estos relatos y en sus interpretaciones filosóficas. En un plano ontológico se puede colegir que los hombres griegos resultan inferiores a los dioses, pero superiores a los animales, aunque su naciencia los sitúa en el plano de la aparición espontánea y mecánica propia del reino vegetal y, como tales frutos de la naturaleza, afloran a la realidad sensible como seres no insertos en la esfera axiológica o ética y, por lo tanto, desprovistos de todo valor atributivo previo. Esta visión tan pesimista dará un giro radical hacia la «humanización» de lo humano que se comienza a advertir en el *homo politicus* que transita por las instituciones de la democracia radical ateniense sentando las bases de lo que posteriormente será la *humanitas* que llega hasta nuestros días y que alcanza, con una prometeica amplificación obrada en el Renacimiento (Picco della Mirandola), la vía del argumento axiológico humanista o bien adquiere, más recientemente, un acendrado carácter filantrópico o humanitario. El antropocentrismo totalizador del hombre como «medida de todas las cosas» que comenzó en época democrática se habrá establecido definitivamente para quedarse en los modelos de humanidad.

La lectura del *In//Aw*, texto que merecería ser tenido por clásico de la antropología religiosa del Oriente Bíblico, nos ofrece transitar por las fuentes orientales para acabar convergiendo en la consideración del hombre religioso abierto a una dimensión sagrada y relacional de su humanidad. Toda estimación positiva y sacralizada del modelo antrópico tiene que partir de estos modelos que, pese a la emancipación antropocéntrica y humanística griega, sigue estando plenamente vigente. En el *Génesis* Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, estableciendo la total igualdad en dignidad ontológica entre todos los seres humanos independientemente de sus capacidades y rasgos particulares. Esta idea que alcanzará sentido pleno con la filiación divina de los hombres define la íntima relación religiosa existente entre el plano divino y humano de una manera determinante, que garantiza el carácter sagrado de la criatura humana y su religión a la divinidad a través de una interacción personal muy acusada entre ambas entidades.

Llegados a este punto y para finalizar proponemos en las siguientes dos tablas una sucinta relación de los principales motivos convergentes y divergentes en ambas tradiciones para hacernos una mejor composición de las dependencias entre ambos.

MOTIVOS CONVERGENTES

MOTIVOS NARRATIVOS	Grecia	<i>InIIAw > Biblia</i>
DIVINIDADES CREADORAS	<i>Passim</i>	<i>Passim</i>
NECESIDAD DE INMOLAR A UN DIOS	Titanes / Gigantes	Wê
ORIGEN ARBÓREO	Mito de las Edades (fresno)	Cebada
CASTIGO DE LA DIVINIDAD	Trabajo (Arist.); muerte y exterminio	Trabajos forzados y servidumbre; epidemia
ESCENARIOS DE VIDA	Gea (γῆ; χθών)	Agrícola (paradisíaco)
MATERIA PRIMA DEL HOMBRE	Barro; sangre; otros	Arcilla; sangre; carne
FILANTROPIA	Deucalión y Pirra (diluvio); Prometeo	Era post-diluvial y destino escatológico
GENERACIÓN	Pandora	Adán y Eva

MOTIVOS DIVERGENTES

MOTIVOS NARRATIVOS	Grecia	<i>InIIAw > Biblia</i>
ETIOLOGÍA DEL ORIGEN	De los dioses	De los dioses y de los hombres
FINALIDAD DE LOS HOMBRES	Expiar culpa original (Empédocles)	Servir a los dioses
RASGOS CONSTITUTIVOS	Mortalidad / ἄβρις y rebeldía	Inmortalidad (ētemmum); inteligencia; rebeldía
CAUSAS DE LA MUERTE	Aniquilación (Edades); transmigración de las almas (órficos; Platón)	Desobediencia
ESCENARIOS <i>POST MORTEM</i>	Felicidad eterna junto a los dioses	Retorno a su condición natural

El misterio irresoluble sobre los orígenes del hombre seguirá encerrado en la pregunta *cur Deus homo?*, sin embargo, de haber un atisbo de respuesta, esta no puede encontrarse sino en la noche de los tiempos de la reflexión religiosa del Oriente Bíblico, que trasciende todas las visiones evolucionistas y estrictamente naturalistas dadas para un hombre griego absorto en su pequeñez y finitud, pero, al mismo tiempo, como enseñan los textos orientales de los que parcialmente depende, abierto a una potencial trascendencia e impronta sagradas que lo transforman en un ser digno de toda piedad, en definitiva, en un humanísimo y sagrado ἄνθρωπος.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2006 [1998]): *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, Pre-textos.
- AGUIRRE, M. (2011): «Deucalión y Pirra», en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.), *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 241-262.
- AURA JORRO, F. (1999): *Diccionario Micénico*. Vol. 1. Madrid, CSIC.
- ALSTER, B. (2002): «Illū awīlum : we-e i-la, «Gods: Men» versus «Man: God». Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic», Abusch, T. (ed.), *Riches Hidden in Secret Places*. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen. Pennsylvania, Eisenbrauns, pp. 35-40.
- BEEKES, R. (1995-1996): *Comparative Indo-European linguistics: An introduction*. Amsterdam.
- BEEKES, R. (2010): *Etymological Dictionary of Greek* (2 vols.). Leiden Indo-European Etymological Dictionary. Leiden, Brill.
- BERLÍN, I. (2000): *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Grupo Santillana de Ediciones.
- BERNAL, M. (1987-2006): *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 3 vols. New Jersey, Rutgers University Press.
- BERNABÉ, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.) (2011): *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes).
- BERNABÉ, A. (2011): «El mito de Protágoras», en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.), *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 299-325.
- BEZZENBERGER, A. (1880): «ἄνθρωπος», *BB* 5, p. 12.
- BICKEL, S. (1994): *La Cosmogonie Égyptienne Avant le Nouvel Empire*. OBO 134. Friburgo, Éditions Universitaires.
- BLACKBURN, B. (1986): *Theios Anér and the Markan Miracle Traditions*. Tübingen, Paul Siebeck.
- BOTTÉRO, J. y KRAMER, S. N. (2004 [1989]): *Cuando los dioses hacían de hombres*. Mitología mesopotámica. Madrid, Akal/Oriente 5.
- BREMMER, J. (2000): «Pandora or the creation of a Greek Eve», *The Creation of man and woman: interpretations of the biblical narratives in Jewish and Christian traditions*, pp. 19-33.

- BRISSON, L. (2011): «Deucalión y Pirra», en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.) (2011): *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 131-152.
- BURKERT, W. (20132 [1972]): *Homo Necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Barcelona, Acanalado.
- BURUMA, I. y Margalit, A. (2005): *Occidentalismo: breve historia del pensamiento antioccidental*. Barcelona, Península.
- BUXTON, R. (2004): *The Complete World of Greek Mythology*. Londres, Thames Et Hudson.
- CADUFF, G. A. (2006): «Anthropogonie», en Cancik, H., Schneider, H. y Landfester, M. (eds.) *Der Neue Pauly*: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e123670. (consulta realizada el 16 de octubre de 2020).
- CARRASCO CONDE, A. (2011): «Los orígenes del hombre en Hesíodo», en BERNABÉ, A. y PÉREZ DE TUDELA, J. (eds.), *Mitos sobre el origen del hombre*, Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 109-128.
- CASTRO LODEIRO, J. A. (2018): «La cuestión del hombre en *Ināma ilā awlūm* y Génesis 1-11», *Sembrar en surcos de esperanza*. Miscelánea en honor de Mons. Julián Barrio Barrio (*Collectanea Scientifica Compostellana* 40; Santiago de Compostela), pp. 111-152.
- CHANTRAINE, P. (20094 [1968]): *Dictionnaire etymologique de la langue grecque – histoire des mots*. Paris, Klincksieck.
- DETIENNE, M. (2005 [2003]): *Cómo ser autóctono*. México, Fondo de Cultura Económica.
- EICHNER, H. (1979): «Hethitisch ginuššuš, ginušši, ginuššin», NEU, E. y W. MEID (eds.), *Hethitisch und Indogermanisch. Vergleichende Studien zur historischen Grammatik und zur dialektgeografischen Stellung der indogermanischen Sprachgruppe Altkleinasiens*. Innsbruck, pp. 41-61.
- ESTEBAN SANTOS, A. (2011): «El mito del origen del hombre en Platón», en BERNABÉ, A. y PÉREZ DE TUDELA, J. (eds.), *Mitos sobre el origen del hombre*, Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 329-358.
- FICK, A. (1892): *Die Laute der griechischen Sprache* II, BB 18.
- FRISK, H. (1972): *Griechisches etymologisches Wörterbuch, Band III: Nachträge. Wortregister. Corrigenda. Nachwort*. Heidelberg, Carl Winter. Universitätsverlag.
- FOURNIER, H. (1946): *Les verbes «dire» en grec ancien: exemple de conjugation supplétive*. Paris, Klincksieck.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2012): *Elementos de Antropología Filosófica*. México, Morelia Editorial.
- GARCÍA RECIO, J. (1994-1995): «Anotaciones a la antropología del *Ināma ilā awlūm*», *Ilā* 0-1, pp. 77-95.
- GARCÍA RECIO, J. (2003): «El hombre en perspectiva mesopotámica», *Lógos hellenikós I*. Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo (ed. J. M. Nieto Ibañez). León, pp. 479-509.
- GARNIER, R. (2008): «Nouvelles réflexions étymologiques autour du grec ἄνθρωπος», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, CII (1), pp.131-154.
- GELB, I. y Landsberger, B. et al. (eds.) (1964-2000): *The Assyrian Dictionary of Oriental Institute of the University of Chicago*.

- HEIDEGGER, M. (1967): *Vorträge und Aufsätze*, III, «Lógos», (Heraklit, Frag. 50), pp. 11-12.
- HØGEL, Ch. (2015): *The Human and the humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus: (Reflections on (in-)humanity)*. Göttingen, Vandenhoeck Et Ruprecht.
- HOLTHAUSEN, F. (1916): «Etymologien 31: ἄνθρωπος», *KZ* 15, p. 312.
- JACOBSEN, T. (1993): «Notes on the world lú», en Rainey, A.F. (ed.), *Kinattātu ša dārāti. Raphael Kutscher memorial volumen*. Tel Aviv, Institute of Archaeology, pp. 69-79.
- KLINGNER (1965): «Humanität und humanitas», en *Römische Geisteswelt. Essays zur lateinischen Literatur*. München, H. Rinn, pp. 704-746.
- KLOEKHORST, A. (2008): *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden, Brill.
- KRAMER, S. N. (1944): *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Philadelphia, American Philosophical Society.
- KUIPER, F. (1956): «The etymology of ἄνθρωπος», en Kronasser (ed.), *Vergleichende Laut- und Formenlehre des Hethitischen*, pp. 211-226.
- LAMBERT, W. G. y Millard, A. R. (1969): *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- LAMBERT, W.G. y Parker, S. (1966): *Enuma Eliš. The Babylonian epic of creation: the cuneiform text*. Oxford, O.C.P.
- LEBEDEV, A. V. (1994): «Homo Loquens: on the etymology of greek ἄνθρωπος, μέρορες and slavic ЧЕЛОВЕКЪ», GRINZER, N. P., TOPOROV, V. N. y TSIYAN T. V. (eds.). *Balkan Readings 3. Linguo-ethnocultural history of the Balkans and Eastern Europe. Abstracts and Materials of Symposium*. Institute of Slavic and Balkan Studies, Moscow, pp- 1-6.
- LIMET, H. (1982): «'People' et humanité» chez les sumériens», en van Driel, G. et al. (ed.), *Zikir šumim. Assyriological studies presented to F.R. Kraus*, Leiden, pp. 258-267.
- LINARES CHOVER, J.B. (1993): *Materiales para la historia de la Antropología 1*. Valencia, Nau Llibres.
- LORAUX, N. (2007 [1966]): *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- LUGINBÜHL, M. (1992): *Menschenschöpfungmythen: ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient*. Bern-Paris-Frankfurt, Peter Lang.
- MACÍAS, S. y PORRES, S. (2011): «El origen del hombre en el mito central el orfismo», en BERNABÉ, A. y PÉREZ DE TUDELA, J. (eds.) (2011): *Mitos sobre el origen del hombre*, Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 155-185.
- MCCLINTOCK G. S. (2011): «El origen titánico de la raza humana: modelos y desarrollo de un mito filosófico», en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.) (2011): *Mitos sobre el origen del hombre*, Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 187-214.
- MEGINO RODRÍGUEZ, C. (2011): «El origen del hombre según Empédocles», en BERNABÉ, A. y PÉREZ DE TUDELA, J. (eds.) (2011): *Mitos sobre el origen del hombre*, Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes), pp. 265-296.
- NAGY, G. (1990): *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore, H.U.P.

- PARPOLA, S. (2016): *Etymological Dictionary of Sumerian Language*. Pennsylvania, Eisenbrauns.
- PETTINATO, G. (1971): *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag.
- PEUST, C. (2015): «Zur Etymologie von akkadisch *awīlum* 'Mann, Mensch'» *N.A.B.U./3* (2015), pp. 93-95.
- PISANI, V. (1981): «*Homo loquens* e l'etimologia di ἄνθρωπος». Salerno, Pietro Laveglia, pp. 515-517.
- RIBEZZO, F. (1927): ἄνθρωπος – δρώψι – νόρωψι - ἄρθραξ – μέρωψι. *RIGI* 11, pp. 53-61.
- RIBEZZO, F. (1932): «La formazione nominale in -po nel grupo greco-traco-illirico. Ancora di gr. ANTHROPOS», *RIGI* 16, pp. 72-74.
- RIEKEN, E. (1999): *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen* (= Studien zu den Bogazköy-Texten 44), Wiesbaden.
- RUIJGH, C. J. (1970): «Rapport Critique: P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Tome I: A-gr.D». Paris *Lingua* 25, p. 312.
- RUTHERFORD, I. (2009): «Hesiod and the Literary Traditions of the Near East», MONTANARI, F., TSAGALIS, Ch., RENGAKOS, A. (eds.), *Brill's Companion to Hesiod*, pp. 9-35.
- RUTHERFORD, I. (2020): *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction and Comparison*. Oxford, O.U.P.
- SAID, E. W. (2007): *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo.
- SAUGÉ, A. (2015): «Introduction à une analyse sémantique de la famille λέγειν / λόγος», *Syntaktiká* 49, pp. 1-44.
- SEUX, M. J. (1987): «La Création du Monde et de L'Homme dans la Littérature Suméro-Akkadienne», Blanquart, F. (ed.), *La Creation dans l'Orient Ancient*, Paris, Lectio Divina.
- SHESTOV, L. (2018): *Atenas y Jerusalén*. Madrid, Hermida Editores.
- SILVESTRI, D. (1997): «ἄνθρωπος: Un'etimologia (imp-)possibile?», en Ambrosini, R. et alii (eds.), *Scribthair a ainm n-ogaim. Scritti in memoria di Enrico Campanile*. Pisa, Pacini Editore, pp. 929-986.
- VAN DIJK, J. (1964): «Le motif cosmique dans la Pensée Sumerienne», *AcOr* 28, pp. 1-59.
- VAN DIJK, J. (1971): «Sumerische Religion», en Asmussen, J.P., Laessøe, Colpe, C. y van Dijk, J. (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck Et Ruprecht, pp. 431-496.
- VON SODEN, W. (1978): «Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-Mythus. 'Haupttext' und Parallelversionen», *ZA* 68, pp. 50-94.
- WALCOTT, P. (1966): *Hesiod and the Near East*. Cardiff, Wallis U. P.
- WILLI, A. (2014): «μέροπες ἄνθρωποι», en Kazanskij, N.N. (ed.), *Colloquia Classica et Indogermanica VI: Studies in Memoriam Leonhard G. Herzenberg*. St. Petersburg, Nauka, pp. 51-73.

INVESTIGACIONES Y DEBATES EN TORNO A LAS RECREACIONES HISTÓRICAS

RESEARCH AND DISCUSSIONS AROUND HISTORICAL RECREATIONS

Carlos Belloso Martín

Universidad Europea Miguel de Cervantes

RESUMEN

Los debates y polémicas que existen sobre el fenómeno cultural y turístico de las fiestas y recreaciones históricas, cada vez más de moda, y en particular sobre su rigor histórico, la calidad de las representaciones, las identidades que expresan, su impacto económico, etc., nos permiten identificar muchos interrogantes y oportunidades de trabajo que requieren una investigación profunda.

La creciente proliferación de recreaciones históricas hace necesario empezar a considerar estos eventos culturales en su conjunto como un producto festivo y cultural con entidad propia, diferente a otro tipo de fiestas tradicionales o populares, que merecen la atención del investigador para que nos pueda aportar una reflexión objetiva y crítica desde su área específica. Para ello, se podría aplicar una metodología idónea a partir del análisis individualizado de casos, pues existe una gran diversidad de recreaciones, cada una de ellas con sus peculiaridades propias, para poder pasar después a extraer unas conclusiones generales. Esto permitirá comprender mejor las características de este recurso turístico cultural, que presenta grandes oportunidades de crecimiento y consolidación, pero que adolece, entre otras debilidades, de cierta inestabilidad.

PALABRAS CLAVE: Fiestas y recreaciones históricas, investigación histórica, identidades colectivas, turismo cultural, asesoramiento histórico.

ABSTRACT

The debates and controversies that exist about the cultural and tourist phenomenon of the festivals and historical re-enactments, increasingly fashionable, and especially

about their historical rigor, the quality of the representations, the identities they express, their economic impact, etc., allow us to identify many questions and job opportunities that require deeper scientific investigation.

The growing proliferation of historical re-enactments makes it necessary to begin to consider these cultural events as a whole as a festive and cultural product with its own entity, different from other types of traditional or popular festivals, which deserve the attention of the researcher so that they can provide us with a reflection objective and critical from your specific area. For this, an ideal methodology could be applied from the individualized analysis of cases, since there is a great diversity of historical re-enactments, each one with its peculiarities, in order to be able to later draw general conclusions. This will allow a better understanding of the characteristics of this cultural tourism resource, which presents great opportunities for growth and consolidation, but which suffers from some weaknesses, such as certain instability.

KEYWORDS: Historical festivals and re-enactments, historical research, collective identities, cultural tourism, historical advice.

1. PROPUESTAS DE INVESTIGACIÓN PARA DIVERSAS ÁREAS DE CONOCIMIENTO

La gran proliferación de recreaciones históricas que se ha producido en toda España, especialmente entre los años 2007 al 2012, que se ha mantenido con un ritmo atenuado en los años siguientes, es un fenómeno que se ha experimentado de forma similar en el resto de países europeos y anglosajones. Este surgimiento rápido e imparable de estas celebraciones, vinculadas al turismo cultural, nos plantea numerosos interrogantes y abre grandes campos a la investigación en múltiples vertientes.

1.1. EL DEBATE CONCEPTUAL: ¿QUÉ SE ENTIENDE POR UNA FIESTA O RECREACIÓN HISTÓRICAS?

Las recreaciones históricas se pueden valorar desde una perspectiva multidisciplinar, pues son reflejo de múltiples aspectos históricos, turísticos, económicos, culturales, sociológicos y antropológicos que entran en juego en la puesta en escena de cada una de estas conmemoraciones festivas. Muchas de estas recreaciones se han mantenido ininterrumpidamente durante una treintena de ediciones, gracias a un alto grado de implicación de los habitantes locales en la organización, lo que revierte en una elevada repercusión turística que podemos afirmar genera importantes efectos económicos. La

recreación histórica más antigua que se celebra en España es «Reino de Nájera», una representación medieval que en el año 2019 celebró su 51ª edición¹.

Sobre el concepto de «recreación histórica», su fundamento se encuentra en la pasión por la Historia y por dar a conocer el pasado. Estas escenificaciones o recreaciones son, en esencia, reconstrucciones del pasado, lo que los anglosajones denominan *re-enactment*, que tratan de conseguir una «rigurosa reconstrucción en vivo de un hecho histórico», intentando acercar la Historia de una manera visual y atractiva a personas de todas las edades. El término «recreación histórica» es la denominación que se ha generalizado para designar esta novedosa afición que lleva a quien la practica a abandonar su papel de espectador pasivo de la historia, para convertirse en actor de la misma. El Diccionario de la RAE define *recrear* como «crear o producir de nuevo algo» y *reconstruir* como «unir, allegar, evocar recuerdos o ideas para completar el conocimiento de un hecho o el concepto de algo».

En este momento conviven fundamentalmente dos formas de abordar las recreaciones históricas: en un primer grupo se podrían reunir eventos que únicamente tienen un carácter lúdico y se quedan en un simple ámbito folclórico o festivo, ámbitos estos en los que sus protagonistas simplemente se visten de época, con escaso rigor histórico, y que solamente tienen como fin el reclamo turístico para ferias de artesanía, o pseudo-mercados medievales o renacentistas, a los que sería más apropiado denominar «fiestas históricas».

De forma diferenciada, en un segundo grupo se encuentran las reconstrucciones históricas rigurosas, bien documentadas, sobre acontecimientos que interesa conmemorar (el *re-enactment*), donde se presta especial atención a la precisión de la vestimenta y al material que complementa la representación. En estos casos la reconstrucción dista mucho de ser una excusa para vestirse de época, pues la calidad y prestigio de cada grupo de actores se mide por la exactitud de su trabajo de reconstrucción, que es su principal finalidad, y ello solo es posible con un trabajo previo de rigurosa investigación histórica, comprensión y aplicación del significado del hecho recreado, así como del periodo histórico en que se sitúa.

Cada vez son más los autores que se ocupan de intentar clarificar el concepto de recreación histórica. Cabrera (2013) lo entiende como la puesta en escena de un acontecimiento histórico, con todo lo que conlleva; es decir, que sería una peculiar obra de teatro de grandes dimensiones, donde la principal diferencia entre una recreación y una actua-

1 Tenemos documentado que la recreación histórica más antigua que se celebra en España es «Reino de Nájera», en Nájera (La Rioja), una representación medieval que en el año 2018 celebró su 50ª edición.

ción dramática de un evento histórico es el grado de inmersión en el mismo, aunado a la posibilidad de improvisación. Por su parte, Agnew (2004 y 2007) considera la recreación contemporánea como una representación histórica caracterizada por interpretaciones conjeturales del pasado, como muestra del giro afectivo de la historia reciente, que une las necesidades de conservación, disfrute y aprovechamiento del patrimonio.

No menos interesante resulta el inevitable debate antropológico y etnográfico sobre si las fiestas y recreaciones históricas pueden llegar a sustituir y ocupar el lugar de muchas otras fiestas tradicionales, pues siguen patrones semejantes, incluso rituales próximos a las procesiones de Semana Santa en muchas de sus comitivas, que adquieren la forma de espectáculos. Nos preguntamos si asistimos a la decadencia de determinados ritos y formas festivas, agotadas por los cambios en las creencias, los gustos y las sensibilidades contemporáneas, dejando paso al nacimiento de nuevas expresiones festivas, desacralizadas, pero con un toque cultural, más hedonistas y superficiales, que en algunos casos las acabarán reemplazando, manteniendo en esencia aquello que es propiamente genuino y caracteriza a las fiestas populares.

Del mismo modo, el fenómeno de las recreaciones y la construcción de nuevos mitos, o su pervivencia, es otro atractivo punto de reflexión. Surgen manifestaciones como el «Fin de semana Cidiano» en Burgos, las «Alfonsadas» en Calatayud, el choque entre Aníbal frente a Escipión en Cartagena, que reavivan relatos épicos y míticos. Si en la Edad Media los juglares recitaban el Cantar de gesta, y en el Siglo de Oro el teatro de Lope de Vega y las obras de Quevedo nos dejaron incontables obras literarias historicistas, cuyos relatos ambientados en el pasado tenían más de ficción que de historia real, ahora las recreaciones pueden llegar a tomar el relevo en la creación o mantenimiento de esos mitos históricos que son bien aceptados y demandados popularmente.

1.2. EL DEBATE SEMÁNTICO: ¿CUÁL ES EL TÉRMINO MÁS APROPIADO PARA DENOMINARLAS?

No existe un consenso claro sobre cómo se debe denominar a cada uno de estos eventos históricos. La diversidad de celebraciones o manifestaciones históricas es muy amplia, por lo que una mayor precisión terminológica en su denominación contribuiría a clarificar qué es cada uno de ellas y facilitaría el debate académico. Se evitaría así una confusión semántica que perjudica también su dimensión turística, en la medida en que los usuarios con frecuencia no disponen de una información precisa sobre esta oferta cultural, ni saben a qué van a asistir en concreto. La comunidad científica tiene pendiente alcanzar un consenso terminológico que precise con claridad lo que analiza en cada caso, evitando confusiones y no incluyendo toda esta gran diversidad de eventos en el mismo saco, cuando los objetivos y motivaciones de cada celebración, su puesta en

escena y dramaturgia, presupuestos, antigüedad, rigor y calidad, participación popular o profesional, etc., son muy diferentes. Se hace necesario, por tanto, explicar qué tipo de representación se analiza en cada caso.

En España, la asociación más importante que existe y agrupa a un mayor número de localidades se ha denominado «Asociación Española de Fiestas y Recreaciones Históricas» (Belloso 2019), mientras que en Europa, la entidad que agrupa a varias asociaciones nacionales ha optado por incluir en su denominación el término *manifestaciones históricas*².

Sin entrar a valorar ninguno de estos eventos, actualmente conviven bajo la misma denominación de «recreaciones históricas» unas que son fieles ambientaciones de épocas pasadas y de capítulos verídicos de nuestra Historia, con otras que no lo son (mitos, leyendas y reconstrucciones imaginarias) pero que se presentan como tales, una confusión que impide al público conseguir apreciar a veces la distinción entre unas y otras. Una clasificación básica que proponemos de partida es la siguiente (Belloso 2015: 6-7).

Recreación histórica: en esencia es una rigurosa reconstrucción en directo de un hecho histórico, de acontecimientos que han sucedido realmente y están bien documentados. Se presta especial atención a la fidelidad histórica en la narración, en la precisión de su vestimenta y en todo lo que complementa sus representaciones: música, decoración, gastronomía, etc.

Recreación de épocas históricas: Recreaciones de las formas de vida de épocas y contextos históricos más o menos amplios, así como de acontecimientos que sucedieron realmente, pero sin fecha concreta ni documentación expresa (sucedieron, pero no sabemos cuándo, ni cómo fueron en concreto).

Recreaciones de leyendas y tradiciones: no están documentados históricamente que sucediesen.

Fiestas y festivales históricos: eventos con ambientación histórica que tienen un carácter lúdico y en los que prima el ámbito folclórico o festivo. Sus protagonistas se visten de época con escaso rigor histórico y los hechos históricos en los que se inspiran son algo marginal. En algunos casos se encargan de las representaciones grupos y compañías profesionales estables.

2 Confédération Européenne des Fêtes et Manifestations Historiques.
<http://www.cefmh.eu/>.

Espectáculos históricos profesionales: son creaciones originales promovidos por empresas y compañías profesionales, en algunos casos de forma estable, que ofrecen emocionantes actuaciones de ambientación histórica en un marco propio de un parque de atracciones. En Toledo, por ejemplo, en agosto de 2019 abrió sus puertas la empresa francesa «Puy du Fou»³.

Reconstrucción, presentaciones didácticas de la Historia, talleres y arqueología experimental: pretenden transmitir al público el conocimiento del pasado, a través de la aportación que realiza la investigación arqueológica y la documentación, como si de una clase activa se tratara, pero enriqueciendo didácticamente el discurso explicativo con ilustraciones vivas y fidedignas que ayuden a su comprensión. Estas representaciones se realizan con un grupo de participantes, de acuerdo con la temática y el marco expositivo.

Teatralización histórica: representaciones teatrales de acontecimientos históricos y leyendas.

Visitas teatralizadas: recurso turístico permanente o temporal en que de forma periódica (con carácter diario/semanal/ mensual) se organizan visitas a localidades o monumentos que están amenizadas por actores caracterizados con personajes de la época histórica, que explican lo que sucedió en el pasado.

Conmemoraciones históricas: acontecimientos cuya veracidad está comprobada documentalmente, pero que solo se recuerdan con actividades culturales, y no se escenifica o reproduce el propio acontecimiento, ni se celebra.

Mercados de oficios y Mercados históricos: suelen ser ferias artesanales que se vinculan a diferentes épocas, como la romana, medieval, renacentista, barroco, goyesca, etc.

Grupos recreacionistas: actuaciones de miembros de asociaciones expertos en la difusión histórica (acontecimientos históricos, vida cotidiana, técnicas de combate, etc.), que habitualmente acuden a las localidades bajo el patrocinio de las instituciones organizadoras del evento. Realizan un trabajo previo de documentación histórica y comprensión del significado de lo que representa el periodo histórico que recrean. Se especializan en épocas, para poder así cuidar el rigor en el vestido, en sus equipaciones, y en todo el contexto histórico.

3 Cfr. <https://www.puydufou.com/espana/es>.



Arcabucero de la compañía del Tercio Cristóbal de Mondragón y Mercado, de Medina del Campo, durante una recreación en Torrelobatón, el 23 de abril de 2016, festividad de Villarar. Foto del autor.

1.3. RIGOR HISTÓRICO Y CALIDAD

Uno de los temas que resulta más polémico y despierta mayores críticas y debates es el del rigor histórico y la calidad que se muestra en estos eventos. Uno de los peores las-

tres que han recaído sobre las recreaciones históricas ha sido el de su identificación con los mercadillos medievales, que han proliferado por doquier y sin ningún tipo de control ni calidad en su ambientación (Cózar Llistó 2013:10). José Luis Alonso Ponga también llamaba la atención sobre este punto, destacando lo poco de histórico que tienen los llamados mercados históricos –una crítica que es común–, y de los que dice:

Después de asistir a unos cuantos mercados, sean medievales, romanos, renacentistas, barrocos, astures, vacceos, o del pueblo legendario o real que queramos representar, uno se percata de que los utensilios son casi iguales, los vestidos varían algo dependiendo de la época a reflejar, pero con frecuencia son estereotipos sacados de películas o reinterpretaciones de cuadros románticos con escenas medievales o barrocas. Todos tienen un esquema parecido: unos cuantos «oficios olvidados», o sea oficios en decadencia, con una tecnología arcaica, que cambia de disfraz según lo requiere la ocasión. [...] Hay una inquietud en el pueblo, por vestirse de y emular a los héroes de novelas a través de la biografía de las películas y series de televisión. En frase coloquial, es un «volver a jugar a romanos» siendo adultos (Alonso Ponga 2016: 247).

Si a ello se suman algunas similitudes con otras manifestaciones históricas, como son las fiestas de «Moros y cristianos» (desfiles y comitivas), el prestigio de las recreaciones puede verse perjudicado, cuando sin embargo las fiestas de *moros y cristianos* son otra realidad muy distinta, donde la parte histórica prácticamente es algo accidental y donde prima el espectáculo de pólvora, luces y vestidos idealizados. La confusión que existe a la hora de entender y agrupar los diferentes tipos de fiestas históricas han provocado unas críticas de algunos investigadores. «La fidelidad a la historia varía de unas celebraciones a otras, dependiendo del creador, pero salvo muy raras excepciones forman parte del horizonte romántico que aqueja a nuestra historia y a nuestras tradiciones. Lo más frecuente es encontrar variaciones sobre hechos históricos», cuando no invenciones sobre historias secundarias (Alonso Ponga 2016: 246).

Para poder valorar el rigor histórico en las recreaciones entendemos que el único método recomendado es el análisis individualizado y profundo de cada una de ellas, del que se podrán extraer después posibles conclusiones para configurar una idea general. Si efectivamente existen representaciones con carencias históricas y con falta de asesoramiento, hay otras muchas que, con el tiempo, se han convertido en un referente de calidad, en verdaderas clases de historia en vivo, como sería el caso emblemático de Tarraco Viva, Arde-Lucus, las Bodas de Isabel, el Festival Ducal de Pastrana, las Fiestas Barrocas de Lerma, o de recreaciones napoleónicas supervisadas por la ANE, por citar solo algunos de los muchos ejemplos que hay en España, donde se cuida cada detalle

del vestuario, del armamento, de la dramaturgia, de los ceremoniales...⁴ Además, en el análisis propio de cada recreación, hay que diferenciar entre las escenas o eventos con diferentes niveles de rigor histórico, dependiendo quién lo represente, pues cuando se encargan de ello grupos recreacionistas bien formados, o vecinos bien asesorados históricamente, los resultados suelen ser excelentes.

La calidad histórica en las recreaciones no necesariamente está vinculada a la experiencia acumulada por los años que se lleva realizando, ni a que se representen en localidades de más de 10.000 habitantes, que cuentan con más presupuesto económico para su ejecución y con más asesores. De hecho, existen muchos ejemplos de recreaciones que han comenzado recientemente en localidades pequeñas, con presupuestos muy ajustados, pero donde su concepción de partida ha sido mantener una fidelidad a la Historia exquisita, dentro de los límites que la representación permite y requiere para el público, pues siempre debe contar con soportes técnicos de megafonía, escenarios, iluminación, y que son unas adaptaciones dirigidas a un grupo de espectadores heterogéneos tanto por sus edades como por su formación cultural. Por ello, todas estas consideraciones animan a realizar una investigación particular de cada uno de los episodios históricos recreados, prescindiendo de juicios a priori. Esta mejora y búsqueda de la calidad histórica se han convertido en una constante en las asociaciones en las que se agrupan.

Sobre el vestuario, José Luis Alonso Ponga (2016: 247-248) señala que «la fidelidad a la historia también queda en entredicho en los trajes sacados unas veces de los testimonios gráficos de la época, no exentos de una gran monotonía, otras de reproducciones románticas del siglo XIX y sobre todo de las películas de Hollywood y las televisiones nacionales». Cuando los organizadores de las recreaciones buscan el rigor y la calidad, y toman conciencia de este problema, articulan medios para ir corrigiéndolo activando normativas sobre la decoración de las calles, o la edición de manuales de vestuario, aunque luego la aceptación y seguimiento de dichas recomendaciones tendrá acogidas diversas entre la población.

En aras del rigor histórico, para ingresar en la Asociación Española de Fiestas y Recreaciones Históricas se requiere un informe previo de un asesor histórico que revise

4 Una buena muestra de ello son las escenas que se han grabado este año 2020 de «La Partida de Diego», en Teruel, donde se cuida con esmero cada detalle de la dramaturgia y de la ambientación histórica. Cfr.: <http://www.bodasdeisabel.net/escenas.html>.

Escenas como «Vela de armas» <https://www.youtube.com/watch?v=AkNQ7YjVSRc&feature=youtu.be>, o «Nombramiento de caballeros» <https://www.youtube.com/watch?v=4fW9bV2KTMU&feature=youtu.be>, se convierten en rigurosas clases de historia.

las solicitudes de nuevo ingreso, y que debe avalar el cumplimiento de unos mínimos de rigor histórico en diferentes áreas: contenido, contextualización, vestuario, armamento, dramaturgia, música, gastronomía, etc. Algo similar sucede con las recreaciones napoleónicas que llevan el sello de calidad de la ANE (Asociación Napoleónica Española), que exige unos requisitos muy estrictos sobre el vestuario, orden de batalla, colocación del público, etc. para que dicho evento pueda contar con su aprobación⁵.

1.4. BÚSQUEDA DE IDENTIDADES COLECTIVAS Y SOCIALIZACIÓN

¿Qué motivos llevan a los habitantes de una localidad a emprender una recreación histórica? ¿Por qué la mayor parte de las recreaciones buscan sus referentes en unas épocas históricas concretas, como son especialmente la época romana, la Edad Media, y la época napoleónica, y no en otras? No obstante, hemos podido constatar que esta tendencia se ha alterado en los últimos años en España, pues han empezado con buena acogida varias recreaciones de otras épocas, como son los Tercios durante el Renacimiento y Barroco, los festivales del Modernismo, y las ambientadas en la Iberia de época prerromana y celtibérica. ¿Por qué se eligen determinados personajes históricos como referentes, exaltándolos, y otros quedan en el más absoluto olvido? El análisis de las señas de identidad colectivas y el mundo de las recreaciones históricas constituye uno de los puntos de interés más atractivos para antropólogos, etnógrafos, filósofos y sociólogos, interesados en conocer el proceso de creación de una nueva imagen o una nueva interpretación de una época o de un personaje. Y cómo se entienden algunos antagonismos, entre «Carthagineses y romanos», «Astures y romanos», «Cántabros y romanos», «Imperiales y comuneros», etc., y las identificaciones de cada grupo de vecinos con unos u otros. Sin olvidar el núcleo de este dilema: la confusión entre *Memoria histórica* y la Historia como ciencia. La memoria todo lo permite, todo lo deforma, todo se puede idealizar o imaginar, mientras que en la ciencia histórica no cabe la suposición o imaginación: todo debe ser demostrable con la arqueología, con los documentos o con otras fuentes históricas válidas. ¿Por qué en las docenas de recreaciones históricas que se organizan en Castilla y León apenas encontramos referencias a determinados colectivos, como el judío, que tanto protagonismo alcanzó en la época medieval? ¿Es que aquí solo vivieron cristianos y musulmanes?

Junto a ello, otro campo de investigación son las repercusiones sociales que generan la organización de recreaciones históricas, pues sin duda contribuyen al desarrollo, tanto desde la visión más personal (orgullo, autoestima, creatividad, disfrute de la propia historia), como desde el punto de vista más social. En este sentido, durante los días de

5 Cfr. Asociación Napoleónica Española: <https://www.asocne.com/>.



La Asociación C. «El Palenque» de Laredo reproduce fielmente los trajes y tocados de cabeza en las recreaciones del siglo XVI, según la documentación que se conserva de la época. En la imagen, participando en la comitiva de la «Llegada del Emperador Carlos V a Medina del Campo en su último viaje camino de Yuste, 1556», representada en 2018. Foto del autor.



Ilustración del Código de los trajes de Christoph Weiditz (1529).

las fiestas se genera una atmósfera especial de celebración que caracteriza a este tipo de eventos. Así, se pueden generar beneficios sociales que están relacionados, en términos generales, con la mejora del bienestar de los ciudadanos, la cohesión social y el desarrollo de valores cívicos.

Pertenencia cultural, identidad, tradiciones, vínculos sociales, constituyen algunas de las claves en las que se sustenta la propia esencia de la persona que necesita de los demás seres humanos y de relaciones sociales para poder desarrollarse plenamente. En el caso del impacto social se engloban áreas muy diferentes entre sí, pero que en su conjunto forman una amalgama que permite conocer con datos objetivos aspectos relativos al valor educativo, emocional, cultural, de accesibilidad e inclusión, etc., un conjunto de valores intangibles que podríamos agrupar en los siguientes (Macón Gutiérrez, 2017):

- a) Valor Educativo: hace referencia a todos los aspectos relativos al aprendizaje, tanto de los visitantes como de los participantes a distintos niveles (comerciantes, paradas o recreacionistas).
- b) Valor Emocional: el que tiene en cuenta la implicación en el proceso de las personas de la propia localidad, su valoración del evento y sus sentimientos de pertenencia colectivo y de reivindicación identitario.
- c) Valor Cultural: los aspectos que afectan al estilo de vida y sobre todo de forma directa a las infraestructuras y todos aquellos factores que provocan mejoras en el bienestar.
- d) Accesibilidad e inclusión: incluye valores en relación por un lado a la atención a la accesibilidad universal y por otro lado a la inclusión de personas con diferentes capacidades en el evento.

Para unas instituciones públicas, cuyo objetivo fundamental mejorar el bienestar de sus vecinos como servicio a la sociedad, o para empresas patrocinadoras, existe una contribución intrínseca sin duda que trasciende incluso cualquier perspectiva instrumental o utilitarista. Por ello, además de las variables económicas, estos análisis recogen otros valores de carácter menos cuantitativo, pero totalmente relevantes; y es que junto a los beneficios económicos no menos importantes son su contribución efectiva al desarrollo cultural y de socialización de los vecinos, acentuando las señas de identidad colectivas y las aportaciones culturales que se consiguen a través de la promoción del patrimonio artístico e histórico de las localidades.

1.5. LA RELACIÓN ENTRE EL PATRIMONIO HISTÓRICO-ARTÍSTICO Y LAS RECREACIONES HISTÓRICAS

Una característica común a prácticamente todas las fiestas y recreaciones históricas es que estos eventos culturales nacen vinculados a localidades que cuentan con un rico e importante patrimonio artístico e histórico, que sirve de marco para su puesta en escena. Esta indisoluble vinculación condiciona su desarrollo, pues el conjunto de actividades programadas se realiza en un espacio que cuenta con la protección de muchos de sus edificios y monumentos, además de las limitaciones que impone un tejido urbano trazado en otras épocas, que no fue diseñado para albergar este tipo de actos. No se entiende una recreación sin el respaldo de un patrimonio artístico relevante. De hecho, difícilmente se pueden sacar a las recreaciones de este entorno, extraerlas de su contexto artístico y monumental, sin desvirtuarlas y privarlas de sentido.

Este producto turístico puede ser -dentro de las múltiples facetas que componen el conjunto del turismo cultural y de interior- un gran motor que arrastre a otras actividades, como sucede con otros productos de mayor envergadura y más asentados. Así, por ejemplo, la posibilidad de asistir a una recreación histórica de calidad frecuentemente es el motivo prioritario para organizar un viaje, lo que facilita que se aprovechen otros recursos turísticos secundarios. Efectivamente, cuando se hace turismo para asistir a una recreación histórica se visita un patrimonio, unos museos, se realizan compras en localidad, se disfruta de la gastronomía, del enoturismo, y los diferentes tipos de alojamientos (hoteles, paradores, apartamentos, casas rurales...). Las recreaciones históricas sirven para dar a conocer el resto de recursos turísticos de la localidad y de la comarca (patrimonio artístico, cultural, gastronómico, etc.), y permiten promocionar la llegada de turistas de manera regular en otras épocas del año.

El mantenimiento de las recreaciones exigiría emprender acciones sobre los recursos asociados al patrimonio cultural que fomenten su protección, conservación y valoración, permitiría asignar a dichos recursos un valor económico y un cambio de percepción por parte de los visitantes y habitantes. Para lograrlo, se deben acometer acciones más específicas centradas en la transmisión de los valores de la conservación y preservación mediante la educación e interpretación del patrimonio y sus recursos; la comunicación e interpretación de los valores patrimoniales heredados a nivel cultural y de interacción con el entorno; mejoras de instalaciones, conexión a la red de transportes y de comunicación; creación y aplicación de ayudas al desarrollo de mecanismos de autofinanciación de las actividades. Todo ello con el fin de generar negocios turísticos basados en una cultura respetuosa con el patrimonio cultural y natural.



El Grupo de Danza renacentista «Chiara Stella» en una actuación de «El esplendor de la Corte» en el Palacio Real de Valladolid, organizada por la Asociación C. «La Corte en Valladolid» en 2018. Foto: del autor (C. Belloso).

1.6. INVESTIGACIÓN DEL IMPACTO ECONÓMICO, SOCIAL, E INTANGIBLE

¿Quién organiza una recreación histórica, y con qué finalidad? ¿Para mejorar los resultados turísticos y la economía local, para fomentar unas señas de identidad que acentúen las diferencias locales, para competir con otros municipios vecinos, o por la necesidad de mostrar al mundo que tenemos mucha historia, y esta es la mejor estrategia de marketing para darlo a conocer?

Las instituciones, ayuntamientos, empresas turísticas y asociaciones de vecinos, motivadas en unos casos por el afianzamiento cultural o el arraigo del patrimonio, pero también por la necesidad de expansión económica, encuentran en la Historia un filón inagotable de recursos, a través de la conmemoración de los acontecimientos y episodios transcendentales de nuestra historia.

Resulta evidente el desarrollo e impacto social y económico que generan las recreaciones, conmemoraciones y fiestas históricas, cuya escenificación es fruto del trabajo de organizadores y promotores, que responden a inquietudes culturales y dan respuesta a las señas de identidad que caracterizan a cada grupo local o regional.

Las denominadas recreaciones históricas aportan dos elementos esenciales: por una parte, contribuyen a reforzar los vínculos sociales de una comunidad –realizando la identidad, las tradiciones, su historia– y, por otro, constituyen una actividad generadora de riqueza en el mundo rural. Por tanto, contribuyen a paliar dos exigencias básicas como son la recuperación de las condiciones laborales y de vida de la población. Por ello, se configuran como uno de los posibles instrumentos que, junto a otras estrategias más amplias, puedan contribuir a paliar la despoblación en territorios rurales y ayuden a frenar el problema de la España vacía (Belloso: 2020). Se trata de una actividad que se inscribe en un turismo de interior y en el que las administraciones tienen la posibilidad de encontrar un motor de desarrollo económico y transformación social en aras de evitar la despoblación de las zonas rurales. A la vez, se facilita la recuperación –o, al menos, se dan a conocer– antiguos oficios, arquitecturas populares, antiguas tradiciones y hechos históricos relevantes. En este sentido, se ha encontrado en las recreaciones históricas un instrumento de recuperación de un patrimonio intangible y divulgación de la historia y cultura local (Fernández Ramos *et al*: 2018).

Un complemento necesario a la investigación del retorno y beneficios económicos que consiguen las recreaciones es el análisis de la repercusión económica intangible y la consolidación de una imagen de marca local. Con ello se valora la notoriedad que alcanzan las localidades organizadoras por la organización de las fiestas y recreaciones históricas, para lo que habría que sumar todas las noticias recogidas en la prensa escrita, la radio y la televisión, así como en las redes sociales, durante los días en que tienen lugar los eventos, para valorar el importe económico que supone la aparición de esos municipios y su fiesta en los diferentes medios de comunicación. Esta publicidad tiene una repercusión intangible, pues acrecienta y fortalece la imagen de marca turística de la localidad, provocando un efecto de llamada turística –difícil de cuantificar–, pero que sin duda genera una afluencia turística añadida en otros momentos del año, y por otro tipo de turistas. La contribución que han conseguido algunas recreaciones para dar a conocer sus localidades y mejorar su posicionamiento en el mapa turístico español es evidente en casos tan emblemáticos como «Las Bodas de Isabel», de Teruel, «El Cronicón de Oña», en Oña (Burgos), «Reino de Nájera», en Nájera (La Rioja), «Guerras cántabras» en Los Corrales de Buelna (Cantabria), las «Guerras Numantinas» en Garra (Soria), «Carthagineses y romanos» en Cartagena, «Arde Lucus» en Lugo, las «Justas del Passo Honroso» en Hospital de Órbigo (León), las «Fiestas Barrocas» en Lerma (Burgos), la «Festa da Historia» de Rivadavia (Orense), o las «Alfonsadas» en Calatayud, entre otras muchas, como en su día lo hicieron otros ritos y fiestas tradicionales, como «El Paso del Fuego» en San Pedro Manrique (Soria), o fiestas religiosas como la procesión del Santo Entierro el Viernes Santo en Bercianos de Aliste (Zamora).

1.7. ALTERNATIVA DE TURISMO CULTURAL, FAMILIAR Y SOSTENIBLE

Las fiestas y recreaciones históricas ejercen unas repercusiones culturales directas en las personas que participan y asisten a sus eventos programados, tanto locales como foráneos. Todos los eventos históricos están compuestos de variadas manifestaciones artísticas complementarias, con el objetivo de dar a conocer la historia de las localidades y servir de transmisión y transferencia cultural, puesto que se consume cultura (por parte de los espectadores), se reproduce cultura (las diferentes representaciones) y se produce cultura (poniéndose de manifiesto en la creatividad de los integrantes de las diferentes representaciones). Por tanto, estamos ante una manifestación que encaja plenamente dentro de lo que consideramos «turismo cultural».

Se ha comprobado que en muchos casos estas celebraciones sirven de excelente reclamo festivo y turístico-económico para las localidades y comarcas donde se celebran, pues constituyen un recurso territorial innovador de primer orden para el turismo de interior de muchas zonas de España, al igual que sucede en el extranjero (González Reverté y Morales Pérez 2017).

Desde un punto de vista sociológico, se ha constatado la relevancia que han alcanzado por estas representaciones históricas como un medio generador de desarrollo y argumento para rescatar la cultura como principal ingrediente para su consolidación. Esta nueva oferta de turismo cultural es un producto con garantía de éxito a medio plazo que satisface plenamente las expectativas de las nuevas demandas. Poco a poco se ha ido avanzando en la producción y comercialización de estos episodios históricos que puede contribuir a generar actividad económica en las localidades y empleo de calidad, y a la creación y consolidación de nuevas empresas en este sector, como la aparición de nuevos comercios especializados en *merchandising*, productos gastronómicos, nuevos eventos culturales, recreativos y deportivos, nuevos servicios profesionales especializados en turismo cultural, así como empresas de promoción de actividades turísticas.

Faltan investigaciones para conocer el perfil del turista que asiste a estas celebraciones: sus motivaciones, canales de información, sus preferencias por el tipo de eventos, los desplazamientos, con quién realiza el viaje y los días de estancia, el gasto diario en alojamiento y manutención, el gasto en compras, su satisfacción con la información recibida, con el desarrollo de los eventos, su aprendizaje histórico, o cómo se podría atraer a un mayor número de turistas extranjeros. Según los estudios que hemos realizados hasta el momento, el perfil del turista que asiste a las fiestas y recreaciones históricas es un turismo familiar en algo más del 50%.

Por otra parte, ahora el sector turístico está inundado por eso que llamamos «*experiencia*», un término tan bonito como abstracto. Y es que según se plantee, cualquier producto o servicio turístico podría convertirse en una experiencia. Pero, ¿qué es realmente el *Turismo de Experiencias*, o qué entendemos por él? Aquí entraríamos en un nuevo campo de estudio, el de la implicación del Arte Dramático en la puesta en escena y ejecución de estas celebraciones. El programa de actividades que se incluye en muchas de las recreaciones es muy amplio, con citas musicales, gastronómicas, comitivas y desfiles diurnos y nocturnos, juegos infantiles, exhibiciones de cetrería, etc., pero los momentos cumbres son las actuaciones teatralizadas, las representaciones del núcleo histórico que motiva la recreación y que se convierten en las grandes atracciones, ya sean torneos y grandes combates, obras de teatro u otro tipo de dramaturgia. Son los actores quienes consiguen implicar al público de esos espectáculos, haciéndoles participar y cambiando su rol *pasivo* a *activo*, consiguiendo que sientan esas nuevas experiencias. Así, los aficionados y profesionales del teatro encuentran en las recreaciones históricas y en las visitas teatralizadas un importante filón donde aplicar sus conocimientos y ensayar nuevas técnicas.

Las comunidades autónomas de interior que carecen de la oferta del modelo turístico de sol y playa, descubren en este recurso turístico un importante pilar sobre el que asentar su oferta turística alternativa. Bajo los pilares de su historia, su patrimonio y su gastronomía, pueden ofrecer un convincente y atractivo producto turístico como una alternativa al modelo de sol y playa que en los últimos años ha mostrado síntomas de cierto agotamiento, al menos en España.

Así mismo, el estudio de la sostenibilidad de las fiestas y recreaciones históricas sería otro campo que ofrece grandes posibilidades de trabajo, pues requeriría un análisis de todos los ámbitos implicados, como son las infraestructuras, restaurantes y alojamientos; publicidad y marketing; gastronomía, cultura y servicios; apoyo a las localidades y transporte; valores y protección del medio; residuos y propuestas sostenibles con el medio; incentivos para los turistas con el fin de buscar su aportación en el medio; energías, vegetación, compromiso social y señalética. De esta forma, estarían implicados todos los agentes que intervienen en las fiestas y recreaciones históricas, tanto directa como indirectamente, como son los organizadores, el público asistente, y las entidades patrocinadoras, que de manera conjunta podrían contribuir a generar un turismo sostenible.

1.8. NUEVAS DIDÁCTICAS DE LA HISTORIA

Las posibilidades didácticas que ofrecen las recreaciones históricas las convierten en una de sus mayores virtudes al tratarse de una actividad que ofrece enormes po-

sibilidades de enseñanza. «La divulgación, eje central de la recreación histórica, es su herramienta más útil y la forma más práctica y sencilla de acercar la Historia al público» (Cózar 2013: 21). Esta vertiente docente es la que inspira algunas de las actividades más relevantes de aquellos eventos que se alejan de lo festivo para aproximarse más a lo que entendemos por reconstrucción histórica y a la arqueología experimental.

Una de las virtudes de la recreación es que permite a las personas trasladarse de tiempo y de lugar para conocer, en ocasiones hasta el más mínimo detalle, la realidad de otra época. Es en este sentido en el que un manual de investigación que permite conocer con todo lujo de detalles hasta el detalle más ínfimo de una fíbula, un regatón o un galón, se despliega totalmente para formar una imagen visual y palpable de lo que, de otro modo, no habría formas sencillas de mostrar y dar a conocer. Como también he comentado: la alianza de los medios de comunicación y el cine con esto puede dar lugar a resultados sorprendentes.

La posibilidad de una persona por ver, tocar o incluso vestir cómo era un elemento de otra época, teniéndolo materialmente en las manos, presenta un valor didáctico que supera con creces al de cualquier explicación escrita, representación iconográfica o incluso exposición fotográfica (Cózar 2013: 21).

De esta forma, estas recreaciones o reconstrucciones históricas también tienen una importante vertiente divulgativa. Para la didáctica del aprendizaje, lo que se ve es más fácil de asimilar que aquello que debe intuirse o imaginarse sin preparación previa. Por ello, los grupos de reconstrucción se adiestran en el ceremonial de la época, en los usos y manejos del armamento del período recreado, con el único fin de exhibirlo en público con absoluto rigor histórico, por lo que las recreaciones históricas constituyen un recurso didáctico de primer orden. Así lo explica A. Rojas Rabaneda en varios de sus artículos (2010, 2011, 2018 y 2019), y en el Congreso «Simbolismo del ritual» (Teruel, octubre 2020), sobre los usos del patrimonio cultural, su difusión y socialización, incidiendo en la idea de cómo las recreaciones históricas –en especial se refiere a las que se realizan en Cataluña de temática greco-romana, como las de Ampurias y Tarraco Viva– suponen un escenario idóneo para desmentir creencias erróneas y son una oportunidad excelente para socializar el conocimiento de las formas de vida y los ritos desde la información científica, apoyándose en el patrimonio material y en los restos arqueológicos conservados en los museos, siempre y cuando se haga de forma rigurosa. El planteamiento es didácticamente novedoso y pragmático: buscaría fomentar la colaboración con los museos y equipamientos culturales, que custodian los objetos arqueológicos que son la base para crear los relatos del pasado, facilitando la colaboración de centros de investigación con grupos recreacionistas comprometidos con el rigor histórico, para que se encarguen de la divulgación y socialización del conocimiento, es decir, dando a conocer

los resultados de las investigaciones científicas de una forma didáctica y accesible al gran público.

Similares postulados compartía en el Congreso de Teruel de 2020 la investigadora de la U. Complutense Ana de Francisco Heredero, quien explicaba cómo la Asociación C. C. Tierraquemada de Numancia, impulsada por el Prof. Alfredo Jimeno Martínez, también de la U. Complutense, investigador del cerco y los campamentos romanos en torno a Numancia, había nacido con el fin de establecer, a través de la recreación histórica, lazos de contacto entre el trabajo científico de los arqueólogos y su presentación didáctica, poniendo en valor la historia y el patrimonio arqueológico a través de la divulgación. Buenos ejemplos de ello son las sesiones didácticas que se imparten a los visitantes en Numancia y en Tarraco Viva, sobre las formas de vida y costumbres de los celtíberos y de los romanos, de su alimentación, construcciones, creencias, rituales, armamento, etc. En estas recreaciones se cuida escrupulosamente la fidelidad a la historia: muchos de los objetos recreados (cascos, armas, vasijas, fibulas, etc.) se han diseñado a partir de las piezas encontradas en el yacimiento arqueológico, en la necrópolis celtibérica de Numancia, y que se conservan en el Museo Numantino de Soria. En otros yacimientos arqueológicos como Pintia, en Padilla de Duero (Valladolid), también se utiliza este recurso didáctico teatralizado para explicar de forma amena a grupos de visitantes jóvenes cómo era la vida de los vacceos.



Ricardo Cagigal explica de forma didáctica la celebración de un *convivium* en el Bajo Imperio romano, ayudándose de una recreación histórica. Villa romana de Almenara Puras (Valladolid), 2013. Foto del autor.

2. APORTACIONES RECIENTES Y LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN EN ESPAÑA

La actividad científica que ha surgido en torno a las recreaciones históricas crece en proporción al incremento de los eventos históricos. A continuación, señalamos algunas de las publicaciones, reuniones científicas e investigadores de referencia que en los últimos años se están ocupando de analizar y reflexionar sobre estos contenidos, una muestra representativa incompleta sin pretensiones de convertirse en una relación exhaustiva, que requeriría mucho más espacio.

2.1. ARAGÓN

La Comunidad Autónoma de Aragón lleva apoyando muchos años de forma decidida este recurso turístico y cultural, y esto se ha traducido en la aparición de un gran número de nuevas recreaciones históricas. En 2013 la Fundación Bodas de Isabel planteó un Encuentro similar a los organizados por la UEMC en Valladolid, que fructificó en la organización del *I Congreso Internacional de Fiestas y Recreaciones Históricas: Amar o morir*. Esta cita congresual se ha mantenido de forma ininterrumpida hasta la actualidad. En 2020, este Congreso ha celebrado su VIII edición, bajo el tema «Simbología del Ritual». Las fechas de celebración se hacen coincidir con la representación de «*La Partida de Diego*», donde se escenifica el amor entre Isabel de Segura y Diego de Marcilla, la petición de mano y la concesión del plazo para conseguirla, coincide con el llamamiento del Rey Pedro para la batalla de Las Navas de Tolosa (1212). A primeros de octubre se recrea esta historia, preludio de la que será la tragedia de Los Amantes de Teruel que se recrea en febrero⁶.

Este Congreso se ha conseguido convertir en un referente anual internacional para los estudiosos y organizadores de eventos históricos, contando siempre con una temática específica. En esta última edición, ante la imposibilidad de celebrarse de forma presencial se optó por un formato virtual⁷.

6 http://www.bodasdeisabel.com/W3/Partida/Index_Partida.aspx (consultado el 20/02/2018).

7 Entre las diferentes comunicaciones, y en relación con los temas de debate mencionados anteriormente sobre la didáctica de la Historia a través de la recreación histórica, mencionamos seis de las ponencias por su interés con lo expuesto anteriormente:

Antonio Rojas Rabaneda, Universidad de Girona: *Rituales en las recreaciones históricas del mundo antiguo en Cataluña*: <https://youtu.be/c6fzxCaACQg>.

Pilar Martín Rodríguez: *Profesora de Danza histórica: Taller El ritual de la danza renacentista, siglo XVI*: <https://youtu.be/EHLSL8SMJgA>.

Victoria Herrero Remacha, doctoranda Fundación Bodas de Isabel: *Rituales en las bodas medievales*:

Sobre las recreaciones de las Bodas de Isabel, también destacamos el TFG de Cristian Muner Almenar, defendido recientemente en la Universidad de Valencia en 2020.

En el año 2015 se organizó en Barbastro el I Congreso Internacional sobre Recreación del Patrimonio Histórico, en el que participaban Darío Español Solana, historiador medievalista, profesor y director de la empresa de gestión cultural «Medievalia»; Rubén Sáez Abad, doctor en Historia, experto en tecnología militar de la antigüedad y creador del parque de máquinas de asedio «Trebuchet Park» de Albarracín; Jesús Javier Jambrina Campos, fundador de la Asociación Cultural Fidelis Regi; Ferrán Marín Ramos, gestor de patrimonio cultural, escritor y editor, y Mabel Villagra, que presidía el Comité Científico. Entre los ponentes estaba Miguel Ferragut, Director del Museo de la Batalla del Ebro de Fayón (Zaragoza), que intervino hablando sobre «La recreación de la Batalla del Ebro de 1938 y el Museo de la Guerra Civil Española de Fayón».

De ámbito regional se publicó en 2018 el trabajo *Las recreaciones históricas en Aragón: análisis y diseño de un producto turístico al servicio del desarrollo local*, que fue elaborado por miembros del Grupo de Investigación GECU de la UEMC (Fernández Ramos *et alii* 2018) que se expuso en el «VI Foro Internacional de Turismo Maspalomas Costa Canaria».

Del Profesor Darío Español mencionamos algunas de sus obras, como «Los distintos modelos de recreación histórica: hacia la consolidación de una industria cultural en el siglo XXI» su contribución en las Actas del Curso de verano celebrado en Sos del Rey Católico (VV.AA. 2018: 11-26). En esta misma publicación se incluye el trabajo de Raquel Esteban Martín, Gerente de la Fundación Bodas de Isabel, «Los amantes de Teruel. Una recreación de éxito internacional» (VV.AA. 2018: 35-44), y el del Prof. de la Universidad de Zaragoza José Luis Corral, sobre «Origen del recreacionismo histórico y el rigor como esencia de su consolidación» (VV.AA. 2018: 27-34). Este mismo autor realizó en 2016 la introducción «El Recreacionismo Histórico» (Corral 2016). Por último, recordamos que 2018 se publicó «Las recreaciones históricas en Aragón. Un teatro en auge», de Jesús Ángel Arcega Morales, del Centro de Investigación de Semiótica Literaria, Teatral y Nuevas Tecnologías (SELITEN@T).

<https://youtu.be/OGJaPJucd1w>.

Félix J. Martínez Llorente, Universidad de Valladolid: *Los ceremoniales de proclamación e investidura regia en los reinos hispánicos*: <https://youtu.be/VnxWZjR3j5s>.

Javier Carnicer Domínguez, Jefe de Protocolo de las Cortes de Aragón: *El ritual en las Cortes aragonesas: comitivas y coronaciones*: <https://youtu.be/EHLSL8SMJgA>.

Ana de Francisco Heredero, Doctoranda Historia Antigua UCM y miembro del comité científico de la A. C. C. *Tierraquemada: Guerra y ritual en el mundo celtibérico*: <https://youtu.be/b2TvvbNVodl>.

2.2. CATALUÑA

Uno de los historiadores que ha centrado su ámbito de investigación en la temática recreacionista es Antonio Rojas Rabaneda, de la Universidad de Girona, y Responsable de la Unidad de Proyectos y Comunicación del Instituto Catalán de Investigación en Patrimonio Cultural. En Cataluña se ha producido también un constante crecimiento de eventos de recreación histórica, destacando *Tarraco Viva*, *Besalú Medieval*, la *Fira Modernista de Terrassa* o el *Mercado Medieval de Vic* (Rojas Rabaneda 2019)⁸.

Entre otros especialistas en Cataluña la labor de difusión que realiza el Director de Tarraco Viva, Magí Seritjol –con la colaboración de su hermano Enric–, al frente de festival de divulgación histórica más prestigioso de España. También se difunden gracias a las publicaciones de prestigiosos profesores de la Universitat Autònoma de Barcelona (Jordi Cortadella 2011). Algunos ofrecen información acerca de diversos modelos de recreación virtual de la protohistoria peninsular y de la guerra en el mundo antiguo y en el patrimonio histórico-arqueológico en tiempos de guerra (Gloria Munilla Cabrillana y Gracia Alonso 2000). Los profesores Francesc Gonzàlez Reverté y Soledad Morales Pérez, de la Universitat Oberta de Catalunya, han trabajado sobre el impacto cultural y social de los eventos celebrados en destinos turísticos, en los que se hace referencia a las recreaciones (2017).

2.3. CASTILLA Y LEÓN

El Prof. de la Universidad de Valladolid José Luis Alonso Ponga, especialista en la ciencia etnográfica y en el folklore, ha dirigido varios TFG con aproximaciones a la temática de la fiesta histórica, como han sido los de sus alumnas María Cabezas Barrios, «Fiestas de Moros y Cristianos», que versa sobre la apropiación cultural y la distorsión de otras culturas en las recreaciones históricas, y el de Iris Ruano Fernández, en el curso 2018–2019, titulado «Recreaciones históricas: La fiesta histórica del Passo Honroso». Él ya ha plasmado su propia percepción del papel que están ocupando actualmente las fiestas históricas (Alonso Ponga 2016), que considera neofiestas que adolecen de ciertas carencias como el rigor histórico y falta de definición histórico-ideológica.

Por su parte, la alumna de doctorado de la UVA María Ángeles Acebes Palenzuela, además de organizar varias recreaciones históricas, como «La Boda del Empecinado»

8 Este trabajo forma parte de un número monográfico sobre recreaciones y que incorpora algunos artículos muy interesantes desde diferentes visiones pensados por Darío Español, Paula Jardón, Clara Isabel Pérez, M^{ra}. del Mar Felices y Julia Hernández, Rubén Sáez Abad, Yeyo Balbás, Jesús G. Franco, Antonio Hernández, Jesús J. Jambrina, y Gloria Solé.

en Castrillo de Duero, aborda la investigación de este tema en varios de los artículos en los que aún está trabajando: «Comunidad y Patrimonio en Castilla y León: fórmulas y formas de vivir el patrimonio material e inmaterial», y «Las recreaciones históricas como estrategia de turismo cultural y cohesión social. Un estudio de caso en España», en colaboración con S. Ríos Elorza, de próxima publicación.

Por su parte, el GECU (Grupo de Investigación en Gestión Cultural) de la Universidad Europea Miguel de Cervantes (UEMC) lleva casi una década organizado jornadas, e impulsando debates y reuniones temáticas para reflexionar sobre las recreaciones históricas. La primera fue la Jornada de Turismo cultural y recreaciones históricas en la UEMC, en febrero de 2012, con el tema «Innovación en el Turismo Cultural: las recreaciones históricas», pues ya entonces era un fenómeno en expansión asociado al turismo cultural, y apenas se le prestaba atención en el espacio universitario. Le siguió el I Encuentro en Simancas, en abril de 2013, una convocatoria dirigida exclusivamente a profesionales y organizadores de recreaciones históricas; y después se preparó el II Encuentro de Organizadores y Profesionales de Recreaciones Históricas, celebrado en el Castillo de la Mota de Medina en noviembre de 2014, para profundizar en el conocimiento de la indumentaria en la Historia, desde la Edad Media hasta el Renacimiento. Esta modalidad de jornada acabó asentándose de forma estable en Medina del Campo, con periodicidad bianual, por lo que en abril de 2016 siguió una nueva edición sobre «La seguridad en la organización de las fiestas y recreaciones históricas», cuyas Actas fueron editadas (Belloso 2017b), y la IV Jornada en noviembre de 2018 se dedicó a la «Financiación e impacto económico de las fiestas y recreaciones históricas».

El GECU ha elaborado también los estudios de impacto económico que le han encargado la Fundación Bodas de Isabel y la Semana Renacentista de Medina del Campo, así como un informe sobre las recreaciones en Aragón encargado por el Gobierno de Aragón, en el que participaron M^a. Yolanda Fernández Ramos, M^a. Pilar Cabezas Pascual, Luis Ángel Díaz Martín; Ana Isabel Macón Gutiérrez; Sheila Olivares Allende y C. Belloso Martín.

En la Universidad de Burgos se han publicado distintos trabajos sobre esta temática. El más reciente es el de Nuria Belloso Martín (2020) sobre recreaciones, turismo y despoblación, mientras que Cristina Borreguero Beltrán se ha ocupado en diversas ocasiones del Turismo bélico, como fue la organización el 28 de octubre de 2015 de la Jornada «El Turismo bélico en Castilla y León», celebrada en la UBU.

Nos hemos referido anteriormente a los trabajos en Soria sobre recreación histórica y didáctica de la historia de Ana Francisco Heredero, quien colabora la Asociación C.C. Tierraquemada y con el Museo Numantino, al igual que la Prof^a. Miriam Molina Varona,

que presentó la ponencia «Numancia. Turismo, divulgación y sostenibilidad» en el Congreso Internacional Arqueología PATTERN, en la 1ª Feria de divulgación del Patrimonio Arqueológico en Córdoba.

2.4. EXTREMADURA

En la Facultad de Empresa, Finanzas y Turismo de la Universidad de Extremadura se ha formado un Grupo de Investigación formado por J. A. Folgado, J. M. Hernández y A. M^a. Campón, que trabaja especialmente los aspectos económicos, turísticos y el marketing, con su correspondiente producción bibliográfica en los puntos de conexión que han encontrado con las recreaciones históricas, como ha sido «Eventos turísticos basados en ambientaciones y recreaciones históricas. Un análisis en Extremadura» (2016). El objetivo de este trabajo se basa en el estudio de ambientaciones y recreaciones históricas que se celebran en la región extremeña, reconocida por su alto valor histórico y cultural, con el fin de analizar la potencialidad turística de estos eventos. Estas implicaciones económicas se pueden encontrar en otros de sus trabajos, como «Turismo Rural en Extremadura, un estudio del perfil de su demanda» (2012).

2.5. CANTABRIA, GALICIA, MADRID Y VALENCIA

El investigador Ricardo Cagigal compagina las reconstrucciones históricas, como forma de divulgación científica, que son auténticas clase de historia en las que el público puede «tocar» la historia, con edición de sus publicaciones centradas en la época romana, sobre los gladiadores y las máquinas de guerra antiguas, y la época visigoda⁹.

Desde el Seminario interdisciplinar para el estudio de la Literatura áurea española (SIELAE) de la Facultad de Filología de la Universidade da Coruña, por iniciativa de la profesora Sagrario López Poza, con el ánimo de fomentar el estudio de la literatura española de los Siglos de Oro desde perspectivas multidisciplinares y para difundir los trabajos de investigación de los equipos que lo integran, se ha planteado aproximar algunas de sus líneas de investigación hacia las fiestas y recreaciones históricas.

Fermín de los Reyes, Prof. de Literatura en la U. Complutense, ha elaborado diversas publicaciones sobre «El sinodal de Aguilafuente», el primer libro impreso que se conserva en España y en español, del año 1472, como explica la representación que se celebra cada año en la localidad segoviana de Aguilafuente. También es destacable el análisis realizado por los investigadores Jesús Rodríguez-Hernández (Universidad Complutense)

9 Cfr. <https://reconstruccionhistorica.com/>.

y David González Álvarez (CSIC) sobre el *Luna Celta* en Solosancho (provincia de Ávila) como caso de estudio para considerar la acogida pública de la Edad del Hierro en esta región¹⁰.

La vertiente económica de estas celebraciones también ha sido objeto de estudio, como el análisis del impacto económico de eventos en la Comunidad valenciana realizado en 2006 por José Francisco Perles Ribes.

3. EL DEBATE SE TRASLADA A INTERNET: RECREACIÓN HISTÓRICA E INFORMACIÓN DIGITAL

Sería necesario incluir un artículo completo dedicado a analizar las muchas Webs creadas mantenidos por las propias recreaciones locales o por sus asociaciones¹¹, así como los blogs que están activos centrados en la temática de eventos históricos, nutridos por los grupos y asociaciones recreacionistas. Cada época histórica ocuparía un largo listado, y por citar solo algunos ejemplos, podemos consultar el de «Cohors I Gallica»¹²; los «Caballeros de Ulver»¹³; «Torre del Homenaje»¹⁴; el «Grupo de Recreación Histórica del Tercio Compañía de Cristóbal de Mondragón y de Mercado», de Medina del Campo¹⁵ o para la época napoleónica «Los hombres de Merino»¹⁶, «Tiradores de Castilla»¹⁷. Men-

10 Cfr. <https://www.tandfonline.com/eprint/CAA6V52I5AUJMHNZMADZ/full?target=10.1080/13527258.2020.1771749>.

11 AEFRH: <https://www.fiestashistoricas.es/>; ANE <https://www.asocne.com/>; Codex Belix: <https://www.codexbelix.es/>, etc.

12 <http://www.cohorsprimagallica.com/>.

13 <https://www.facebook.com/caballerosdeulver/>.

14 <http://achlatorre.blogspot.com/>.

15 <https://terciocristobaldemondragon.wordpress.com/>.

16 <http://curamerino.blogspot.com/>.

17 <https://tiradoresdecastilla.wordpress.com/>.

ción aparte requieren las Webs y los blogs de expertos en esta materia¹⁸. Su consulta mostraría cómo algunos de ellos se han convertido en referentes de información de estas actividades de divulgación histórica, con interesantes repositorios de artículos y documentos históricos. Un contenido diferente es el que ofrecen las empresas mixtas¹⁹ o profesionales de organización de eventos históricos, que son una buena herramienta para conocer los cientos de eventos que anualmente se organizan en España, como Legends, La Fragua de Vulcano, Benevivere temáticos. Incluso las Webs que mantienen tiendas especializadas en la venta física u on line de productos específicos para vestirse de época, con todo el utillaje y armamento requerido, son una rica fuente de información para conocer la implantación, dinámica y tendencias del sector de la recreación histórica²⁰. Sin embargo, el elevado número de Webs y blogs que existen actualmente en Internet sobre el tema de la recreación histórica nos obliga a reservar una descripción más exhaustiva para otra ocasión.

4. CONCLUSIONES

Cada vez es mayor el interés científico que está despertando la gran proliferación de fiestas recreaciones históricas. Durante años los especialistas universitarios han mirado con recelo este tipo eventos históricos, con el conseguimiento distanciamiento. El dudoso rigor histórico de algunas de ellas, y sus implicaciones de identidades colectivas asociadas a la exaltación de determinadas épocas, personajes épicos o interpretaciones cuestionables, motivaron una aptitud crítica desde el ámbito académico. Sin embargo, la aparición de un tipo de recreaciones históricas preocupadas por el rigor histórico, con planteamientos didácticos, y bien fundamentadas históricamente en su diseño conceptual, han provocado un creciente interés de grupos de investigadores universitarios por analizar e investigar este fenómeno turístico y cultural. Sigue avanzando la reflexión sobre las aportaciones que desde la universidad se pueden realizar para mejorar la calidad de estos eventos, y cómo podrían convertirse en un recurso didáctico idóneo para divulgar la Historia y hacer llegar al gran público los avances que se van produciendo en

18 Uno de los blogs con mayor número de colaboradores es: <https://divulgadoresdelahistoria.wordpress.com/>; Ricardo Gagigal: <https://reconstruccionhistorica.com/>; Mabel Villagra, historiadora, documentalista y arabista, además de asesora de rodajes televisivos y cinematográficos: <https://historiayarabismo.wixsite.com/recreahistoria>; Miguel Ángel Martín Mas para la época napoleónica: <http://www.sitiohistoricolosarapiles.com/sitio.php> y <http://miguelangelmartinmas.blogspot.com/>, por citar solo algunos de los más representativos.

19 Véase, Imperial Service: <https://www.facebook.com/Imperial-service-174733286009790/>.

20 Cfr. La Casa del Recreador, con sede en Sevilla: <https://lacasadelrecreador.com/es/>.

la investigación científica. Con ello, se abre un interesante panorama de transferencia del conocimiento de la universidad a la sociedad, tan demandada actualmente, a través de la labor de asesoramiento que pueden realizar los profesores e investigadores universitarios expertos en determinadas épocas y áreas del conocimiento a los diferentes eventos históricos que se organizan en muchas localidades españolas, lo que redundará en una mayor calidad y rigor histórico.

Las posibilidades de investigación que ofrece este campo son múltiples, en sus diferentes vertientes histórica, turística, cultural (industrias culturales), económica (impacto que generan), sociológica, antropológica, etnográfica, filosófica, artística y patrimonial, didáctica, estadística, publicitaria, medioambiental, o para las artes escénicas y la música. A día de hoy, todavía existe muy poca producción científica sobre estos temas, lo que le convierte en un campo que demanda más investigación para conocer mejor sus raíces, significados, implicaciones y las repercusiones que está teniendo este fenómeno creciente de las fiestas y recreaciones históricas en España y en otros países, y que ayudarían a mejorar la calidad de este producto turístico y cultural.

El estudio de las recreaciones históricas en su conjunto solo será posible si se aborda por grupos de investigadores multidisciplinares, de muy diversas áreas y ciencias, complementando cada uno su parcela especializada de conocimiento y compartiendo la información, para poder extraer una visión de conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

- AGNEW, V. y J. Lamb (eds.) (2004): «Crítica». *Número especial de Recreación histórica*, 46 (3).
- AGNEW, V. (2007): «Repensar la historia». *Número especial de Recreación histórica*, 11 (3).
- ALONSO PONGA, J. L. (2016): «Fiesta y patrimonio en Castilla y León: consideraciones para tiempos nuevos», en *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León. Propuestas para un atlas etnográfico*. L. Díaz Viana y D. J. Vicente Blanco (eds.), Madrid, CSIC, pp. 235-248.
- ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE FIESTAS Y RECREACIONES HISTÓRICAS (2015): *La historia viva*, nº 1. Ed. AEFRH.
- ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE FIESTAS Y RECREACIONES HISTÓRICAS (2017): *La historia viva*, nº 2. Ed. AEFRH.
- ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE FIESTAS Y RECREACIONES HISTÓRICAS (2019): *La historia viva*, nº 3. Ed. AEFRH.
- REYES GÓMEZ, F. de los (ed.) (2017): *El Sinodal de Aguilafuente y la primera imprenta española*, Ed. Ayuntamiento de Aguilafuente, Aguilafuente (Segovia).
- BARCO DÍAZ, M. (2010): «La recreación histórica como medio para la divulgación de la historia», en F.

- Iñesta Mena (ed.) (2009): *La Divulgación y otros estudios sobre Extremadura*. Llerena, Sociedad Extremeña de Historia.
- BELLOSO MARTÍN, C. (2015): *Revivir la Historia. Recreaciones y fiestas históricas*. Ed. Diputación provincial de Valladolid.
- BELLOSO MARTÍN, C. (2017a): *Estudio del impacto socio-económico de las Bodas de Isabel*, Teruel, (edición XXI). Autores: C. Beloso Martín, M^a. Y. Fernández Ramos, P. Cabezas Pascual y A. I. Macón Gutiérrez. Grupo de Investigación en Gestión Cultural. Universidad Europea Miguel de Cervantes (UEMC). Inédito.
- BELLOSO MARTÍN, C. (2017b) (coord.): «La recreación histórica y la seguridad», en *La seguridad en las fiestas y recreaciones históricas*. Ed. Servicio de Publicaciones de la UEMC, pp. 15-55.
- BELLOSO MARTÍN, C. (2019): «Dos décadas de nuestra historia. La consolidación de la AEFRH (2000-2019)». *La historia viva*, nº3, Ed. AEFRH, pp. 86-89.
- BELLOSO MARTÍN, N. (2019): «El modelo de Destinos Turísticos Rurales Inteligentes a través de las fiestas recreaciones históricas: una propuesta para paliar la despoblación del territorio rural», en F. García-Moreno Rodríguez (coord.), *La despoblación del mundo rural: algunas propuestas (prácticas y realistas) desde los ámbitos jurídico, económico y social para tratar de paliar o revertir tan denostado fenómeno*, Navarra, Thomson Reuters Aranzadi, pp. 209-238.
- CABRERA, J. (2013): «Las recreaciones históricas y sus fundamentos (Qué es, Quiénes somos, Cómo crearlas)». *ASRI: Arte y Sociedad. Revista de investigación*, 3.
- CORRAL, J. L. (2016): *Guía de recreacionismo Histórico Turístico en la provincia de Zaragoza*. Ed. Diputación provincial de Zaragoza.
- CORTADELLA, J. (2011): «Los grupos de recreación histórica (*historical re-enactment*)», en *La guerra en la Antigüedad desde el presente*, J. Vidal y B. Antela (eds.). Zaragoza. Libros Pórtico, pp. 91-139.
- COZAR LLISTÓ, G. (2013): «La recreación histórica en España: definición, caracterización y perspectivas de aplicación». *Glyphos: revista de arqueología*, 2, pp. 6- 28.
- DI CLEMENTE, E., CAMPÓN CERRO, A. M.^a. HERNÁNDEZ MOGOLLÓN, J. M. y J. A. FOLGADO FERNÁNDEZ (2012): «Turismo rural en Extremadura: un estudio del perfil de su demanda», en *Turismo y sostenibilidad: V Jornadas de Investigación en Turismo. Sevilla, 17 y 18 de mayo de 2012*, J. L. Jiménez-Caballero et alii (coords.). Sevilla: Facultad de Turismo y Finanzas, pp. 719-740.
- FERNÁNDEZ RAMOS, M^a. Y., CABEZAS PASCUAL, P., BELLOSO MARTÍN, C. y L. A. DIEZ MARTÍN (2018): «Las recreaciones históricas en Aragón: análisis y diseño de un producto turístico al servicio del desarrollo local», en *Destinos Turísticos Inteligentes. V Foro Internacional de Turismo*, J. M. Benítez del Rosario et alii (coords.), Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, p. 247.
- FOLGADO FERNÁNDEZ, J. A., HERNÁNDEZ MOGOLLÓN, J. M. y A. M.^a CAMPÓN CERRO, (2016) «Eventos turísticos basados en ambientaciones y recreaciones históricas. Un análisis en Extremadura», en *International Journal of Scientific Management Tourism*, vol. 2, N^o 3, pp. 81-97.
- GONZÁLEZ REVERTÉ, F., MORALES PÉREZ, S. (2017): «El impacto cultural y social de los eventos celebrados en

- destinos turísticos. La percepción desde el punto de vista de los organizadores», en *Cuadernos de Turismo*, nº 40; pp. 339-362.
- MUNILLA CABRILLANA, G. y F. GRACIA ALONSO (2000): «Reconstrucción histórica y difusión cultural». *Revista de Arqueología*, nº 235, pp. 8-17.
- PERLES RIBES, J. F. (2006): «Análisis del impacto económico de eventos: Una aplicación a fiestas de proyección turística», en *Cuadernos de Turismo*, nº 17, Ayuntamiento de Calpe (Alicante), pp. 147-166. Disponible en: <https://revistas.um.es/turismo/article/view/18011>.
- RODRÍGUEZ-HERNÁNDEZ, J. y D. GONZÁLEZ-ÁLVAREZ, (2020): «Recreación histórica del *Luna Celta*, centro de España: ¡Edad del Hierro viva!», en *Revista Internacional de Estudios del Patrimonio*. DOI: 10.1080 / 13527258.2020.1771749.
- ROJAS RABANEDA, A. (2010): «Los usos del patrimonio cultural en Cataluña: la recreación de la historia como forma de conservación, exposición y desarrollo local», en *Actas de la 2ª Conferencia Internacional sobre Patrimonio y Desarrollo Sostenible. 22-26 de junio de 2010*, R. Amoêda, S. Lira y C. Pinheiro (eds.), Évora, Instituto Green Lines para el desarrollo sostenible, pp. 1151-1158.
- ROJAS RABANEDA, A. (2011): «Herramientas y estrategias de difusión del patrimonio histórico: los eventos de recreación histórica en Cataluña». *e-rph, Revista Electrónica de Patrimonio Histórico*, 9, pp. 89-110.
- ROJAS RABANEDA, A. (2018): «Recreación e historia viva de los hechos como herramienta para proyectos comunitarios: El papel de los museos», en *Heritage 2018. Actas de la VI Conferencia Internacional sobre Patrimonio y Desarrollo Sostenible*, R. Almoêda et alii (eds.), Granada, Universidad de Granada, pp. 929-934.
- ROJAS RABANEDA, A. (2019): «La recreación histórica en Cataluña como recurso de la socialización del conocimiento». *Her&Mus. Heritage and Museography*, 20, pp. 123-147. Disponible en: <https://repositori.udl.cat/handle/10459.1/69267>.
- W.AA. (2018): *El recreacionismo histórico, el patrimonio y la arqueología como motores del turismo en el territorio*. Sos del Rey Católico, Ed. Diputación Provincial de Zaragoza.
- W.AA. (2019): *Her&Mus. Heritage and Museography*, nº 20 «Recreación histórica, pasado y patrimonio». Ediciones Trea. Universitat de Lleida. Disponible en: https://repositori.udl.cat/bitstream/handle/10459.1/69267/hermus_a2019n20p123.pdf?sequence=1&isAllowed=y.



DÉCIMAS ESPINELAS CON RETRATO

A MI AMIGO JOSÉ LUIS ALONSO PONGA

Encomiable tu labor
de bucear en la Historia.
¡Qué fecunda esa memoria
de sutil historiador!
Siempre buscando el rigor
en todos tus documentos.
Los lectores más atentos
aplaudimos tus escritos,
profusamente descritos
con puntos, comas y acentos.

Diez versos —¡rediez!— sinceros,
lejos de toda milonga.
El amigo Alonso Ponga
es también de Los Oteros.
Sus documentos señeros
—siempre trufados de gloria—
son fruto de la memoria...
Experto en Filosofía,
«profe» de Antropología,
Etnografía e Historia.

Lorenzo Gorostiaga



JOSÉ LUIS ALONSO PONGA nació en Alcuetas-Villabraz (León) en 1951, es antropólogo, profesor Titular de Antropología de la Universidad de Valladolid y Director de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición desde los inicios de su andadura. Es autor de numerosos artículos y ha participado en obras colectivas como autor y coordinador distinguiéndose en tareas de divulgación. Ha trabajado por el reconocimiento y el estudio de las tradiciones, del patrimonio cultural y en la defensa del mundo rural. Algunas de sus obras más difundidas son: *Historia Antigua y Medieval de la Comarca de Los Oteros*, *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*, *Autos de Navidad en León y Castilla* (con J. Díaz), *Religiosidad Popular Navideña en Castilla y León: Manifestaciones de carácter dramático*, *La arquitectura Popular Leonesa*, *Los carros en la Agricultura de Castilla y León: Tecnología, Historia, Antropología, Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*, *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana* (coord.), *Teoría y praxis de la Museografía Etnográfica* (coord. con J. Díaz y C. Piñel), *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco* (coord. con P. Panero), *Edificar con barro, Vox Dei ac vox populi. Le campane di San Pietro in Vaticano*, *Autos de Reyes en León y Castilla* (con J. Díaz), varias obras colectivas sobre Semana Santa, campanas, etc. Actualmente está concluyendo el volumen *Semana Santa en Bercianos de Aliste, (UN) Patrimonio Cultural Inmaterial de Europa*.

Numerosos colegas y amigos le homenajean en este volumen hacia el final de su carrera académica reconociendo su labor. Los textos abordan muchos de los temas recurrentes del profesor, de sus intereses y de su enfoque interdisciplinar partiendo del trabajo de campo y de archivo. Sin embargo, más allá de cualquier cuestión epistemológica su recorrido vivifica las Ciencias Sociales con las Humanidades. Revalida la cultura popular y su relación con la cultura oficial para pensar la tradición.

