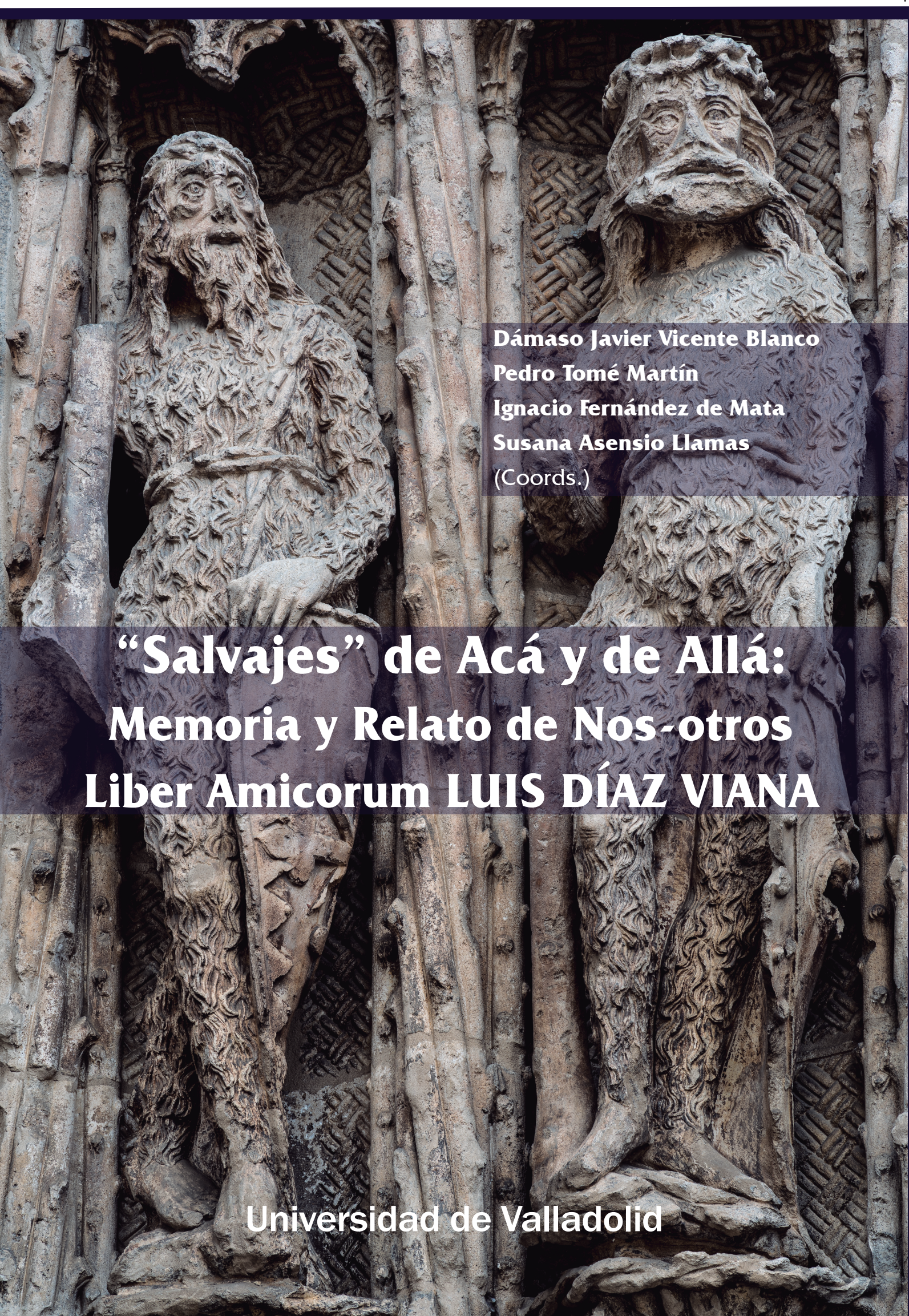


Dámaso Javier Vicente Blanco
Pedro Tomé Martín
Ignacio Fernández de Mata
Susana Asensio Llamas
(Coords.)

"Salvajes" de Acá y de Allá: Memoria y Relato de Nos-otros

Liber Amicorum LUIS DÍAZ VIANA

Universidad de Valladolid

“Salvajes” de Acá y de Allá:
Memoria y Relato de Nos–Otros
Liber Amicorum LUIS DÍAZ VIANA

"Salvajes" de acá y de allá : memoria y relato de Nos-Otros : liber amicorum Luis Díaz Viana / Dámaso Javier Vicente Blanco ... [et al.] (coords.)
Díaz Viana, Luis (1951-) Vicente Blanco, Dámaso Javier, (1964-), coord.
Ediciones Universidad de Valladolid, ed. 2022

567 p. ; 29 cm. Historia y sociedad; 234 (Universidad de Valladolid)

ISBN : 978-84-1320-192-4

1. Díaz Viana, Luis (1951-). 2. Antropología. 3. Etnología. 4. Discursos, ensayos, conferencias. I. Valladolid : Universidad de Valladolid. II. Serie

572.9

Dámaso Javier Vicente Blanco
Pedro Tomé Martín
Ignacio Fernández de Mata
Susana Asensio Llamas
(Coords.)

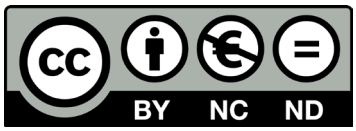
"Salvajes" de Acá y de Allá: Memoria y Relato de Nos–Otros *Liber Amicorum* LUIS DÍAZ VIANA

EDICIONES Universidad de Valladolid

Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny"
Miembro del World Council of Anthropological Associations WCAA

instituto de estudios europeos
Universidad de Valladolid
Centro de Excelencia Jean Monnet

Cátedra de Patrimonio Cultural Inmaterial Europeo
de la Universidad de Valladolid
Instituto de Estudios Europeos



Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada (CC BY-NC-ND)

Los Autores. Valladolid, 2022

EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Preimpresión: Ediciones Universidad de Valladolid

Motivo cubierta: Detalle de la fachada del Colegio de San Gregorio de Valladolid. Fotografía de Ricardo González

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN: 978-84-1320-192-4

Índice

PRÓLOGO DEL RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE VALLADOLID 11

PRÓLOGO DEL VICEPRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN DE ANTROPOLOGÍA DE CASTILLA Y LEÓN "MICHAEL KENNY" 13

Retrato de Luis Díaz: Pilar Marco Tello 15

INTRODUCCIÓN: Dámaso Javier Vicente Blanco, Pedro Tomé Martín, Ignacio Fernández de Mata, Susana Asensio Llamas 17

BREVE CURRÍCULUM VITAE DE LUIS DÍAZ VIANA 29

1. DE ACÁ

Estudios

1. **Jean–François Botrel** "Las lecturas de los iletrados" 35

2. **Stanley Brandes** "Un antropólogo norteamericano entre abulenses" 45

3. **José Luis Anta Félez** "Jaén, Andalucía y el Mediterráneo. Una relectura de una obra de Stanley Brandes" 51

4. **Israel J. Katz** "The Chronology of Kurt Schindler's Fieldwork in the Province of Soria, Spain (July 24th through Sept. 28th, 1930, and September 1932)" 63

5. **Matilde Olarte Martínez** "Estudio de los orígenes, desarrollo, redes de colaboración y algunas aportaciones derivadas del Proyecto de Estudio de Folklore Español recopilado para la Universidad de Columbia en la primera mitad del siglo XX". 77

España diversa

6. **Óscar Fernández Álvarez** "Imágenes de ruralidad y vida en el campo: Hacia la sostenibilidad social del medio rural en Castilla y León" 99

7. **Antonio Leonardo Platón** "Últimos juglares. Luisito de Pozáldez" 109

8. **María Jesús Ruiz** "Lo contrario al olvido: rituales transformados en el folklore infantil" 117

9. **Maria-Àngels Roque Alonso** "Moros y cristianos. Rituales de identidad" 127

10. **Carmen Morán Rodríguez** "En el bosque hay palabras / que no dejan de oírse / para quien sabe oír" (sobre bosques y lobos, con Luis Díaz Viana" 135

11. **Luisa Abad González** "Resquicios de dignidad: resistencias, voces y luchas cotidianas de campesinos e indígenas aislados voluntariamente –de acá y de allá" 147

2. DE ALLÁ

Literaturas y narrativas

12. **Edwin Seroussi** "Un *schlager* judeoespañol: 'Abridme galanica, que ya va a amanecer'" 165

13. **Alfonso Rubio** "Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano. La restauración de las conductas" 175

14. **Óscar Muñoz Morán** "Narrativas para el recuerdo" 189

15. **Norberto Pablo Cirio** "La baja estofa entre la baja estofa: la literatura de cordel afro–argentina a través de un estudio de caso: la Verbena chilena (1895) del payador Gabino Ezeiza" 197

16. **Mariana Masera "**Literatura oral en México – Palabras para cantar y contar: Las colecciones de canciones modernas en Vanegas Arroyo entre lo oral y lo escrito" 209

Rituales e identidades

17. **Enrique Cámara de Landa** "Ritual, salud y convivencia interreligiosa: expresiones sonoras y cinéticas de los miembros de las fraternidades marroquíes" 227

18. **Gerardo Fernández Juárez** "Del "otro" foráneo al salvaje interior. Salvajismos festivos de ida y vuelta en el Altiplano aymara de Bolivia" 239

19. **Juan Javier Rivera Andía** "¿20 años pensando el Perú? El valle de Chancay (1962–1982) como ejemplo de la reducción de la Etnografía a una 'sobrevivencia' de 'lo andino'" 251

20. **Andrés A. Fábregas Puig** "Republicanos antropólogos en México: una apreciación personal" 263

21. **Ángel Díaz de Rada** "El tiempo recobrado y las veladas formas de la discriminación en un entorno de relaciones étnicas en el Ártico Europeo" 273

3. DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Sobre historia

22. **Pascual Martínez Sopena** "Perspectivas sobre despoblaciones y repoblaciones en el Valle del Duero" 297

23. **Cristina Redondo Jarillo** "Poder concejil contra poder inquisitorial. El proceso criminal contra los alcaldes de Membrilla a fines del siglo XVI" 309

24. **Augustin Redondo** "Usos y abusos de la Historia y del folklore: el caso de doña María Pacheco" 323

25. **José Checa Beltrán** "Lo culto y lo popular en la poética española del siglo XVIII" 343

26. **José Manuel Pedrosa "**Las visiones de los molineros de Íscar (1845): milagrería, carlismo y conflicto social en la España liberal" 353

27. **Ricardo Martín de la Guardia** "Españoles en Europa: treinta años de presencia activa en las instituciones europeas" 361

28. **José Carlos Mainer** "Retrato del fascista sentimental: Gaspar Gómez de la Serna (1918–1974)" 375

29. **Susana Asensio Llamas** "El pasado es un hogar: Eduardo Martínez Torner en el Londres de la posguerra; La nostalgia de un exiliado por la musicología española" 385

Sobre identidad

30. **Ignacio Fernández de Mata** "*Ande o no ande*... Entre la identidad *copulada* y el orgullo *goliático*" 405

31. **Juan José Prat Ferrer** "Identidad y folklorística" 413

32. **Pedro Javier Cruz Sánchez** "Antropología de los paisajes sagrados. Miradas divergentes" 427

33. **Honorio Velasco Maíllo** "Tradición oral: De las colecciones a los procesos" 441

34. **Ascensión Barañano y Eduardo Iglesias Jiménez** "El mito desarrollista en el lenguaje conceptual de las políticas sobre patrimonio cultural inmaterial y su traducción por una nueva antropología civilizadora" 449

Diálogos

35. **Manuel Gutiérrez Estévez** "Etnografía y poesía. Siete apuntes para una conversación" 465

36. **Irene Merino Calle** "Los fetosines segovianos. ¿Bienes comunes y patrimonio cultural inmaterial de los grupos sociales o bienes de dominio público de la administración local?" 473

37. **Joaquín Esteban Ortega** "La raíz antropológica de lo sagrado en el arte contemporáneo" 491

38. **Pedro Tomé** "Una memoria etnoficcional. Entre antropología y literatura" 509
39. **Raquel Fuentes Sánchez** "¿Qué verdad cuentan las leyendas urbanas?" 525
40. **Dámaso Javier Vicente Blanco** "Salvajes de adentro y salvajes de afuera en el Derecho Internacional Privado" 535

4. CODA

41. **Luis Alberto De Cuenca** "Cuatro textos sobre mi amigo Luis Díaz Viana" 555
42. **Mª Àngels Roque Alonso** "Entrevista a Luis Díaz Viana. Antropología y Literatura" 559

Retrato de Luis Díaz: Pilar Marco Tello

PRÓLOGO DEL RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

La Universidad de Valladolid se honra en contribuir con esta publicación al homenaje al antropólogo y filólogo Luis Díaz Viana, quien se licenció y doctoró en esta casa de estudios y ha prestado sus servicios, en los últimos años, en el Instituto de Estudios Europeos de nuestra Universidad.

Su trayectoria y aportación científica quedan bien reflejadas en las páginas que siguen, haciéndole merecedor de múltiples reconocimientos. Por citar uno de ellos, mencionaré el Premio Castilla y León de Ciencias Sociales y Humanidades 2015.

Su contribución al desarrollo y la consolidación de la antropología como saber frente a las aproximaciones amateurs o pseudocientíficas, en la línea de la mejor antropología europea o norteamericana, con la que expresamente se vincula, o con la herencia de don Julio Caro Baroja, del que se puede considerar en su estela académica, hacen de él un investigador de gran relevancia en España y en Europa, por lo que nos sentimos honrados, como Universidad, de haber podido contribuir a su formación y de que nuestra institución se haya podido beneficiar de su presencia y su aportación científica en los últimos años.

Quiero manifestar mi felicitación a los coordinadores de esta magnífica obra, Dámaso Javier Vicente Blanco, Pedro Tomé Martín, Ignacio Fernández de Mata y Susana Asensio Llamas, así como a la Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny" y a Ediciones Universidad de Valladolid, responsables de su edición.

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 a la trayectoria de Luis Díaz Viana.

Antonio Largo Cabrerizo
Rector de la Universidad de Valladolid

PRÓLOGO DEL VICEPRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN DE ANTROPOLOGÍA DE CASTILLA Y LEÓN "MICHAEL KENNY"

Castilla y León como referente y referencia

Luis Díaz Viana, antropólogo, filólogo, intelectual, pensador, escritor, y en lo personal, referente, colega y amigo, se jubila. Justo es que los amigos le hagamos este rendido homenaje en forma de inusitado libro, como a él le gustará y como es él.

La obra de Luis Díaz ha estado vinculada con Castilla y León de una forma simbiótica. Desde que se constituyó la Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny" allá por los finales de los años 80, Luis Díaz siempre ha estado vinculado a ella, como miembro fundador y de una forma muy activa, primero desde la junta directiva o después haciéndose cargo de la presidencia de ésta. Más de media vida de la Asociación ha estado coordinada por Luis Díaz. Quienes conozcan la Asociación, entenderán de lo que hablo. Y con el apoyo denodado, por cierto, de Anthony Arnold en la secretaría. Por tanto, justo es también que "la Michael Kenny" colabore en este homenaje.

El trabajo de Luis Díaz en la Asociación ha tratado de ir más allá de los fines que como asociación se había propuesto. Así, son destacables sus iniciativas en el fomento del estudio antropológico y mejor conocimiento de Castilla y León, tanto en el plano nacional como internacional; el apoyo a investigaciones en y sobre este territorio, y por supuesto, en la difusión de éstas. La promoción de la catalogación e inventario de diversos patrimonios y materiales de interés antropológico sobre Castilla y León supuso la colaboración con diversas instituciones tanto autonómicas como nacionales o internacionales, y con otras asociaciones y organismos interesados en la promoción de la antropología social y cultural de esta Comunidad Autónoma. Es de destacar también el interés por traducir los textos clásicos de la antropología centrados en nuestro territorio, ejecutados unos con mayor grado de éxito que otros.

Muchos han sido los seminarios, cursos, presentaciones con los que ha dinamizado la asociación y en la que los antropólogos, tanto de dentro como de fuera de Castilla y León, hemos podido participar de una u otra forma.

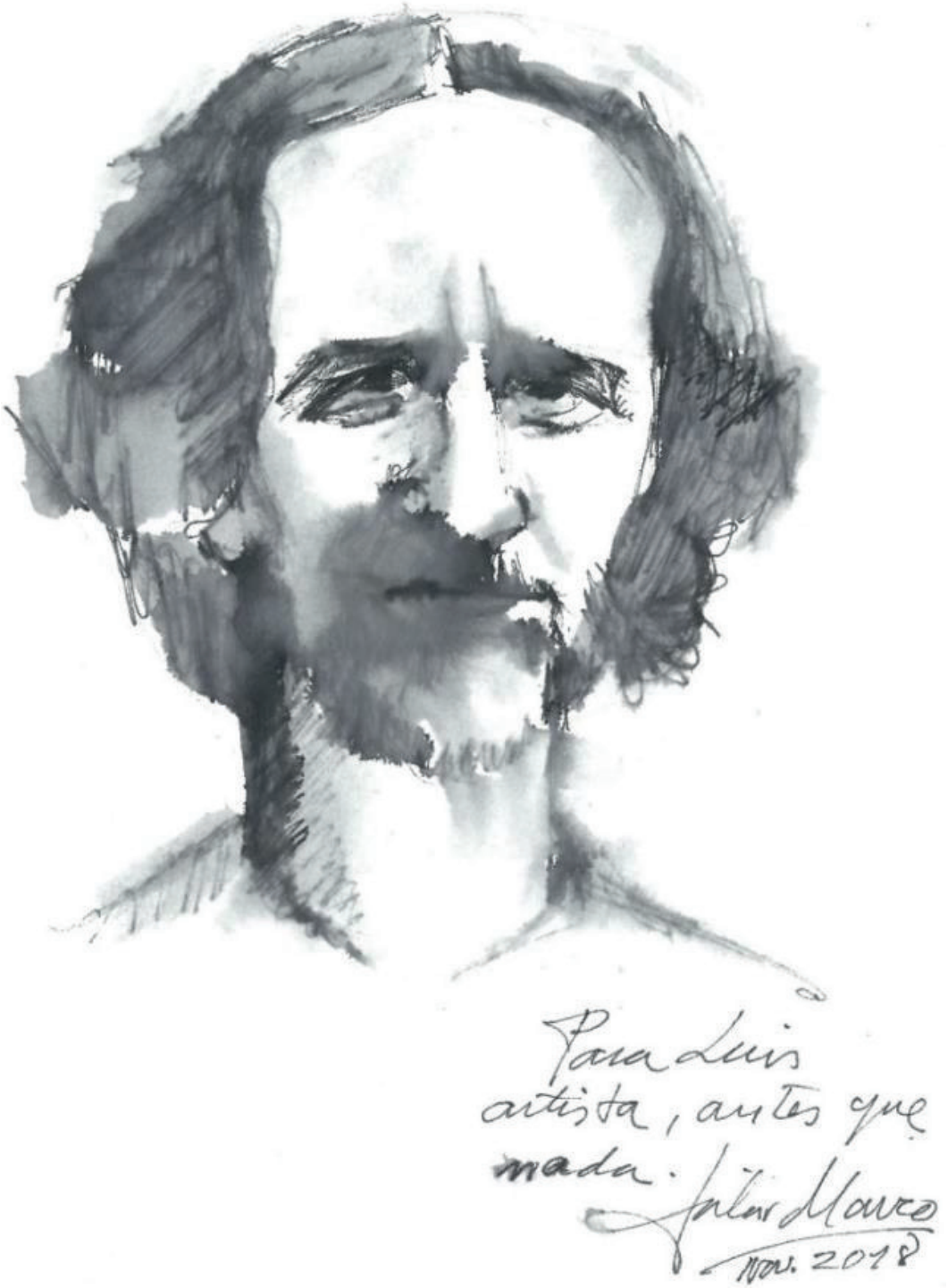
Como digo, han sido muchas las oportunidades de colaboración que hemos tenido y en las que ha propiciado la participación de los miembros de la asociación. Por mencionar sólo un par de casos, distanciados en el tiempo, pero bajo ese mismo criterio, sirva como ejemplo la mención de la publicación de la *La tradición como reclamo: antropología en Castilla y León* (2007) y la de *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León: propuestas para un atlas etnográfico* (2016). Pero quizá el más significativo fue *Lugares, tiempos, memorias: la Antropología Ibérica en el siglo XXI*, publicado a raíz del XII Congreso Internacional de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE, actual ASAEE), que organizó la asociación en la Universidad de León en el año 2011, bajo su coordinación.

Mención aparte, merece la colaboración en la obra *La discreción del antropólogo, la antropología entre León y Tabarca* (2021), publicado en homenaje al profesor y miembro fundador de la asociación, J. L. González Arpide.

Los trabajos etnográficos sobre Castilla y León tienen, sin duda, a Luis Díaz como referente. Todo su trabajo ha tenido repercusión en la difusión y conocimiento de los trabajos etnográficos sobre Castilla y León. En este sentido, no puedo dejar de hacer referencia a la faceta literaria de Luis Díaz, además de la investigadora. Son dos líneas que en muchas ocasiones se juntan, y que también le han permitido reflejar el entorno y atmosfera de Castilla y León, ya sea en la distancia, o más recientemente en un ambiente más cercano, reflejando siempre sus temas de interés y de análisis: el hombre, la memoria, el folklore, o la cultura popular en la globalidad, entre otros.

La obra de Luis Díaz en la difusión e interés por esta Comunidad Autónoma tuvo su reconocimiento con el Premio Castilla y León en Ciencias Sociales y Humanidades en el año 2015. Espero que este nuevo reconocimiento que se presenta en forma de homenaje le sirva para retomar el impulso y siga apoyando los trabajos de la Asociación y la colaboración con la antropología de Castilla y León. Por muchos años.

Óscar Fernández
Vicepresidente de la Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny".



Pilar Marco Tello[1]

[1] Pilar Marco Tello, nacida en Zaragoza en 1943, se licenció y doctoró en Bellas Artes en Madrid. A los 20 años logró la beca de pintura Francisco Padilla de la Diputación de Zaragoza y poco después es pensionada por la Dirección General de Bellas Artes en Segovia. Compaginó la creación artística con la docencia en la Facultad de Educación y Trabajo Social de la Universidad de Valladolid, donde llegó a dirigir el Departamento de Didáctica de la Expresión Musical, Plástica y Corporal. Realizó exposiciones individuales en diversas ciudades: sala Mariano Barbasán y sala Torrenueva (Zaragoza); sala Luis de Ajuria (Vitoria); galería Evelio Gayubo y sala del Teatro Calderón, ambas de Valladolid. Para Marco Tello la pintura era una constante "renovación" en la que hay motivos constantes como el agua, los árboles, la tierra o las ciudades.

INTRODUCCIÓN

Dámaso Javier Vicente Blanco
Pedro Tomé Martín
Ignacio Fernández de Mata
Susana Asensio Llamas

"Se continúa, así, el viciado enfoque de los intelectuales del XIX y, entre ellos, los folkloristas románticos, que creían descubrir en los campesinos una especie de "salvajes cercanos" a los que se podía estudiar con esquemas semejantes a los utilizados para analizar cualquier pueblo primitivo y a quienes, incluso, había que "redimir" de su atraso cultural"

Luis Díaz Viana, *Aproximación antropológica a Castilla y León* (1988)

I
Los "salvajes" y nosotros

El libro que el lector tiene en sus manos es, como reza su título, un "libro de amigos", un rendido homenaje a un intelectual y científico social que deja, en el momento de su jubilación laboral, con su obra y su influencia, un legado al que rendimos tributo, precisamente, recogien-do la secuela de su labor. Sin duda seguirá haciendo aportaciones académicas, pero, al final de su trayectoria profesional oficial, ya es posible llevar a cabo un testimonio de la relevancia de su contribución.

Quienes participamos en este reconocimiento tenemos la convicción y la seguridad de que su obra ha hecho una aportación muy relevante en el ámbito de las Ciencias Sociales y las Humanidades y que ha contribuido a avanzar el conocimiento de lo humano, en el sentido de que nos ha dado luz sobre quiénes somos y el sentido de nuestros actos. Como se comprobará, se trata de un libro plural en contenidos y miradas, un texto caleidoscópico, donde la variedad de perspectivas y materias permite tener una panorámica sobre los distintos campos y disciplinas que han bebido en sus fuentes y a los que ha llegado su influjo.

"Salvajes de acá y de allá" porque la mirada antropológica se construyó ante la extrañeza de lo "otro", de lo "salvaje" y no "civilizado", que siendo humano aparecía como ajeno y primitivo, como no evolucionado. Y es así que la mirada antropológica de Luis Díaz Viana nos muestra que en esos "otros" hay un "nosotros", pues no hay un solo modo de ser humanos, sobre la base de lo que nos une: las coordenadas de la cultura.

II
"El ser humano como conquista"

Cualquier persona que conozca la obra de Luis Díaz Viana, siquiera fragmentariamente, podría pensar, habida cuenta las muchas páginas escritas, que éste ha abordado una inusitada variedad temática. Y si tal no es incorrecto, como lo atestiguan la multiplicidad de títulos que su pluma acumula, lo cierto es que, en realidad, el foco de su atención lo constituyen unas pocas preguntas que se expresan a través de una diversidad de problemas. A su vez, tales preguntas tienen que ver básicamente con la posibilidad de determinar si hay algo específicamente humano y las formas en que lo contamos. Lo que le lleva a cuestionarse por aquello que nos diferencia de lo no humano o, dicho de otro modo, por la naturaleza de lo natural y, consecuentemente, también de lo cultural en todas sus formas. O de lo cultural en lo natural y de esto en aquello.

Esta sucesión de preguntas, este caminar heurístico por gran parte de los temas que la antropología social y cultural ha abordado desde sus orígenes, no tiene tanto que ver con una permanente duda como con la necesidad de encontrar en los pliegues interiores del matiz la clave para entender mejor aquello a lo que nos enfrentamos. Clave, por lo demás, que puede aparecer oculta en

unos versos sueltos aparentemente olvidados de un romance, una pintada hecha en una pared, un discurso de reivindicación del pueblo (de cualquier pue-blo), la humanización de los animales (o la animalización de los humanos), la persistencia de los fantasmas del pasado, el ataque del futuro, la controversia con la genética o la imposición de modelos tecnológicos o tecnocráticos, por apuntar algunos de los temas en que se ha fijado. En cualquiera de ellos puede encontrarse, dirá, la singularidad del *homo narrans,* esa misma que, a la vez que en cada narración nos permite rememorarnos, nos construye. Es decir, para Luís Díaz lo genuino de la humanidad es que nos relatamos historias los unos a los otros: la condición humana estriba en ser un relato en curso. En ese sentido, en cuanto proceso construido y en construcción, aquello que nos hace específicamente humanos no puede quedar limitado a una predisposición genética, sino que debe ligarse, inexorablemente, a un largo proceso de aprendizaje. En suma, a eso que llamamos "cultura".

Quimera es pensar que tal proceso está ya concluso, por mucho que, de cuando en vez, aparezcan profetas advirtiendo que está cerca (o ha llegado ya) el final de la historia, de la humanidad o un nuevo apocalipsis revestido con ropajes diferentes que disimulan al de siempre y del que esta vez no podremos salvarnos construyendo una nueva arca. Profetas de lo nuevo, dirá Luis Díaz, que no hacen más que rememorar, reconstruir viejas narraciones con formas distintas. Por eso, afirma, fuera de la cultura es imposible lo humano. O dicho en los términos de las preguntas precedentes, lo específica-mente humano, lo que nos hace diferentes, es que nos contamos historias. Así, el ser humano sería una conquista en la que concurren lo natural y lo cultural porque lo natural en el ser humano sería ser cultural (Díaz Viana, 2009). En ese sentido, no es que en un proceso histórico (o prehistórico) primero viniera el ser humano y luego el lenguaje –o el alma, o cualquiera de las nociones que se han utilizado como sustitutos– porque sin lenguaje no hay humanidad. Y este, como sugería Vygotsky (1995: 150), es primordial y primeramente social y cultural.

Ahora bien, precisamente porque tantas veces se confunde el proceso con su final o con alguna de las fases de desarrollo del mismo, resulta totalmente necesario atender simultáneamente a las narraciones del pasado y del presente. A las que sucedieron y se contaron y a las que desde la actualidad lo construyen y reconstruyen. Es aquí donde la obra de Luis Díaz adquiere un mayor vigor al mostrar cómo esos relatos no son generalidades o abstracciones para el gusto de los diletantes, sino muy concretos decursos que atañen a la vida cotidiana de los hombres y mujeres. Ello por mucho que se presenten como, por ejemplo, legendarias construcciones de una supuesta identidad asentada en estereotipos sobre los orígenes y carácter de una vieja Castilla que, bajo la doble influencia de la "gran" y la "pequeña" tradición, propicia diferentes niveles de identificación –desde lo local a lo nacional– en función de contextos, lugares y tiempos. Por ello, parte del empeño de Luis Díaz será deconstruir esos manidos estereotipos que son y han sido utilizados para construir identidades que, las más de las veces, resultan ajenas a los sentimientos de quienes se predican.

Nítido ejemplo de este proceder es el análisis del uso de una específica combinación de lo histórico y lo mítico para producir una determinada imagen de la Comunidad Autónoma de Castilla y León, algo que ha constituido una de las constantes preocupaciones de Díaz Viana durante más de cuarenta años. Así, apunta, mientras la apelación a un discurso "histórico" o historicista habría justificado la necesidad de volver a ser (o tener) lo que se fue (y se tuvo) en algún momento concreto del pasado, el recurso a lo mítico permitiría reivindicar la necesidad de volver a ser aquello que –supuestamente– siempre se fue como pueblo, aunque nunca hubiera llegado a tener traducción territorial clara. Es decir, una adecuada combinación de lo "culto" y lo "popular", particularmente durante la llamada transición, habría generado unos clichés que incluirían la inexistencia de una conciencia regional o la ausencia de identidad en un pueblo ignorante de sí mismo recluido en un "territorio cuestionado y cuestionable" (Díaz Viana, 2010). Pero, al deconstruirlos no sólo quedan a la luz las costuras de esas retóricas de la(s) identidad(es), sino que se pone de manifiesto cómo, en demasiadas ocasiones, la discusión sobre términos imprecisos como "cultura popular", tiene más relación con el concepto de "cultura" que con los diferentes significados que demos a las palabras "popular" o "pueblo".

Por tal motivo, refiere Luis Díaz, resulta particularmente necesario acometer el estudio del folklore y la cultura popular en la globalidad y sus continuidades y discontinuidades con lo que se suponía que era el objeto/sujeto de estudio tradicional. Pretensión, por lo demás, presente de una u otra forma a lo largo de toda su carrera: si a comienzos de los 80, tomando como texto y pretexto el romancero soriano, Luis Díaz lamentaba la ausencia de un "mapa orientativo de temas" de las diferentes provincias de Castilla y León (Díaz Viana, 1983:10), en la segunda década del siglo XXI era uno de los promotores de un "atlas etnográfico" que indaga en el patrimonio cultural inmaterial de la misma Comunidad Autónoma (Díaz Viana y Vicente Blanco, 2016) ; y si en la década de los 80, desde el análisis de las canciones que cantaban quienes sufrían en primera línea la guerra civil que siguió al fracasado golpe de estado de 1936 (Díaz Viana, 1985), veintipocos años después, esbozaba sus "Anotaciones para una antropología de la catástrofe" como parte de su reflexión sobre las relaciones entre *Narración y memoria (*Díaz Viana, 2008); del mismo modo, si, al borde de concluir el pasado siglo ponía su mirada sobre *Los guardianes de la tradición* (Díaz Viana, 1999), casi una década después era coautor de *La tradición como reclamo* (Díaz Viana y Tomé, 2007)*;* si esos guardianes tienen que ver con "la 'invención' de la cultura popular", *El regreso de los lobos*, muestra "la respuesta de las culturas populares a

la era de la globalización" (Díaz Viana, 2003a); si sus *Palabras para el pueblo* suponían a comienzos del siglo XXI una "aproximación general a la literatura de Cordel" (Díaz Viana, 2000), en 2017 analizaba en *Miedos de hoy* las leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad. Sirva esta minúscula cata en la obra de Luis Díaz para mostrar cómo a lo largo de su obra hay una constante mirada hacia las conti-nuidades y discontinuidades de las culturas populares, de sus usos y represen-taciones, de sus significados y alcances, de sus ajustes y transformaciones.

En todo caso, en este abordaje Luis Díaz no se ha dejado seducir por un falso equilibrio o por un positivismo que, a la postre, resulta poco neutral pues siempre cae del mismo lado. Más bien, con la compañía de autores como Gramsci o Dundes, por citar algunos de sus referentes, siempre ha buscado cómo los distintos grupos se han contado a sí mismos y a los demás. Así se observa claramente, por ejemplo, en *Canciones populares de la Guerra Civil,* reeditado en 1987 pero publicado por vez primera en 1985 –quince años antes de la eclosión de los estudios sobre la memoria en España–, cuya idea central es que es necesario transmitir la historia contada por el pueblo que la vivió[2]. Por ello, aunque reconstruye una "historia de todos", incluyendo canciones de unos y de otros, abandona cualquier pretensión de acercamiento "objetivo" a los sentimientos que las canciones expresan. Una impugnación, de paso sea dicho, de esas teorías sobre las culturas que históricamente han rechazado incluir lo pasional. A su vez, esta inserción de las canciones en la reflexión antropológica sobre una oralidad literaria, permite a Luis Díaz mostrar el despropósito que supone identificar el folklore con lo rural–primitivo. Lo folklórico, avanzará ya en esta obra, es un heterogéneo conjunto de códigos expresivos muy dinámicos que son usados por un determinado grupo humano. Pero, además, el análisis de estos cantos le llevará a matizar también la definición de lo "popular" que va a entender como un conjunto multiforme de procesos de creación literaria que tienen en su centro una *performance* que refleja distintos modos de representarse la vida social. Por tal razón, aunque unas mismas palabras puedan ser repetidas, sus significados se alteran en función de la transformación que el contexto del lector–oyente. Escuchar (o interpretar) hoy una canción de la guerra civil, no importa en qué contexto se haga, transforma el significado de las palabras entonadas u oídas que ya no es el mismo que tenían hace 80 años (ni tampoco 40), por mucho que sean las mismas que se oyeron y cantaron. De hecho, la interpretación actual de esos cantos sigue favoreciendo identidades diversas, en muy buena medida, porque cantar unas u otras es cantar una vida u otra.

De ahí la necesidad de vincular la memoria a la forma de narrarla. Como hizo expresamente Luis Díaz (2008) en *Narración y memoria. Anotaciones para una antropo-logía de la catástrofe.* Iniciada con una frase lapidaria – "somos memoria o no somos nada"–, la obra pronto va acotando el alcance de la expresión al asumir la marcusiana idea de que la liberación del pasado no termina con la reconciliación con el presente. Pero, a la vez, señala en la Introducción, "olvidar sería aún peor, porque supone un intento imposible". Con estos mimbres, Díaz Viana opta por mostrar algunos de los múltiples caminos que nos llevan a narrarnos, cabe decir recordarnos ya que, en coherencia con lo dicho más arriba al contar qué recordamos, somos. En ese sentido, la memoria, más que recuerdo o imagen del pasado, sería un constitutivo de nuestro ser en cuanto humanos: "hombre es cultura y la cultura es memoria más que recuerdo" (Díaz Viana, 2005:189). De ahí la necesidad, dice, de detectar las "imposturas" que se esconden bajo la forma en que se presentan ciertas tradiciones o un cierto folklorismo que quiere elidir lo surgido de las "culturas populares".

En este ámbito la antropología encuentra fácil acomodo pues es capaz de descifrar la experiencia que la memoria ha cifrado previamente solamente para quienes forman parte de la colectividad acudiendo a vías diferentes. Por ejemplo, a la etnolieratura, a la que ha dedicado muchas páginas. Tomada como un método que permite incorporar al discurso antropológico las literaturas populares que los "guardianes" y codificadores de lo literario han rechazado por su carácter minúsculo, la etnoliteratura sería para Luis Díaz la antropología del arte verbal que englobaría lo oral y lo escrito, lo culto y lo folklórico (Tomé, 2011:275). Un arte que permite buscar el placer mediante la palabra para indagar –ahí aparece la conexión entre literatura y antropología– en qué es lo específicamente humano. Es decir, gracias a la etno-literatura, sugiere Díaz Viana, la antropología podría decodificar los relatos superando la falsa dicotomía entre antropología y Etnografía, liberando a la primera de su tarea de "notario de pérdidas" para reclamar para la primera aquella tarea de acometer un proyecto humanizador que sería factible merced al conocimiento de lo humano en sus particularidades y, a la vez, en su universalidad. En suma, Luis Díaz reivindica una disciplina que pueda comprender las condiciones de inteligibilidad de cualquier enunciado y que muestre cómo se piensa lo impensado de los textos orales o escritos. Algo que permitiría, a la vez, descubrir cómo se articulan verdad y poder y, por tanto, dejar de lado la cómoda posición del impávido observador. Con este marco, Luis Díaz analizó lo acontecido en España en los días siguientes a los atentados del aciago 11–M mostrando cómo las culturas populares se enfrentaron a un poder político que perseguía el silencio, el olvido y la aquiescencia desde la tergiversación asentada en la falsedad. Frente a quienes interesadamente presentaron las

[2] En una nueva edición, (Díaz Viana, 2007a) el título de la obra pasó de *Canciones populares de la Guerra Civil* a *Cancionero popular de la Guerra Civil española* para anunciar continuidad con la primera y, simultáneamente, la incorporación de novedades.

reacciones de la gente como producto de conjuras, "negar la existencia de lo popular –señalaba Luis Díaz– es como negar que la gente puede expresarse más allá de la manipulación que los medios ejercen sobre las masas" (Díaz Viana, 2008: 157) La consecuencia directa de esta percepción es que, apunta, la antropología debe renunciar a la mera observación para pasar a interpelar a los poderosos por todo aquello que "sobra" a la globalización. Un cuestionamiento que pasa por descubrir cómo las culturas populares se resisten a convertirse, por múltiples vías, en objetos de exposición exhibidas en museos de identidades que son promovidos de acuerdo con las leyes de mercado.

Al diseccionar el folklore actual, Díaz Viana acomete la tarea de realizar un catálogo de las múltiples formas en que las culturas populares del siglo XXI se muestran: memes, fantasmas, dedicatorias, ovnis, leyendas urbanas y digitales, cadenas de correos electrónicos, etc. Si bien tal propósito resulta inviable si se pretende completar la inmensa variedad de un inventario que está en continua reformulación, su indagación esclarece las mil y una formas que, en definitiva, utilizan ahora las culturas populares para resistir a la necrosis a que las hegemónicas las quieren conducir aplicándoles un valor económico que las sitúe en la almoneda de las identidades culturales. Unas identidades que, así vistas, ironizaba en *La tradición como reclamo*, parecen diseñarse como productos de mercado que invitan al turista a un genuino "colesterol de etnicidades" (Díaz Viana, 2007b: 28) En este marco, la "guía turística de los exotismos" parece ser bitácora de aquello que se quiere hacer desaparecer subastando "en el supermercado global de la cultura lo ya marcado como funcionalmente desechable". Ahora bien, dirá en esa misma obra, puesto que "lo humano, que no lo típico, es nuestro asunto", "la pregunta no es cómo llamar a lo que sobra, sino ¿por qué tiene que sobrar?" (Díaz Viana, 2007b: 28)

Luis Díaz ya se había enfrentado pocos años antes a esta misma cuestión en "La aldea fantasma: Problemas en el estudio del folklore y la cultura popular contem-poráneos" (2003b) y, sobre todo, en *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (Díaz Viana 2003a) donde prestó atención a esos "pueblos virtuales" que, no obstante, se encuentra llenos de tradiciones. Su punto de partida para abordar esta cuestión fue la dificultad para diferenciar la fe en las tradiciones particularizadas de la que hay en la modernidad globalizada. Para solventar este conflicto puso el foco en la continuidad entre las añejas formas de folklore y el *netlore* (folklore desarrollado a través de internet y las nuevas tecnologías) desde una doble convicción: por una parte, "las estrategias de dominio y de contestación se mantienen y reproducen, hoy, en plena era de la globalización, de manera asombrosamente semejante a como pudieran hacerlo en tiempos pasados" (Díaz Viana, 2003a: 65); por otra, la globalización no ha logrado una homogeneización cultural porque, entre otros factores, existen "un sinfín de reacciones en clave folk" (Díaz Viana, 2003a: 130) a la imposición de un estilo de vida definido por la ausencia de elección. Esto supone que, desde su punto de vista, las culturas populares son parte inherente a cualquier proceso de transformación cultural y, a su vez, son el problema que esta tiene que solventar.

En esta obra, Díaz Viana planteó un análisis del folklore que, prescindiendo de cualquier atisbo de pintoresquismo, considera, al gramsciano modo, como insurrecta concepción del mundo y de la vida. Así pues, en lugar de mirar a "la cultura de la morcilla, la filosofía del botijo, la estética del refajo, la musicalidad de los cencerros y de los tintineos de la botella de anís" (Díaz Viana, 2003a: 83), su examen se centrará en un conjunto de expresiones que permiten redescubrir tensiones más que virtuales entre lo "natural" y lo "cultural": danzas callejeras de barrios multiétnicos, actitudes y decires juveniles, chistes, pintadas y, sobre todo, "leyendas urbanas" y mensajes telecomunicados. Un variopinto conjunto que nos habla de un mundo plástico que, no obstante, concibe como "mosaico de 'comunidades folk'" (Díaz Viana, 2003a: 86), en el que los nuevos relatos comparten con los antiguos sus características de anonimidad, libertad y absoluta variabilidad. Expresiones, en suma, que ponen de manifiesto la desconfianza que las "culturas populares" tienen con respecto a una globalización que apela a un mágico "progreso" fruto de la competitividad y la innovación tecnológica. Frente al mismo, el folklore revela que tantas barbaridades se cometen en nombre de la tradición como del progreso debido a que "orden y caos" siempre van de la mano. Pero, además, muestra la capacidad de ciertas tradiciones para ajustarse a los cambios convirtiéndose en instrumento translocalizador merced a una desmaterialización de lo territorial en un proceso que, indica Luís Díaz, afirma y niega simultáneamente lo local. En un contexto en que la tensión entre deslocalización y relocalización, convenientemente nutrida por la industria de la "autodiferenciación", se diluye en una ilusión aparente de control de una sociedad concebida como una aséptica computadora, su etnografía del *netlore*, muestra la continua recreación de un folklore que se perpetúa desde los "retazos de la discrepancia y la subversión" (Díaz Viana, 2003a: 133) para desplegar una creatividad que las culturas populares tienen para "resistir e inventar". Por ello mismo, en su opinión, la antropología social ni puede convertirse en una teratología social que busca salvajes lejanos o cercanos, ni puede limitarse a indagar sobre similitudes o diferencias culturales. Por ello, recordando a Clyde Kluckhohn, "el verdadero reto de la antropología en este siglo que empieza quizá esté en reclamar para sí un territorio que nunca le fue ajeno: el territorio del futuro" (Díaz Viana, 2003a: 188–9). Algo que solamente puede lograse desde un "compromiso social del antropólogo como intelectual" (Díaz Viana, 2003a: 189) que, desde el rechazo de milenarismos y salvíficos remedios, permita una "verdadera aplicación de la antropología a la transformación de la realidad". En última instancia, la antropología, dice Luis Díaz, al ser capaz de

redefinir conceptos básicos como el de 'cultura' o el de 'hombre', puede cambiar el futuro y, por tanto, más que ocuparse del origen del hombre, debería centrarse en "lo que el hombre será. En qué debería consistir lo 'humano' en el mañana" (Díaz Viana, 2003a: 188)

III

"Las bizarrías animosas y valerosos hechos..."

Nuevo y curioso romance en que se refieren las bizarrías animosas, y valerosos hechos del valiente mancebo Luis Díaz Viana, natural de la Ciudad de Zamora. Declaránse los arriesgados lances que tuvo hasta que siendo indultado por nuestro Católico Monarca D. Felipe Sexto, fue á servirle á la guerra donde se hallaba...

Puede que de entre todas las disciplinas científicas, la historia de la Antropología Social en España, o mejor, de las carreras de los antropólogos españoles anteriores a la llegada de los grados bolonios, sea la más peculiar, azarosa y anecdótica. Como bien sabemos, la construcción de una historia académica no es solo reunión de biografías y bibliografías, también supone una proyección de intereses e ideologías que van más allá de lo puramente exegético para salpicarse de personalis-mos, institucionalismo, discursos nacionales y otros *ismos* de semejante bastardía en la consecución de un destino. La historia de la Antropología española tiene también algo de campo de batalla, ya sea en la fijación de prolegómenos y precedentes –más allá del indiscutible Fray Bernardino–, de hitos y figuras paternas con las que trazar un periplo honorable, si es que eso es posible. Han sido tantas las antropologías por ahí sueltas, rastreables, conniventes con ideologías deshumanizadoras y acientíficas, que no es fácil tal trazado. ¿Incluimos a frenólogos y fisiognómicos, a los antropometristas, a las manifestaciones racistas, las rebosantes de fundamentalismo religioso? ¿Cuentan los folkloristas decimonónicos, los esencialistas y rastreadores del *volkgeist*? ¿Qué de los misioneros, administradores y militares coloniales? ¿Y los eruditos campanudos de salón?

Cuando en el resto de Europa la decantación de todo lo antes expresado iba dando paso a una institucionalización universitaria de la antropología, la etnología o el folklore, los mismos pasos, puede que con alguna inseguridad mayor dado el estado de nuestra academia, se iban dando en España. Pero cesaron. La imperdonable castración intelectual de la dictadura franquista acabó con todo ello. O con casi todo.

Somos legión –una legión bastante canosa– quienes descendemos de la intuición y quehacer interdisciplinar que don Julio Caro Baroja mantuvo casi en solitario durante décadas. La desconfianza que él sostuvo en cuanto a cómo reconocerse –historiador, filólogo, antropólogo, etnólogo...– trasladó a su obra seminal una concepción antropológica que superó por sí sola muchos de los vaivenes que los enfrentamientos de escuela británicos arrastraban. Su amplitud de intereses engarzaba con la generación precedente y su propio trabajo naturalizó que también en España la historia y la filología se antropologizaran. En el yermo del franquismo, el peculiar empeño de don Julio permitió que quienes procedían de campos interseccionales, habitualmente de las humanidades, desarrollaran la antropología cultural sin ataduras ni mandarinatos claudicantes, cada uno con su propio periplo.

Cuando, echando la vista atrás, algunos de nosotros pensamos en nuestra propia decantación hacia la Antropología buscando las vías académicas que lo posibilitaran –desde distintos campos–, lo primero que viene a las mientes de Luis Díaz Viana es una impresión o sensación monterrosina: él ya estaba ahí. Para quienes, por ejemplo, empezábamos nuestro periplo laboral en la antropología en los años noventa fundados en aquellas intuíciones carobarojianas, y más en Castilla, pero también en otras partes del territorio español, Luis significó un referente, una piedra angular que ofrecía un punto de reordenamiento, conciencia e impulso. Tanto un continuador como un renovador.

Superada la absurda maldición machadiana de una ruralidad nula, vulgar y átona, anciana..., quienes habían nacido en los últimos cuarenta y primeros cincuenta ejercieron su juventud distanciándose del folklorismo de la dictadura, con su humentín a rancio, para engarzar con una tradición oral con base en el romancero y las coplas populares como ejercicio de liberación y resistencia. El movimiento folk tuvo su traslado y protagonismo en las tierras de pan llevar. En una familia de tanto do, re, mi como la de los Díaz, aquello dio para mucho. De tales y tantos octosilábicos polvos vendría una experiencia clave en lo que tuvo de descubrimiento y afirmación, de conexión y de creación. Surgió el estudioso. También el autor.

Los primeros pasos del vallisoletano bachiller Díaz en torno al *Centro Castellano de Estudios Folklóricos* culminaron en la Universidad de Berkeley, California, donde el magisterio de Alan Dundes confirmó intuiciones y consolidó el sentido científico de un folklore que abarcaba toda manifestación cultural imaginable –de los dichos y proverbios, leyendas, cuentos, versos, creencias, chistes, rumores, etc. dentro de corrientes cultas o populares, tanto orales como escritas–, sin que le sea exigida la condición campesina. Tal concepción abriría un ámbito muy querido para Luis, el de la persistencia de la tradición, que se reinventa sobrepuesta a los tiempos, espacios y medios, trabada con el asunto de la identidad.

La inmersión americana no hizo de él un converso anglosajonizado con ínfulas y pretensiones de pionerismo. Aquel rigor y magisterio de Caro Baroja le sirvió de anclaje y guía para su propio impulso y establecer una relación desacomplejada con antropólogos y estudiosos de la cultura popular que se habían acercado a estudiarnos, y a quienes siempre integró como conformantes de una heterogénea pero común tradición intelectual: Aurelio M.

Espinosa, Kurt Schindler, Margit Frenk, Michael Kenny, Joseph Aceves, Maxime Chevalier, Stanley Brandes, Julien Pitt–Rivers, Susan Tax Freeman, Ruth Behar, William Kavanagh, Anthony Arnold, etc.

Así, sus trabajos surgidos de su primera formación filológica generaron y conectaron conocimiento antropológico, amén de cierto orden frente al caos: un necesario asentamiento del marco que, además, como se empeñó en establecer en unas y otras publicaciones, tampoco era un yermo bibliográfico. Sus primeras publicaciones, como el *Catálogo folklórico vallisoletano* basado en su tesis, o los trabajos que irían apareciendo en Ámbito y distintas revistas científicas, y los dos recopilatorios –*Etnología y Folklore en Castilla y León*, 1986, fruto del primer congreso bajo su coordinación y, sobre todo, *Aproximación antropológica a Castilla y León* (1988)–, se convirtieron en textos basales de nuestras investigaciones. Fueron años de construcción de la historia y fuentes de la antropología regional –empeño que ha continuado hasta hoy con la imprescindible colección "De acá y de allá. Fuentes etnográficas" del CSIC–, también de lucha –y desesperación– con el leviatán autonómico para que comprendiera la importancia y valor de lo etnológico.

A partir de entonces, fue surgiendo la obra más particular de Luis Díaz. El camino emprendido a través del folklore, de la literatura oral, le fue sumergiendo en la reflexión sobre la cultura y el concepto de cultura popular, de la tradición y sus conflictos, de la procacidad falseadora frente a la autenticidad mal entendida, resistente, reelaborada y dúctil. Aquellos desarrollos que le condujeron de las aulas americanas a la Universidad de Salamanca y, definitivamente, al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dejaron definida su propia antropología que, de manera natural a tal bagaje, evolucionó al campo de la identidad y memoria.

El paseo por la biografía de Luis da lugar a una sensación de profunda coherencia, de temprana intuición. Ser y sentir fueron cuestiones siempre presentes en su obra. Cuando en 1997 decía en Navapalos que el necesario trabajo de campo no era la única manera de hacer ciencia, reconocía implícitamente una singularidad de su antropología que, efectivamente, venía de atrás: la reivindicación de lo introspectivo, de una suerte de autoetnografía, no por comprenderse excepcional sino como parte del sujeto colectivo objeto de preocupación. Así, su observación partía de la propia experiencia, de los ecos y memorias de su pasado, material que le aportaba intuición del otro y del nosotros, como cuenta en su *Cancionero popular de la Guerra Civil Española* (1985/1997). Ser por el recuerdo. Memoria como inevitable fundamento de la identidad.

La construcción de los textos, el dar –o no– voz a los informantes, adelanta algunas discusiones sobre el texto y el enfoque, sobre las voces y las mediaciones, antes de que se perdieran definitivamente en un relativismo estéril. En los trabajos de Luis encontramos una persistente conciencia de autor: no borrarse nunca de la ecuación. El buceo interior es el fundamento de la empatía. Entender a terceros tiene que ver con poder compartir lo ajeno poniendo en juego la propia experiencia. Luis viene haciendo esto desde sus escarceos más tempranos, integrando sin conflicto al hombre que es en su obra. Un particular ramalazo lyotardesco.

La atención a lo próximo–distante, al afán por mantener un exotismo en fuga en el ámbito rural –desde el XIX– le llevan a la pelea con los tópicos y estereotipos que tratan de encerrar el ser y la representación, y de ahí a la provocadora afirmación de que Delibes no es Castilla, para espanto de plumillas letraheridos y otros *Guardianes de la tradición* (1999/2019).

El trabajo sobre materiales como las leyendas, la literatura de cordel, la invención de la tradición y el folklore, la guarda de una memoria fosilizada, la configuración de identidades y el desconocimiento de la cultura popular había de dar batalla en el inevitable siguiente escalón: la reconfiguración del espacio y la demografía. La transformación del viejo modelo campo–ciudad hacia otra cosa –un continuum de devorador urbanismo que lo mismo expulsaba que demandaba cercanías neorrurales, o un ámbito de otro tipo de difíciles retornos–, suponía retomar las paradojas de una demanda de construcción de autenticidad, de nuevas identidades bajo las viejas formas (*Dónde mejor que aquí*, 2013). Así se llega hasta el nuevo fetiche: el patrimonio etnológico –y la bastardía del denominado inmaterial, opacador del propio concepto de cultura–, a los que Luis ha dedicado recientes afanes con cursos, proyectos, trabajos propios y coordinados por él que, una vez más, han asentado un marco de trabajo y reflexión necesarios (*La tradición como reclamo, 2007; El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León, 2016*).

En una práctica profesional y personal comprometida, Luis es también un intelectual conocido por el gran público: antropólogo en la prensa es otro de sus habituales quehaceres. Columnas y tribunas vienen desde hace décadas recogiendo sus observaciones y reflexiones en distintas cabeceras donde ha quedado constancia de su pensamiento crítico e independiente. No es un asunto menor –nada parece tomarse así en la biografía diazvianesca–. Una entrega pautada, constante, es algo más que una plataforma, supone un alto nivel de autoexigencia para trasladar en la brevedad del limitado espacio periodístico un análisis o una reflexión coherente. Esta escuela de brevedad literaria tiene también un poso positivo en el estilo de quien construye con limpieza y exactitud. Desde luego, este cultivo del diálogo abierto ha servido también para dar proyección a su obra más allá de los circuitos académicos, tan a menudo ajenos al hombre corriente. Los modernos gestores universitarios dan en llamar a esto transferencia (*Viaje al interior. Una etnografía de lo cotidiano,* 1999).

Llegamos al asunto pessoano de la identidad de nuestro hombre. De lo que reza la vulgaridad documental a la

identidad creada, se entrevé un acto cervantino, una voluntad de ser que entrelaza todas sus autorías –filólogo, poeta, antropólogo, narrador, pintor…– como expresiones de una particular comprensión de la vida y la cultura. Una heterogeneidad productiva profundamente coherente. Transitar por entre sus textos más teóricos o sus versos y novelas, es hacerlo por territorios comunes, aquellos poblados de semejantes preocupaciones, convicciones, fantasmas y deseos.

En este misterio de ficción, autenticidad y transustanciación radica una parte importante de la singularidad diazvianesca. Esa mezcla entre hippy californiano e hidalgo perediano da lugar al individuo de aspecto enjuto –carcasa que Ribera habría apetecido para dibujo de sansebastianes, luego sanandreses–, culminado en su bien cuidada testa becqueriana, todo lo que le confiere aire de bohemio, de dandy pesaroso, de sabio estratosférico…

Luis hace de la exploración vital de sus yoes un ejercicio de vida integrado, interpenetrado, único.

Oigan ustedes, señores,
y escuchen con la atención
para explicar esta vida
que es digna de admiración...

IV
El antropólogo como autor: La obra literaria de Luis Díaz Viana

Hablar de la actividad literaria de Luis Díaz Viana es referirse a un autor atípico, aunque desde muy joven comenzó a publicar su producción poética. Su obra escrita se desarrolla en una diversidad de campos. A simple vista podría parecer que gran parte de su actividad se limita a un terreno estrictamente científico o investigador en el área de la antropología, sin embargo toda su creación discurre en un único proceso literario que se manifiesta en ámbitos diferentes de escritura: poesía, ensayo antropológico, crítica literaria, narrativa, artículos de prensa, letras de canciones… Ninguno de estos campos está aislado de los demás, unos influyen en los otros, y todos responden a una misma concepción de las cosas, a un modo de sentir y expresar.

Son siete los libros de poemas que ha publicado. Desde sus primeras obras, la poesía de Luis Díaz Viana asombra por su fuerza y rotundidad. En 1971 apareció en Santander *Resurrección*, luego irían surgiendo con regularidad *Cárceles de Soledad* (Rocamador, Palencia, 1974), *Deseada Libertad* (Ricardo Aguilera, Madrid, 1976), *En el Umbral de Eleusis* (Museo–Casa de Zorrilla, Valladolid, 1980) y, tras un paréntesis de diez años, *Oriente* (Ediciones República, Valladolid, 1990), al que seguirían *Habitación en Berkeley* (Fundación Jorge Guillén, Valladolid, 1990), *Pagano refugio* (Ediciones República, Valladolid, 1996) y, finalmente, *La cortesía de los suicidas* (Páramo, Valladolid, 2017). En 2015 apareció la recopilación de buena parte su obra poética bajo el título de *En honor de la quimera* (Devenir, Madrid) y en 2017, reeditó *Pagano refugio* bajo el título de *Paganos* (Páramo, Valladolid), junto con obra pictórica suya que pertenecía a la época y al contexto sentimental o emocional de los poemas.

Es en los tres volúmenes poéticos iniciales en los que Luis Díaz construye un estilo propio, en el que la base formal ha sido diseñada sobriamente con el propósito de soportar un universo que se amplía de manera formidable en cada entrega, sorprendiendo constantemente en su contenido. Así, cabe adentrarse en *Habitación en Berkeley*, un poemario en forma de tríptico (*Letanía de la Revolución*; *Monólogos de la Arcilla*; *Del Amor y del Odio*), escrito como constatación de la presencia del autor en aquella ciudad en tres momentos diferentes (1983, 1985 y 1988). La idea de presencia, y su manifestación, constituyen una constante en su poesía desde los años 80, de lo que no es ajena su actividad como antropólogo. Debe decirse que su lírica no es exactamente intimista –se burla incluso del narcisismo identificativo de ciertos poetas – sino más bien una poesía de la afirmación personal, en la que logra la complicidad del lector apelando a *nuestra* intimidad. Las influencias que pueden hallarse en sus poemarios son múltiples. Las vinculaciones con el Romanticismo inglés –Byron, Shelley, Keats y las *Baladas Líricas* de Wordsworth y Coleridge– se observan en un canto rebelde que materializa lo que el mundo religioso y la sacralización científica mistifican como realidades intocables –Dios, Lucifer, Alma, Espíritu, Amor…–. También se encuentra el influjo de posteriores manifestaciones creativas en las que el Romanticismo ha perpetuado su vigencia hasta nuestros días, esto es, el decadentismo, el simbolismo, el surrealismo; que aparecen claramente en los primeros libros.

Para Luis Díaz Viana el Romanticismo no es únicamente un movimiento literario perfectamente localizado en el siglo XIX, como establecía la dogmática literaria convencional. Por el contrario, si el Romanticismo se entiende como el espacio en el que se enfrentan *tradición* y *progreso*, un momento en el que el hombre vuelve su mirada a la herencia recibida porque le dan vértigo el desarrollo de la ciencia y la técnica, y especialmente las posibilidades de éstas para desconectarle de sus raíces, entonces vivimos aún inmersos en el amplio espacio del Romanticismo. De esta circunstancia no sería ajena la imposibilidad posterior que ha encontrado la crítica literaria para clasificar movimientos, viéndose obligada a echar mano de las "generaciones" o a ubicar a un mismo autor en una diversidad de estilos y tendencias.

A grandes rasgos se puede plantear que desde esta perspectiva podría trazarse un paralelismo entre la *rebelión romántica* (y las revoluciones sociales del siglo XIX) y los movimientos de rebelión/revolución en el siglo XX, singularmente, en lo que nos interesa, el movimiento de los años 60. En este sentido, el rechazo de los valores establecidos que expresan incluso con visceralidad algunos

autores del Romanticismo (mientras ellos mismos u otros vuelven la mirada a la tradición y a un pasado mítico) encuentra su paralelo histórico en autores de la *Modernidad*, y en sus cuestionamientos de la sociedad occidental desde las distintas *utopías* (emancipadoras o no), al tiempo que volvían de igual modo su mirada a los siglos precedentes esos mismos autores u otros coetáneos. En ambas épocas el conflicto llega incluso a materializarse, como sabemos, en terrenos sociales y políticos, distintos al literario o al artístico. En Luis Díaz Viana esta concepción, si bien pudo ser inconsciente en un principio, fue haciéndose consciente también por el uso de su mirada de antropólogo, obligada siempre a contrastar las ideas establecidas de *tradición* y *progreso*.

Este vínculo con el Romanticismo y sus expresiones ulteriores está directamente relacionado con otra influencia fundamental en su obra, la que ejerce la *Generación beat* norteamericana. Y esta es una circunstancia que no dejaba de tener cierta curiosidad en un poeta de la Meseta Norte de los años setenta, ya que puede decirse que en esto Luis Díaz fue un pionero de algo que luego en mucha medida fue tendencia con posterioridad.

Plenamente integrada en el planteamiento anterior está la otra gran influencia que recibe la poesía de Díaz Viana, la de la *cultura popular*; de la que asimila modos de expresión peculiares sin abandonar anteriores influencias. Así su poesía va incorporando también la audacia de cantautores, la riqueza expresiva de la tradición oral castellana, y se concreta en poemas largos y expositivos, que huyen no obstante del prosaísmo, y en los que conviven lo real y lo irreal, en un contraste armonioso, incluso en el mismo verso.

En este contexto se insertan *Habitación en Berkeley* y *Oriente* (l990). Ambos libros fueron gestándose a lo largo de diez años, perteneciendo en un principio a un mismo proyecto. *Oriente* expresa de manera especial la preocupación de Luis Díaz por lo popular, y utiliza un modo expresivo influido por el romance para hablar de los tópicos que pesan sobre la cultura castellana (honor, vergüenza, fe…). El poema final, que da título al libro, constituye por sí solo una admirable oración pagana, exorcizadora, a la manera de los constructores de nuestras catedrales que destinaban a tal fin su parte oriental.

Habitación en Berkeley, pese a publicarse más tarde, fue confeccionado antes que *Oriente. Su* primera parte (*Letanía de la Revolución*), fechada en 1983, es un canto visceral en forma de `blues`, en el que desde el corazón de occidente se cantan las miserias de un mundo contradictorio. Pese a la fecha, hoy se mantienen las constantes y varían sólo los nombres en que se inspiraron: "…por ello en la altura de sus rascacielos / ya lo han decidido esos comerciantes / que rigen el mundo / 'es urgente señores un gran reajuste' / aviones volando muerte y hojalata / pistolas y niños que no nacerán / bajo los camiones mujeres violadas / quienes son más hombres humillando a otro…". La segunda parte (*Monólogos de la Arcilla*) tiene fecha de 1985, contiene algunos de los poemas más bellos del libro (como el que lleva por título *Yom Kippur*). Es un viaje habitado por la consciencia y la experiencia. En un universo de memoria y anhelos constantes *antítesis* frustran y mantienen a un tiempo la esperanza. Nada es absoluto. Ni las derrotas de los pueblos ni sus victorias, ni el fracaso personal ni el éxito. La oposición entre una perennidad efímera y un perecer eterno, aparentemente imposibles, se muestran en las evocaciones sentimentales del pasado remoto y del pasado próximo. Amor y desamor son, pueden ser y están siendo. La última parte (*Del Amor y del Odio*), con fecha de 1988, es una conjuración de demonios en forma de *salmo*, un canto del repudio terrible e inquisitorial contra todo aquello "que ha matado nuestros mejores sueños". Convencionalidad, miserias, prisiones cotidianas, y la aniquiladora *voluntad de poder* son puestos en jaque y rechazo mientras se destila incesante un verso límpido, persistente y certero.

En cuanto a *Pagano refugio* (1996), como ya fue expresado en el momento de su publicación, aparece como el testimonio de un hallazgo esencial, el hallazgo que se produce por el encuentro con un espacio físico concreto en el que el autor se reconoce, y que le permite descubrir en su propia identidad los vestigios paganos aún presentes en una tradición que ha renegado de ellos. Es todo lo contrario a un ejercicio de clasicismo erudito, pues el hallazgo adquiere la fuerza de un revulsivo contra los lugares comunes que sobre el paganismo se han impuesto entre nosotros. Lo que Luis Díaz hace es una labor arqueológica de identificación del pasado y la herencia paganos. Y aquí, la fusión entre lo literario y lo antropológico llega a su máxima expresión. La génesis se ha contado en otro lugar:

Si el punto de partida conceptual puede estar en la lectura de Marc Augé, en su ensayo *El genio del paganismo*, la interiorización de este paganismo castellano por Luis Díaz es tan íntima y vital como conceptual y se inicia precisamente con el poemario que el lector tiene en sus manos y que integra este volumen, que vio la luz en 1996, editado por la Editorial República de Valladolid bajo el título de Pagano Refugio (hay incluso una edición en euskera, *Aterpe paganoa*, traducción del castellano de José Luis Padrón Plazaola, Bermingham, Donostia, 2000). Después vendría su reflexión analítica, inicialmente a través de un texto teórico de 1998, bajo el título "Una mirada pagana sobre Castilla", recogido en la revista Biblioteca de la Biblioteca Municipal de Aranda de Duero, (*Castilla, León: otra mirada*. Monográfico de la revista *Biblioteca*, Ayuntamiento de Aranda de Duero, nº 13, 1998, pp. 75–80). En ese texto se recogen algunos elementos esenciales; la identificación y fijación precisa del momento en que sucede algo sustancial, el momento de cambio entre los siglos IV y VI: "¿Se acabó el mundo? Se acabó un mundo, una manera de ver y de entender el mundo", dirá Luis Díaz. Para, a partir de ahí poder precisar y verificar lo que permaneció: inexcusablemente a priori dos elementos, la lengua y la toponimia. Pero también la subsistencia de ritos, narraciones, supersticiones, tradiciones (si bien

"corregidas" por la Iglesia católica), que los "rústicos y villanos" mantendrán permitiendo "de algún modo" la pervivencia con ellos de los "viejos conocimientos" paganos; así como la continuidad de la casa, pues la casa castellana no tiene sino la estructura de la casa romana, de igual modo que los caminos y vías de comunicación quedan en lo sustancial inalterados en los trazados por la Roma imperial. ¿Poca cosa? Lo suficiente para pensar que más allá (o más acá) de los estereotipos hoy sempiternos de la Castilla "mística y guerrera, austera y seca", la vida gentil castellana, con la vieja adoración a Baco, también permitiría descubrir una Castilla feliz y bulliciosa, "amable y festiva, feraz y pagana" (¿De dónde vienen si no todas las máscaras, por ejemplo, de los rituales de invierno zamoranos?) (Dámaso, 2016).

Y toda esta recuperación y reconocimiento de la herencia pagana no se ha quedado ahí, pues para culminar el proceso de redescubrimiento de lo pagano escribió la novela *Los últimos paganos*, Premio Salamanca de novela 2010, publicada por Ediciones del Viento. Cuenta en ella la historia de Máximo, un patricio local, asentado en Nivaria, la aldea que se yergue alrededor de su villa rural y que es testigo de los últimos coletazos del Imperio en las tierras de Hispania. Máximo ha muerto y Antonio, su fiel amigo, narra los últimos días de su vida. Como una alegoría del presente, se va mostrando a cada paso la decadencia de un mundo que no acaba de morir y la emergencia de otro mundo que no termina de nacer. Cristianismo contra paganismo, reivindicación de nuestra identidad pagana aún sorprendentemente viva y la nostalgia por un mundo del que se es consciente que desaparecerá. El colofón de todo este proceso estará en la transformación del texto narrativo en texto teatral con la intervención del dramaturgo Agustín Iglesias, texto que fue llevado a la escena por la Compañía Teatral Guirigai, en 2017, y publicado por la Diputación de Valladolid en 2018. Como se puede comprender, en la obra de Luis Díaz, aquí, antropología y creación literaria se dan la mano, interactúan de un modo fundamental.

Así, también es importante referirse a su segunda novela, *Todas nuestras víctimas*, publicada en octubre de 2018, en la que trata el tema de la Guerra de España de 1936, desde la perspectiva de la memoria colectiva y la necesidad "de reconstruir una casa o patria común" para "todas nuestras víctimas", donde puedan tener un lugar digno y el reconocimiento. Una novela que también está en consonancia con sus investigaciones antropológicas, en particular con las relativas al "archivo del duelo". De nuevo, aquí, antropología y literatura se cruzan en el camino.

Como se ha pretendido mostrar, la actividad antropológica y etnográfica de Díaz Viana es muy variada, así como la literaria, y estas facetas están interconectadas de forma inexcusable, y no sólo muestran una continuidad temática, sino que además constituyen un todo coherente unido por la misma lógica, los mismos criterios –en definitiva, por idéntica concepción del mundo–, que demuestran una autoría personal, íntima e intransferible. Y es que las distintas actividades de Luis Díaz responden a un único proceso literario. El antropólogo Luis Díaz Viana no es sólo un científico sino también y especialmente un autor que comunica una experiencia subjetiva, como manifiestan las modernas aportaciones a la teoría literaria desde la escritura antropológica (Geertz, 1989), a las que el propio Luis Díaz Viana se adhiere en sus trabajos. Un autor, en fin, que se expresa en todas sus facetas.

V
Este libro homenaje:
Un mar de ideas… de acá y de allá

a) La deslocalización de(l) nos–otros

"A foolish consistency is the hobgoblin of little minds"
(R. W. Emerson, *Self–reliance*, 1841)

Este es un libro para muchos y para todos, con una complejidad cultural, procedimental, académica, e interdisciplinar que ya no es común, y sin embargo los ejes que lo articulan son universales y atemporales.

Dado el momento en que vivimos, espectadores y protagonistas en tiempo real del devenir común, con áreas completas de conocimiento colapsando y dispersándose, generando otras nuevas y regenerándose a sí mismas, parece más necesario que nunca abordar la realidad compleja de una manera conscientemente diversa; y también, ¿por qué no?, problemática.

El homenaje a la obra de Luis Díaz Viana y, especialente, a la influencia que en las Humanidades y las Ciencias Sociales han tenido sus enseñanzas y sus escritos, más allá de las fronteras geográficas y disciplinares, es un intento también de mostrar la complejidad del estudio de la cultura en un mundo en perpetuo cambio, donde la multiplicidad de voces construye los discursos que nos representarán en el futuro. Nuestra historia siempre la construyen los otros.

Aunar en un proyecto académico común diferentes aproximaciones a la antropología, la filología, la musicología, el derecho, el arte y la artesanía, y una miríada de aproximaciones a la oralidad, el cambio de los tiempos y las fusiones transdisciplinares, es un reto a la altura de nuestra realidad: compleja, cambiante, interrelacional y multi–geográfica. Aquí se representan las visiones de varios *nosotros* y de otros tantos *otros*, con la ironía de las figuras del salvaje y el civilizado intercambiándose según avanza el discurso, la incertidumbre, el reconocimiento y la legitimidad de nuestra interdependencia.

A las dudas que nos acompañan a todos en la exploración de la diversidad de las manifestaciones culturales

–intra e interculturales– se unen las que nos produce el reconocimiento de nuestro propio lugar en el mundo, nunca aislado, siempre fluctuando según nuestra experiencia, siempre en movimiento, incluso cuando está quieto.

En esta compilación se ofrecen varios ejes de aproximación a los nuevos y viejos desafíos que conforman nuestro acceso a una realidad cultural compartida, multi–sustanciada y, también, ajena a nuestra cotidianeidad en ocasiones. Desde los muchos puntos comunes que nos interconectan a las incontables variedades que nuestra interacción con el pensamiento y la cultura de los que nos rodean producen, todos somos arte y parte, en mayor o menor medida, de nuestras realidades culturales y de la de los otros, de la supervivencia de ciertas partes y de la desaparición de otras en cada complejo ecosistema cultural.

Desde esta conciencia crítica e informada de nuestra responsabilidad común se ofrece aquí un volumen con docenas de colaboraciones inspiradas en la obra, el pensamiento y el arte de Díaz Viana que, por ello precisamente, provienen de una inusual variedad de disciplinas, intereses y sensibilidades relacionadas con la cultura, la investigación y el pensamiento actual.

No podemos dejar de agradecer la acogida de este volumen entre los muchos lectores y seguidores de Díaz Viana, representada en su participación en este proyecto aunque, en el fondo, hay una pregunta común, diluida en nuestros respectivos intereses: ¿qué queremos contar y por qué? De las muchas respuestas a esta pregunta genérica, y con la inspiración común de muchas décadas de compartir intereses con el homenajeado, nace este volumen. Y se edita también con la intención de despertar más dudas, descubrir más conexiones y más grietas en nuestros discursos. Se alimenta, sin embargo, de la franca convicción de que es posible también rellenar algunos huecos, aportar algunos datos relevantes, tejer nuevas redes de conocimiento y, en definitiva, formar parte desde la academia de un futuro que no olvida el pasado ni el presente.

De cualquier manera, la ordenación que aquí se presenta es solo una de las muchas posibles, ya que los vectores de temas, disciplinas y geografías pueden dibujar una cantidad de taxonomías y subdivisiones infinitas que no son el objeto de este libro.

La posibilidad de imaginar un futuro mejor y más informado, vinculado al engranaje compartido de nuestros entornos, necesidades e identidades, dependerá en gran medida de nuestra inclinación a aprender de nuestras respectivas culturas y las historias que las pueblan, de nuestro esfuerzo en conseguir un entendimiento transcultural. El diálogo entre todos los actores implicados y los potenciales lectores, y la inspiración común de la obra de Díaz Viana son el mejor telón de fondo imaginable para esta empresa llena de sorpresas para el que se acerque a ella.

b) La relocalización de los otros

"Elites presuppose masses"
(S. Sontag, *Styles of radical will*, 1969)

Este compendio se inicia —tras los prólogos de rigor, una foto homenaje de Pilar Marco Tello, las aproximaciones a la figura antropológica y literaria de Díaz Viana y una breve biografía del homenajeado— con un apartado dedicado al *acá* que comprende tanto los estudios que otros hicieron sobre la cultura española, como las miradas desarrolladas en España para comprenderla desde dentro. Se trata de un acercamiento a nuestro país y su variedad de culturas desde las miradas de fuera (*Estudios*) y de dentro (*España diversa*).

Los *Estudios* nos muestran múltiples acercamientos a una España en vías de desarrollo a lo largo de las primeras décadas del siglo XX: desde las sorprendentes hipótesis sobre la oralidad y los *illiterati* y su reubicación en el mundo de la literatura oral (Botrel), hasta el rescate de las etnografías musicales sorianas del músico Kurt Schindler (Katz), o el papel de España en las recogidas folklóricas literarias y musicales de la Universidad de Columbia, en las que también participó el músico germano–americano (Olarte). Encontramos también la rara oportunidad de que un antropólogo nos hable en primera persona de sus experiencias etnográficas (Brandes), y que otro antropólogo español reflexione sobre su obra y su impacto en nuestro país (Anta). En este apartado nosotros somos los otros, estudiados e imaginados culturalmente por diferentes figuras; nos queda siempre la duda de cómo hubiéramos sido si todos los estudios que se hicieron *acá* durante el último siglo y medio hubieran tenido una difusión más amplia entre sus protagonistas, nosotros.

Sigue el apartado de la *España diversa*, la que nosotros hemos estudiado desde acá, sin la distancia de la etnografía del otro pero con la diferencia que se registra entre los académicos (urbanos fundamentalmente) y los habitantes de la España rural. La proximidad de las convenciones culturales nos engaña en ocasiones, y la prueba es la profunda diferencia entre las miles de Españas que existieron y aún existen, superpuestas y en perpetuo movimiento. Aquí se recogen algunas ruralidades españolas que tienen sus propias identidades: aparece la historia de uno de los últimos juglares, una figura mítica por su memoria como depósito cultural común (Leonardo), las transformaciones rituales del folklore infantil en la sociedad moderna (Ruiz), o las celebraciones centenarias de moros y cristianos, cuya identidad apela a la historia en general y a las historias que la cuentan en plural (Roque). Hay un homenaje a la naturaleza y a la figura del lobo como metáforas de comunicación inter–temporal con la sobremodernidad que nos deja huérfanos de historia (Morán), y dos aproximaciones absolutamente actuales a los problemas que enfrentan los campesinos actuales: la sostenibilidad como vector de futuro y cohe-

sión social en el medio rural (Fernández Álvarez) y la resistencia de poblaciones indígenas al campesinicidio que tiene lugar en algunas zonas de América, y que no está tan lejos de nuestro abandono de ciertas áreas de la naturaleza rural (Abad).

En el apartado titulado *De allá* nos encontramos aportaciones cuyo foco está más allá de nuestras fronteras pero que, sin embargo, también forman parte de nuestra historia y nuestro recuerdo de alguna manera. Nosotros y los otros seguimos cambiando de significado según cambian las miradas de quien nos observa. En el primer conjunto de artículos, agrupados bajo el título genérico *Literaturas y narrativas*, viajamos desde las tradiciones del mundo sefardí que siguen sus desarrollos en el siglo XXI (Seroussi), hasta las literaturas de patíbulo en la Colombia decimonónica (Rubio); desde las literaturas cantadas supervivientes de la oralidad mexicana (Masera), hasta la literatura de cordel afro–argentina de hace más de un siglo (Cirio). Los viajes de tan exóticos destinos se conducen desde conceptos, entornos y métodos que no siempre son reconocidos en nuestro viejo mundo. Entre todo ello, una reflexión sobre la naturaleza de la verdad en la narración etnográfica, en la comunicación intercultural y en la construcción de la propia identidad (Muñoz).

Bajo la rúbrica *Rituales e identidades* abordamos otro conjunto variado de aproximaciones a nosotros como otros y a otros como nosotros: exploraremos las músicas y rituales de las fraternidades marroquíes (Cámara) y las políticas de discriminación de los últimos indígenas del Ártico europeo (Díaz de Rada). Pero también encontraremos reflexiones sobre el concepto de salvaje, sobre los muchos conceptos de salvaje que se manifiestan en el altiplano boliviano (Fernández Juárez), sobre el papel que juega la etnografía superviviente del Perú en su redefinición y re–significación andina (Rivera), o sobre el desarrollo de una rama de la antropología entre los españoles republicanos exiliados en México tras la Guerra Civil española (Fábregas).

En este apartado la frontera entre los salvajes y los civilizados, nosotros y los otros, lo de aquí y lo de allá... es una frontera que se demuestra imaginada y fluctuante. Darle sentido a esas convergencias y divergencias es el objetivo de crear narraciones que apelen a muchos aunque hablen de pocos, y que susciten la curiosidad de todos, aunque la mayoría no esté representada en el relato.

c) El proyecto de una narración antropológica diversa y compartida

> "We live in a world where there is more and more information,
> and less and less meaning"
> (J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 1981)

Tras los apartados *De acá* y *De allá*, conjugados como comentamos, en una de tantas maneras posibles, nos acercamos a otro vector que articula estos trabajos: su conexión, desde disciplinas muy diversas, con la antropología practicada por Díaz Viana. Aquí vemos cómo en el diálogo multidisciplinar se revelan historias inéditas de nuestro pasado, matices perturbadores de nuestras identidades, y conversaciones transdisciplinares inéditas con la literatura, el derecho y el arte.

Comienza esta sección con las aproximaciones que ahondan en nuestra historia desde la mirada antropológica: visitaremos un proceso inquisitorial en Membrilla en el siglo XVI (Redondo Jarillo), asistiremos a los abusos de la historia y la politización del folklore en el caso de María Pacheco (Redondo), revisitaremos los conceptos de culto y popular en la poética del siglo XVIII (Checa), y los milagros y el conflicto social en una zona de la España carlista de mitad del XIX (Pedrosa). Pero también encontramos aquí la historia de las despoblaciones y repoblaciones del Valle del Duero (Martínez Sopena), la presencia española en las instituciones europeas durante las últimas décadas (Martín de la Guardia), y las ironías de la historia, que a veces se cruzan agrandando el efecto de su sinsentido: el retrato de un fascista sentimental, G. Gómez de la Serna, en la España pre–democrática (Mainer) y el retrato del exilio londinense de una de las principales figuras de la musicología, E. Martínez Torner, en el mismo momento histórico (Asensio).

Sigue el volumen comentando el tema de las *identidades*, con la presentación de dos trabajos sobre los cruces de identidad y folklore: una dedicada a la búsqueda de la identidad cultural en España desde el Renacimiento, y a la apropiación de la cultura popular por parte de la élite intelectual (Prat), y otra centrada en la identidad de Castilla y León y sus representaciones museísticas (Fernández de Mata). Se nos presenta también un intento de deliberación razonada sobre la nueva tipificación cultural de los paisajes simbólicos y/o religiosos, aún en marcha (Cruz), una revisión del proceso de estudio de la tradición oral que nos lleva de las colecciones a los procesos culturales (Velasco) y una reflexión sobre la situación actual de las políticas del patrimonio cultural intangible (Barañano).

En el apartado final de esta sección, encontramos varios *diálogos* con la antropología desde diferentes disciplinas. Desde su intersección con el derecho y sus prácticas, encontramos la descripción de una fiesta que enlaza la tradición cultural de un pueblo segoviano con el antiguo reparto comunal de sus tierras (Merino), y la reflexión desde el Derecho Internacional Privado del término "salvaje", tanto de adentro como de afuera (Vicente Blanco). Desde el arte contemporáneo se nos presenta la irreductible constante de lo sagrado como exigencia antropológica (Esteban). Desde el cruce de literatura y antropología cierran este apartado los apuntes que intentan abrir una nueva conversación sobre etnografía y poesía (Gutiérrez), las distinciones entre los términos etnoliteratura, etnoficción, etnografía ficcionada y ficción etnográfica (Tomé), y

las modernas manifestaciones urbanas y contemporáneas de las leyendas reinventadas fuera del espacio tradicional (Fuentes).

El tomo se cierra con una breve *Coda* en la que recopilamos algunos textos que comentan la obra de Díaz Viana (De Cuenca) y una entrevista al homenajeado realizada desde la amistad y el mutuo conocimiento sedimentado tras décadas de intercambios (Roque). La obra se acompaña de dos retratos realizados por Pilar Marco Tello en homenaje a Luis Díaz, que van al comienzo y al final de los textos. No podemos dejar de mencionar un emocionado recuerdo para Pilar Marco, enorme creadora y animadora cultural, que en los trámites de elaboración de esta obra se nos fue.

Como en toda obra múltiple y compleja, los cruces entre autores, ideas, disciplinas y puntos de vista nos hablan del intrincado panorama del pensamiento antropológico actual, y de las muchas posibilidades de expandirlo, compartirlo y mezclarlo con otras tantas formas de pensamiento y de vida. Desde el sincero convencimiento de que el diálogo entre todos nosotros seguirá abriendo nuevos caminos y redefiniendo nuevas formas de pensarnos en común, les invitamos a que disfruten de este merecido homenaje a nuestro amigo Luis Díaz Viana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Caro Baroja, Julio. *Del viejo folklore castellano (páginas sueltas)*. Valladolid: Ámbito, 1984.

— *Los Baroja.* Barcelona, Círculo de Lectores, 1986.

Dámaso, Javier. "Nuestro paganismo inconsciente: Luis Díaz o la recuperación de la Castilla pagana", prólogo a Luis Díaz Viana, *Paganos*, Editorial Páramo, Valladolid, 2016, pp. 3–4.

Díaz Viana, Luis. *Romancero tradicional soriano (I)*. Soria, Diputación Provincial de Soria, 1983.

— *Rito y tradición en Castilla y León*. Valladolid: Ámbito, 1984.

— *Canciones populares de la Guerra Civil*. Madrid, Taurus, 1985.

— *Canciones populares de la Guerra Civil*. Madrid, Taurus, 1985.

— (Coord.) *Etnología y Folklore en Castilla y León.* Valladolid: Junta de Castilla y León, 1986.

— (Coord.) *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, 1988.

— (Coord.) *Cultura, tradición y cambio: una mirada sobre las miradas*. Madrid: Fundacion Navapalos–Universidad de Valladolid. 1997.

— *Castilla y León, imágenes de una identidad: notas para un manual de etnografía*. Valladolid: Ámbito, 1997.

— *De lo propio extraño: crónicas antropológicas*. Oyarzun: Sendoa, 1997.

— *Un viaje al interior. Una etnografía de lo cotidiano*. Valladolid: Castilla ediciones, 1999.

— *Los guardianes de la tradición: ensayos sobre la "invención" de la cultura popular*. Oiartzun (Guipúzcoa), Sendoa, 1999.

— (Coord.) *Palabras para el pueblo*. Madrid, CSIC, 2000.

— *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid, CSIC, 2003a.

— "La aldea fantasma: Problemas en el estudio del folklore y la cultura popular contemporáneos". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58–1, 2003b, pp. 29–46. https://doi.org/10.3989/rdtp.2003.v58.i1.162.

— "Los caminos de la memoria: oralidad y textualidad en la construcción social del tiempo", Acta Poética (México) 26, 1–2, 2005, pp. 181–217. Disponible en línea en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185–30822005000100010

— *Cancionero popular de la Guerra Civil española: textos y melodías de los dos bandos*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2007a.

— "Antropología y patrimonio cultural: la tradición como reclamo", en L. Díaz Viana, y P. Tomé, *La tradición como reclamo: antropología en Castilla y León*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2007b, pp. 17–29.

— *Narración y memoria: anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008.

— "La cultura como conquista: Naturaleza y condición en la definición de la identidad humana", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64–1, 2009, pp. 23–40. https://doi.org/10.3989/rdtp.2009.023.

— "Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 65–1, 2010, pp. 45–64. https://doi.org/10.3989/rdtp.2010.005.

— *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Salamanca, Editorial Amarante, 2017.

— *Todas nuestras víctimas*. Valladolid: Páramo–Difácil, 2018.

— *Los guardianes de la tradición: y otras imposturas acerca de la cultura popular*, Segunda Edición, ampliada, Páramo, Valladolid, 2019.

Díaz Viana, Luis – Fernández Álvarez, Óscar – Tomé Martín, Pedro – Valencia, María Ángeles. *¿Dónde mejor que aquí?: dinámicas y estrategias de los retornados al campo en Castilla y León.* Valladolid: Universidad de Valladolid, Instituto de Estudios Europeos, 2013.

Díaz Viana, Luis – Díaz, Joaquín – Delfín Val, José. *Catálogo folklórico de la provincia de Valladolid*. V Vols. Valladolid: Institución Cultural Simancas, 1978–1982.

Díaz Viana, Luis y Tomé, Pedro (Coords.). *La tradición como reclamo: antropología en Castilla y León*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2007.

Díaz Viana, Luis y Vicente Blanco, Dámaso J. (Eds.), *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León: propuestas para un atlas etnográfico*, Madrid, CSIC, 2016.

Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.

Tomé, Pedro. "Luis Díaz Viana, Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe", Acta Poética (México), 32–2, pp. 273–278, 2011. Disponible en línea en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185–30822011000200011

Vygotsky, Lev S. *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. Madrid, Visor, 1995 [Orig. 1931]

Luis Díaz (1951) **– Breve *Curriculum Vitae***

Doctor en Filología, antropólogo y escritor, Profesor de Investigación del Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC), además de Secretario Ejecutivo de la Cátedra de Patrimonio Cultural Inmaterial Europeo del Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de Valladolid y, actualmente, Profesor `Ad Honorem´ del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ha sido Profesor Titular de Antropología Social de la Universidad de Salamanca e Investigador Asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley. Presidente de la Asociación de Antropología de Castilla y León y miembro de varios comités de revistas de su especialidad, como *Disparidades*, lo ha sido –también– de la Fulbright Comission y del Standing Committee for Humanities de la European Science Foundation. En España, ha dirigido varios proyectos I+D+i y se le han concedido seis sexenios de investigación por la Comisión Nacional Evaluadora de la Actividad Investigadora (CNEAI) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Editor de importantes colecciones de cuentos, romances y leyendas populares de España, como los *Cuentos populares* de Aurelio M. Espinosa, ha publicado más de setenta obras individuales o colectivas, buena parte de ellas dedicadas a la realidad antropológica castellana y leonesa, *como Castilla y León: imágenes de una identidad. Notas para un manual de etnografía* (1997) o, en co–coordinación con Dámaso J. Vicente Blanco, *El patrimonio Cultural de Castilla y León* (2016). Ha sido reconocido con diversas distinciones científicas o literarias, como el Premio Castilla y León en Ciencias Sociales y Humanidades, el Premio Nacional de Investigación Cultural "Marqués del Lozoya" del Ministerio de Cultura al mejor artículo y el Premio de Novela "Ciudad de Salamanca" por *Los últimos paganos*. El Tercer congreso Internacional de Poéticas de la Oralidad le ha dedicado en 2021 un homenaje a su trayectoria profesional. Desde hace más de dos décadas viene ocupándose en trabajos pioneros de los nuevos relatos de la sobremodernidad, así con los libros *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (2003), *Narración y memoria: anotaciones para una antropología de la catástrofe* (2008) y *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad* (2017) o la reedición de su obra de referencia *Los guardianes de la tradición y otras imposturas acerca de la cultura popular* (2019).

Luis Díaz ha colaborado en diversos medios de comunicación, habiendo recibido el Premio `Numancia´ de Periodismo y escribiendo columnas semanales durante un cuarto de siglo en periódicos como El Mundo o, en el presente, en El Norte de Castilla. Su obra poética impresa fue –en gran parte– recogida en la compilación titulada *En honor de la quimera* y en distintas revistas literarias y antologías.

1
DE ACÁ

Estudios

Jean–François Botrel, “Las lecturas de los iletrados”

Stanley Brandes, “Un antropólogo norteamericano entre abulenses”

José Luis Anta Félez, “Jaén, Andalucía y el Mediterráneo. Una relectura de una obra de Stanley Brandes”

Israel J. Katz, “The Chronology of Kurt Schindler’s Fieldwork in the Province of Soria, Spain (July 24th through Sept. 28th, 1930, and September 1932)”

Matilde Olarte Martínez, “Estudio de los orígenes, desarrollo, redes de colaboración y algunas aportaciones derivadas del Proyecto de Estudio de Folklore Español recopilado para la Universidad de Columbia en la primera mitad del siglo XX”

Las lecturas de los iletrados

Jean-François Botrel[3]

A principios del siglo XX, según el censo de población, España contaba todavía con doce millones de analfabetos y solo 8 millones de alfabetizados. Mi pregunta es: ¿quedaban totalmente excluidos del proceso de extensión de "compartir social de las prácticas de lo escrito", de la sociedad de la cultura escrita/impresa, estos millones de iletrados? La hipótesis de este trabajo va a ser que no.

Cuestionando lo que se suele entender por lector y leer y lectura, dando peculiar relevancia a la variedad de prácticas, desde las más elementales y poco legítimas hasta las más legítimas a que da lugar la relativa masificación y diversificación del impreso, sin aislar el examen de esta nueva aptitud –saber leer (y escribir)– de otras prácticas culturales y formas de acceso a una cultura, a una literatura, como son la memoria, la voz, los espectáculos que no requieren aptitudes lectoras y sin embargo remiten a una cultura escrita/impresa, dialogan con ella, y son una especie de propedéutica para unas nuevas formas culturales,

Dando posiblemente a la llamada cultura escrita/impresa unos contornos más amplios, al incluir en ella una mayor variedad de relaciones establecidas con un número creciente y diversificado de soportes o signos de escritura, o sea: toda clase de "semioforos" (Pomian, 1997): los libros, los folletos, las publicaciones periódicas, los carteles, los rótulos, las etiquetas, las partituras, las esquelas, etc., pero también las imágenes, los cuadros, los dibujos, las estampas, las fotos, los mapas, etc. (Botrel, 2006).

Tomando en cuenta otras expectativas, saberes y valores que incluso pudieron redundar en "otro canon" literario, menos estético que ético, y recordando que en un mismo momento pudieron –y pueden– coexistir unas formas de cultura saberes y valores arcaicas y modernas, distintas en muchos casos de los dominantes, pero todas *actuales*, a veces en una misma persona.

Con el estudio de un caso "extremo" aunque mayoritario, se abogará, pues, por una especie de Revolución copernicana: por una perspectiva que contemple las lecturas *lato sensu* –no solo la literatura escrita/impresa–, en situación, desde el lector –desde unos lectores históricos–, y no desde nuestra perspectiva de lector universitario propenso a aplicar al objeto histórico una visión anacrónica y unívoca.

Para tal cometido es preciso conocer lo que pudieron ser los supuestos no–lectores o *illiterati*, sus maneras de leer, los contenidos de sus lecturas, pero también sus motivaciones para ser lector y leer, sus saberes y sus valores.

A sabiendas de que lo que hoy puede en cierta medida ser contestado tras observarlo los sociólogos y antropólogos, cuesta más planteárselo y encontrar respuestas y pruebas fidedignas cuando de unas situaciones históricas se trata.

1. La lectura iletrada

Vale aquí recordar con Viñao (1999: 308, 320, 272–3), la fundamental polisemia y variabilidad de lo que se entiende por el leer y el saber leer: la alfabetización en sus distintas variedades (sagrada, utilitaria, informativa, persuasiva, placentera o de recreo y personal–familiar), es "un proceso social cuyas motiva–ciones, impulsos, agentes, evolución y prácticas exceden a la versión escolar de la misma"; "el proceso de alfabetización en los siglos XVIII–XIX se caracteriza por el tránsito no desde el analfabetismo a la alfabetización, sino desde la semialfabetización a la alfabetización" y, por consiguiente, "la introducción de lo escrito nunca supone el paso de la oralidad a las letras, sino más bien de la oralidad a una combinación de letras y oralidad (oralidad mixta u oralidad secundaria".

[3] Jean-François Botrel es catedrático emérito de lengua y cultura hispánicas en la Universidad francesa de Rennes 2. Es autor de más de 200 contribuciones a la historia cultural de la España contemporánea, con especial dedicación a la historia del libro y del no-libro, de la lectura y de la cultura del pueblo (http://www.botrel-jean-francois. com y http://www.cervantesvirtual.com/portales/jean_francois_botrel).

Nos encontramos, pues, con que lo que hoy nos parece la manera de leer más eficaz, o sea : la extensiva, rápida, individual y solitaria y casi siempre silenciosa no era en aquel entonces la forma de leer dominante y que es preciso privilegiar una lectura no tipográfica/gráfica y una lectura intensiva, ordenada, colectiva, con una presencia a menudo frontal y autoritaria a través del maestro, del clérigo, del padre o de la madre de familia o de cualquier lector, para una posible mutualización; una lectura sin letras, por consiguiente, visual u oralizada. Otras tantas modalidades de apropiación de la cultura escrita que hay que tener en cuenta en la España del siglo XIX, sobre todo cuando de "no–lectores" se trata.

Es, por ejemplo, la lectura no tipográfica –el "grado cero de la lectura" (Botrel, 2002a)–, una actividad visual e intelectual porque se aplica a una literatura de la imagen reproductible cuyo protagonismo y pregnancia en los pliegos de cordel se ha destacado, una literatura gráfica –o imaginatura, noción acuñada por Joaquín Díaz en 2011 (Botrel, 2012)–, con unas representaciones meramente icónicas de unos momentos significativos, pero a las que, cada vez más, se les asocia un discurso verbal, hasta convertirse la imagen en mera ilustración de un texto tipográfico. Es una lectura e interpretación de signos icónicos de uso mucho más generalizado y compartido de lo que se supone, ya que no suponen más destrezas que la capacidad de atribuir un sentido por analogía, a partir de la experiencia, aunque pueden dar lugar a efectos estéticos y emocionales parecidos a los producidos por la lectura tipográfica de un texto impreso.

Se aplica a las viñetas de los pliegos de cordel –caso del joven Ignacio en *Paz en la guerra* cuando "lee" "los toscos grabados" de los pliegos de cordel para satisfacción de su "fantasía"–, a cualquier estampa o lámina, a una cubierta de libro, a una postal –suele tratarse de "escrituras expuestas", o sea: al alcance de todos o casi todos. Con razón observa Jesusa Vega (2013: 374), que, durante la Guerra de la Independencia, al considerar los lemas y las cifras "viva", "FVII" y "F7°" como figuras, "se establecía una conexión directa entre imagen y letra que facilitaba la continuidad con los textos patrióticos donde el nombre del rey figuraba, por lo general, en caja alta o en versales, destacando visualmente del resto del texto". Y que "de este modo, hasta los analfabetos podían sentirlos más cercanos, en lugar de rechazarlos al no ser capaz de leerlos". Algo parecido he podido "observar" a propósito de los *city texts* que en el entorno urbano van proliferando a lo largo del siglo XIX (Botrel, 2015).

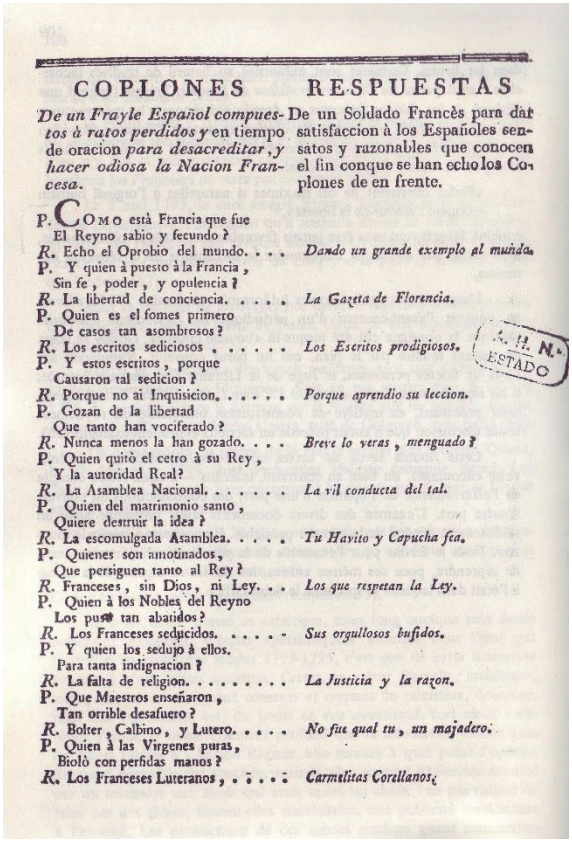
Aplicando retrospectivamente lo que los cognitivistas han dejado sentado a propósito de la lectura y de la lectura de la imagen ("la percepción visual estriba en un saber sobre la realidad visible" (Aumont, 1990) y la descodificación por analogía es inmediata), podemos suponer que a ninguno de los futuros lectores españoles, le faltaría el hemisferio derecho –el de lo no verbal–ni las destrezas asociadas al que progresivamente irían añadiendo las originadas por el hemisferio izquierdo, el de lo verbal.

La lectura de imágenes queda estrechamente asociada con unas modalidades de aprendizaje informales, por impregnación y compañerismo, como propedéutica para otras habilidades, hasta llegar a la habilidad suprema: la lectura extensiva, silenciosa etc. Queda para mí resumida en una fórmula que se encuentra en los pliegos de aleluyas: "Esto que ves lector".

En este camino de perfección lectora, el lector iletrado se encuentra con la lectura del lenguaje escripto–visual o sea con "un lenguaje que trasmite a la vez unas informaciones lingüísticas lineares y descifrables en el tiempo" (las "explicaciones", los pareados) y "unas informaciones puramente visuales perceptibles en un espacio preciso de dos dimensiones y estructurables por el que lo mira" (los *redolines* o las viñetas), "combinadas en un mismo soporte", según definición de Jean Cloutier (apud Blanchard, 1977: 394): caso de los llamados cartelones con sus 6/8 imágenes explicadas por la vara del lazarillo y la voz del ciego y el romance que recita y de los pliegos de aleluyas, con sus 48 viñetas. En estos, el discurso gráfico viene acompañado por comentarios bajo forma de dísticos muy lacónicos y ramplones y de nula preocupación estética, pero de total eficacia al ser, como recuerda Salaün (1985), el verso de romance "la cantidad métrica más automatizada y socializada". Permiten una inmediata oralización y una fácil memorización de la redundante y analógica explicación de la imagen, de la autosuficiente (?) unidad gráfica que es la verdadera unidad de sentido. Y la reproducción mimética de una lectura aprendida y recitada ("Si tenéis buena memoria/ Aprended aquesta historia"), como en los niños.

Se dan, por supuesto, más casos de secuencias de imágenes con "explicación" oral o impresa. También se podría hablar de las series de postales ilustradas estudiadas por Marta Palenque (2011), con la representación fotográfica por Kaulak de una Dolora de Campoamor ("¡Quién supiera escribir!", por ejemplo), con el placer adicional de acceder a la cultura legítima aunque sólo sea por las apariencias..., gracias a la mediación de la imagen algo para mí y para todos emblemático ya que en el reducido espacio de una o varias tarjetas postales vienen reunidos y como plasmados una poesía para recitada y tal vez memorizada y una imagen explicitadora/comentadora.

No olvidemos que la forma más "popular" de aprendizaje –el autodidacticismo– estriba en la calidad y capacidad de la memoria, con, a menudo, unas modalidades de apropiación y realización programadas y muy difundidas como las preguntas y respuestas del catecismo impreso, pero oralmente inculcado, como en los *Coplones de un Frayle español...* (Ilust. 1), una *performance* con actores, en cierta medida.



COPLONES

De un Frayle Español compuestos à ratos perdidos y en tiempo de oracion *para desacreditar, y hacer odiosa la Nacion Francesa.*

RESPUESTAS

De un Soldado Francès para dar satisfaccion à los Españoles sensatos y razonables que conocen el fin conque se han echo los Coplones de en frente.

P. Como està Francia que fue
El Reyno sabio y fecundo?
R. Echo el Oprobio del mundo. . . . *Dando un grande exemplo al mundo.*
P. Y quien à puesto à la Francia,
Sin fe, poder, y opulencia?
R. La libertad de conciencia. . . . . *La Gazeta de Florencia.*
P. Quien es el fomes primero
De casos tan asombrosos?
R. Los escritos sediciosos. . . . . *Los Escritos prodigiosos.*
P. Y estos escritos, porque
Causaron tal sedicion?
R. Porque no ai Inquisicion. . . . . *Porque aprendio su leccion.*
P. Gozan de la libertad
Que tanto han vociferado?
R. Nunca menos la han gozado. . . . *Breve lo veras, menguado?*
P. Quien quitò el cetro à su Rey,
Y la autoridad Real?
R. La Asamblea Nacional. . . . . *La vil conducta del tal.*
P. Quien del matrimonio santo,
Quiere destruir la idea?
R. La escomulgada Asamblea. . . . . *Tu Havito y Capucha fea.*
P. Quienes son amotinados,
Que persiguen tanto al Rey?
R. Franceses, sin Dios, ni Ley. . . *Los que respetan la Ley.*
P. Quien à los Nobles del Reyno
Los puso tan abatidos?
R. Los Franceses sedicidos. . . . . *Sus orgullosos bufidos.*
P. Y quien los sedujo à ellos.
Para tanta indignacion?
R. La falta de religion. . . . . *La Justicia y la razon.*
P. Que Maestros enseñaron,
Tan orrible desafuero?
R. Bolter, Calbino, y Lutero. . . . *No fue qual tu, un majadero.*
P. Quien à las Virgenes puras,
Biolò con perfidas manos?
R. Los Franceses Luteranos, ... *Carmelitas Corellanos.*

A. H. N. ESTADO

El teatro, de tanto impacto en el consumo cultural compartido y en la incorporación en una cultura nacional, es, en cierta medida, otra modalidad de lectura con la puesta en palabras e imágenes de un texto manuscrito o impreso, incluso en los Autos de Navidad con sus partes manuscritas, los sainetes, los *colloquis* o los monólogos, con un uso programado para unos espectadores/lectores que por muy analfabetos que sean, escuchan y ven, un texto por "delegación de la voz", gracias a la mediación de los actores.

Podría prolongarse esta reflexión en situaciones de lectura tipográfica mayoritaria, analizando el valor pedagógico del diálogo texto/imagen en los libros como acompañante de la relativa masificación de la lectura, como manera de ritmar el relato, de ayudar con la imagen a la lectura y comprensión del texto tipográfico, pero también tomando en cuenta, en el campo del teatro, las relaciones de comedias y, para el teatro lírico, sobre todo, los llamados "argumentos".

El lector ve, pero también escucha, algo también ejemplificado en algún pliego de aleluyas por otra fórmula: "Tal cual escucha entera/la historia de un calavera". Es el lector–oyente.

Al lado de la recitación y/o canto de textos transmitidos y realizados oralmente, fundamentalmente por memorización, métricamente constituidos los más, se dan, en efecto, muchas situaciones de lectura en voz alta: como decía Joaquín Avendaño (Botrel, 1998: 579), "leer es hablar las palabras escritas" y para sí mismo o para los demás el lector "habla el texto" en voz alta. De ahí que en algunos pliegos de aleluyas se pueda decir: "escucha lector ".

Ateniéndonos a la mediación a cargo de un lector por delegación, más que la figura del pregonero, me parece emblemática –por paradójica– la del ciego a quien se le representa con los impresos en la mano y voceándolos y dando cuenta de ellos –"leyéndolos" –, ya que de textos escritos/impresos se trata: cuando de romances "noticieros" y por ende narrativos o de coplas se trata, el anuncio de la noticia con la publicación gritada del título del impreso viene completado por una recitación más o menos salmodiada o cantada a partir de una melodía, con acompañamiento de un instrumento (guitarra, vihuela, violín) que es el verdadero criterio de profesionalismo. En lugares estratégicos como las esquinas de calles, los edificios públicos o las plazas, o sea en los espacios más concurridos y/o acústicamente aptos congrega el ciego a su alrededor a los transeúntes para ofrecerles una verdadera *performance* repetida en cuantos lugares resulten necesarios para la mejor información y marcha del negocio, o sea: la venta del correspondiente impreso.

Esa delegación de "las palabras y la voz", como la llama A. Manguel, (1998) ha dado lugar a unas situaciones de lectura comunicativa en alta voz, que por ser de gran frecuencia a lo largo del siglo XIX en todos los ámbitos habrían de obligarnos a una revisión de nuestra "lectura" de buena parte de los textos –incluso los más canónicos–, mucho más allá de los textos dramáticos, poéticos o de la llamada literatura oral.

Como es sabido no faltan referencias a tales experiencias e iniciativas, siendo las más conocidas las lecturas en las manufacturas de cigarros. Contentémonos con dos citas: la del *Reglamento del gabinete de lectura pública establecido en el suprimido convento de San Francisco*, en 1840, donde se prevé que en dicho gabinete " no sólo los que saben leer, sino también los que no saben leer puedan leer en la prensa periódica los conocimientos e ilustración que tanto conviene propagar en todas las clases", con "dos reuniones después de haber anochecido los lunes y viernes de cada semana", y en estas sesiones, "al lado de los discursos propios, *se leerá de los periódicos* ("de buena política") *todo lo que se crea útil para los objetos propuestos*", con una mezcla de actividades oratorias y lectoras, como se ve, el ambiente –y la acústica– de un antiguo convento u unas modalidades de selección de los textos leídos y de los lectores establecidas de antemano; la otra cita es de finales del siglo XIX, cuando J. Domínguez y F. Serrano de la Pedrosa, autores de *La lectura como arte* (1886), comprueban que "no falta en España gusto de oír leer" y sabemos que dichas prácticas, documentadas a través del recitador andariego de poesía Pío Fernández Muriedas Cueto (Madariaga, 2009), aún existían en los pueblos del Alto Pirineo (Ansó) en los años 1960, según contaba Raquel Asún.

Estas prácticas que cubren el siglo entero sugieren unas estrategias positivas por parte de los actores o de

grupos, como las organizaciones obreras, preocupados por el desarrollo de la lectura y de sus prácticas.

Conste que de esta manera muchos no lectores llegaron, por sustitución, gracias a esa delegación de "las palabras y la voz", a acceder a unos textos para ellos teóricamente inasequibles, en condiciones parecidas a la lectura arquetípica o sea seguida, si bien el lector–oyente queda sometido a otro lector ; que el acceso al texto se hace a través de un discurso verbalizado que ha de competir con posibles ruidos, que requiere la movilización del oído –ser todo oídos– y una notable tensión/atención. La relación con el texto se establece de una manera ordenada, ya que el hecho de leer en alta voz obliga al lector a ser muy escrupuloso, a leer sin saltar frases y que para el *lector–oyente* es estrictamente cronológica, sin posibilidad de detenerse sobre un detalle, de volver hacia atrás para comprobar el sentido de una palabra o de una frase que ha de ser necesariamente cogido al hilo de la lectura del otro. Se produce pues, como recuerda Manguel (1998), unas trasmisión y recepción controladas del sentido, desde una pedagogía de la comprensión, de la "justa recepción", apoyada en su caso por comentarios hechos con la voz o la cara.

Por supuesto, muchos lectores llegaron cada vez más a la lectura individual (con las conocidas etapas del deletreo, de la subvocalización, etc.) lo cual permite explicar tal vez que Esteve Menós, maestro alpargatero de Lérida, llegara a adquirir en una almoneda nada menos que un *Quijot*e y un *Telémaco* de Fénelon (Botargues, 2000).

Como ejemplificación sintética y alegórica, con un notable trasfondo satírico, de lo que hasta ahora se viene explicando, sirva el romance de cordel del *Soldado y la baraja* que podría subtitularse “o la lectura fingida" (Ilust. 2) ya que, en dicho romance, el soldado sorprendido con una baraja entre manos durante la misa dominical y por ello denunciado, hace la demostración manual e intelectual –espiritual– de que al profano juego puede hacer de libro, dar lugar a una manipulación parecida a la del libro devoto (la baraja es un libro abierto del que va repasando las hojas), a unas actividades intelectuales propias de la lectura (“contemplo”, “considero”, “me hace pensar”, etc., dice el soldado) y a una interpretación en un sentido divino (“El uno me dice que hay un solo Dios Criador (*sic*)”, “En el tres yo considero fe esperanza y caridad”, etc.), con la consiguiente burla final del sargento denunciador, comparado con la sota, y la enhorabuena de la jerarquía militar. Remito a mi estudio al respecto (Botrel, 2009).

Obsérvese que el “cuento” remite a una cultura doblemente compartida la de los naipes y del catecismo y, como casi todas las “lecturas” ha de acompañarse con una *performance,* manual en este caso.

Conste, pues, que coexistieron una gran variedad de situaciones y prácticas de “lectura” incluso para unos lectores que ni siquiera tenían conciencia de serlo, a base de lenguajes no exclusivamente verbales ni literarios, por supuesto, sino corporales y funcionales, con unas modalidades de realización donde la imagen, la voz, el cuerpo y la memoria –o la copia– tienen un gran protagonismo y una trans– e inter–mediaticidad consustancial vs la segmentación propia de las historias de la literatura. Conste también que leer no era en aquel entonces una actividad ante todo individual sino socializada, que se daba a menudo en unos espacios públicos, siendo la calle un lugar de aprendizaje por impregnación y mutualización a tener en cuenta al lado de una insuficiente escuela.



ASTUTA Y VERDADERA DISCULPA

de un soldado que fué acusado á su Mayor de habérsele hallado en la misa, teniendo en sus manos un juego de naipes fraticeses, contemplándolos, en lugar de rezar un libro devoto. Dicha baraja consta de diez cartas bajas, una sota, dama y rey cada palo, que suman cincuenta y dos naipes; con los cuales hizo ver que las cosas son buenas y malas, segun el uso que se haga de ellas.

Oyentes, voy á contar
la salida graciosa
que tuvo en Zaragoza
un valiente militar.
La traza que se valió,
y el modo de responder,
que al gefe supo vencer
al momento que le habló,
fué cosa de admirar;
y nadie puede creer,
que lo malo al parecer
en bien se puede trocar.
Así es de un soldado
que junto á su batallon
mar-

Veamos, ahora, a qué tipo de lecturas estas distintas maneras de leer pudieron aplicarse por parte de los iletrados

2. Lecturas

Si nos atenemos a las lecturas “literarias”, lo mismo que los nuevos lectores cohabitan con antiguos y no–lectores, la puesta a disposición, la masificación de nuevas lecturas no erradica las anteriores formas de producción y consumo de bienes culturales: de ahí que las “lecturas” a las que los iletrados pudieron tener acceso se hallen lo mismo en las mnemotecas que en las bibliotecas.

Las mnemotecas, o sea: los acervos de todas aquellas formas no virtuales ni muertas sino inmateriales y vivas, ya que pertenecen a una memoria colectiva/compartida servida por múltiples depositarios/propietarios parciales que suelen activarla y realizarla a través de la voz: es la literatura oral o de la voz, sin fronteras muy delimitadas con el llamado folklore, y por supuesto sin necesidad de

saber leer y escribir…. Todo lo que entraría en unos hipotéticos o por constituir cancionero y romancero españoles del siglo XIX donde las canciones y los romances tradicionales aparecen mezclados con el último cuplé y los romances de ciego, lo mismo " Blancaflor y Filomena " que "Lux Aeterna/La pobre Adela " (a partir de una poesía azarzuelada de 1889 de Juan Menéndez Pidal), con una aparente (con)fusión en la memoria de una misma persona.

En estas mnemotecas entra un ingente acervo de "textos", no para leídos sino para dichos o cantados y oídos y sólo "impresos" en la memoria de sus actores (individuos o comunidades) que al hipotético paleontólogo de sus diminutas y dispersas reliquias casi seguro que le saldría un mamut.

Como muestra, valgan dos ejemplos de cariz satírico que difícilmente entrarán en una antología de la literatura española: *Las 299 novias por 5 céntimos* ("Las Anas son holgazanas, las Adelinas ladinas,… /Las Dolores en amores son acaso las mejores/Las Filomenas son buenas, pero al llegar a los treinta engordan como ballenas" etc.) y la jota "Ahora sí" cantada por las Águedas (*Rasgos*), con sus seis coplas bastante crudas donde estas mujeres casadas se apropian tanto los puntos de vista masculinos como los femeninos: "A tu madre la monto en la tartana a tu padre en el coche y a tí en la cama" "Cuando la zorra sale llena de polvo es señal de que ha dormido con ella el zorro Ahora sí, ahora sí y ahora y siempre ahora sí que me gusta quererte/joderte". Unas expresiones que nos hacen caer en la cuenta de que tienen poca cabida en las formas satíricas que llegamos a analizar (las públicas e impresas que por muy excepcionales que sean quedan en el ámbito de la decencia mitigada por la ingeniosidad) y son propias de unos "lectores" que las están oyendo/viendo/leyendo desde un código moral o corporal por cierto bastante distinto, ya que –no lo olvidemos– estos textos dan lugar a unas *performance*s.

Si la mnemoteca desaparece con la persona que la abriga (porque su "existencia" depende de su plasmación a través de una "performancia"), también se va trasmitiendo y sobre todo enriqueciendo con nuevos textos "inmateriales" aprendidos a partir de versiones impresas u oídas; impresos que pueden dar lugar a un doble uso, oral y escrito, y conservarse en bibliotecas.

No solo en las inventariadas por Martínez Martín (1991) o en las bibliotecas públicas –siquiera populares–, de escaso desarrollo, sino también las más elementales: las que caben en un bolsillo (como un pliego doblado), en un estante, o resultan de un trabajo de colección (como las novelas por entregas), o las constituidas por los *city texts* o sea: todas las imágenes y textos disponibles en la calle y en el espacio público, una verdadera biblioteca callejera.

El análisis de esta desconocida biblioteca del pueblo, principalmente constituida de no libros, a partir de bienes y formas –unas 40 distintas (cf. Botrel, 2002b) –que en gran parte preexisten a la segunda revolución del libro pero se va enriqueciendo y diversificando a partir de los años 1840, nos informa sobre los gustos de sus propietarios o usuarios ("las novelas insulsas" denostadas por el bibliotecario de la biblioteca Arús o los 500 cantares alegres (*Burlas, Desprecios, Desdenes, Baturrada, Disparates*) recopilados en el *Cancionero popular* impreso en Barcelona, por Publicaciones "El Cine"). Nos informa sobre el valor que al impreso "en propiedad" se le otorga por parte de los iletrados (las modalidades de su conservación, las huellas de lectura, las transformaciones aportadas al impreso, etc.) pero también sobre la representación dominante del "lector" vs la variedad de lectores y lectoras y, por supuesto, sobre una oferta de lectura poco canónica.

Este conjunto, de crecimiento acelerado a finales del siglo XIX, consta de productos a veces ínfimos, pero casi siempre acompañados por al menos un elemento icónico –conste–, más bien fragmentados, efímeros, de consumo "aislado" y sucesivo (un acto, una hora, un pliego, una entrega, un capítulo, una canción), pero relacionados entre sí en la medida en que las formas editoriales (*lato sensu* o sea incluyendo las formas orales y/o performanciales) acogen de manera "transgenérica", adaptándolos, unos "textos" o "motivos" del libro más o menos canónico que sufren así varios avatares (del teatro a la novela, de la novela a la historia de cordel, etc.). De consumo y uso local e individual aunque socializado, llega a formar por acumulación, difusión y circulación, gracias a la red cada vez más tupida de unos aparatos comerciales más o menos rudimentarios , una especie de almacén virtual de literatura local y " nacional " en el que cada cual puede *in fine* llegar a constituirse su biblioteca virtual o material y acceder a la cultura al uso, sin llegar siempre a adoptar las prácticas instrumentales y culturales de referencia dominante, con unos contenidos más o menos específicos (como los de la literatura de la voz).

A muchos de estos impresos se les puede aplicar el marbete *literatura de cordel*, un *género editorial* donde caben, como en un batiburrillo, toda clase de textos pertenecientes, los más, a los géneros canónicos: una especie de macrogénero literario para satisfacción de toda clase de expectativas y necesidades sociales y/o individuales. En esta literatura "para el pueblo", "no letrada" o "de analfabetos" el texto impreso corre parejo a una especie de *performance*; cohabitan dos sistemas no encontrados o excluyentes sino complementarios, entre lo oral y lo escrito: son palabras (habladas) puestas a la venta (de forma impresa). La literatura de cordel es una literatura callejera, asequible para los que no saben leer, pero sí escuchar, y capaces de memorizarlo, y cada vez más de leerlo para memorizarlo. El género de cordel está inmerso en dos mundos: el de la cultura escrita e impresa con referencia al libro y a la imagen y el de la cultura oral y folklórica. Como dice Luis Díaz Viana (1987), la llamada literatura de cordel es el "territorio de lo mixto, el país de

todas las impurezas", "mezcla tradiciones distintas, cosmovisiones a veces encontradas, sin pararse en fronteras, ni en ámbitos rurales o urbanos, sin sujetarse a normas cerradas, al margen muchas veces de lo establecido por las élites dominantes, más allá del gusto imperante de las corrientes estilísticas y las cronologías más convencionales del arte. Es un baúl profundo que se caracteriza por no ser exclusivo, por sumar y no restar, por mezclar y no separar, por juntar y no dividir".

Este sería el acervo de textos con el que los iletrados tuvieron mayor contacto y a los que paulatinamente y según modalidades *sui generis* –por muy "imperfectas", fragmentarias etc. que fueran– accedieron, en una coyuntura en la que la invasión y progresiva saturación del espacio público por una producción impresa masificada, y la generalización del medio escrito/impreso a la vida oficial, comercial, social, y la diversificación de los productos resultantes no sustituye a las formas de comunicación existentes, pero sí las modifica, con –para el no lector– la obligación creciente de enterarse de lo públicamente escrito y ofrecido, so pena de una marginación creciente, con una especie de implicación *volens nolens*.

En cuanto a las prácticas de lectura reales o efectivas, a falta de egodocumentos o de fuentes seguras como para la lectura obrera (Monguió, 1975; Mato Díaz, 1991, 2004) hemos de atenernos a los testimonios disponibles o a representaciones gráficas (Botrel, 2017) que, a pesar de su visión costumbrista o meliorativa, sirven al menos para darnos una idea de la diversidad de las situaciones y entornos de lectura y de las lecturas… Y conste que existieron unas verdaderas estrategias lectoras por parte de los lectores iletrados (Botrel, 2015)

3. Saberes y valores

Falta preguntarse con qué saberes y desde qué sistema de valores aquellos "lectores" iletrados hicieron aquellas "lecturas". Porque por muy analfabetos e iletrados que fueran, disponían de un saber lectorial, a base de experiencias visuales (fundamentales para la correcta interpretación de las caricaturas, por ejemplo) y demás (para captar la ironía, la parodia), del que a menudo nosotros carecemos, sobre todo a la hora de interpretar lo que movía a risa o era base compartida para la expresión de una intención satírica.

Se puede comprobar, por ejemplo, en el pliego de aleluyas titulado *Vida de don Espadón* (Ilust. 3).

El título puede leerse y entenderse por una lectura analógica de la palabra oída y vista gracias a la asociación con la representación exagerada y repetitiva hasta tornarse epónima, de un espadón o sable.

Pero para quien lo haya leído durante el Sexenio no se le habrá escapado que del Espadón de Loja se trata, mote o apodo de Ramón Narváez (1800–1868) que, además de gozar de una merecida fama de mano dura en la represión de las sublevaciones populares (se jactaba de no tener enemigos ya que a todos los había matado), arrastraba su sable por el suelo y disimulaba su calvicie con un peluquín, unos "saberes" compartidos –el consaber o el repertorio, según Wolfgang Iser–gracias a una circulación de rumores y representaciones que había que analizar. De la misma manera lo que hoy puede antojársenos elíptico y casi enigmático (viñeta 12: "Lució su espadón atroz/en la gran farsa de Ardoz" o viñeta 14: "Luego ensangrienta sin cuento/Sevilla en un momento") pudo funcionar de manera directa espontánea para los que se acordaban de su victoria de Torrejón de Ardoz sobre Espartero el 23 de junio de 1843 o de la represión del movimiento de sublevación popular acaecido en Sevilla en 1838 dirigido por González de Córdova contra el gobierno del duque de Frías (las ranas serán las del Guadalquivir).



Unos saberes de distintos rangos ya que pueden remitir al ámbito local (don Lino, Rivero), nacional (Fernando VII, Calderón etc.) pero también internacional (Napoleón) o a lo que es la oratoria política, por ejemplo. Pero conste que también vale una hipolectura: la nuestra o la de la mayor parte de los lectores de hoy, por muy letrados que sean. Se podrían multiplicar los ejemplos.

En cuanto al sistema de valores, en el que nos falta saber qué valor social y personal tendría el saber leer y escribir entre los iletrados a la hora de declararlo para el censo de población (casi seguramente la conciencia de que existían formas "superiores" de lectura), algo sabemos a través de distintos testimonios de contemporá-

neos y de los propios "lectores", a propósito, por ejemplo, de sus gustos.

Y también por deducción como a través del estudio de la brega existente en la leyenda de los Amantes de Teruel a propósito del beso *post mortem* dado en la boca por Isabel a Marcilla, eliminado por Hartzenbusch y mantenido, cueste lo que cueste, en la tradición, o de las versiones iconoclastas de la parodia o la subversión, como el refrán "Los amantes de Teruel, tonto ella y tonto él", con la afirmación de un vitalismo impropio del drama romántico (Botrel, 2000).

Como decía el propio Hartzenbusch, el pueblo tiene un gusto histórico propio, muy distinto del de los historiógrafos. y conviene plantearse la manera de dar un estatuto legítimo, no solo a la literatura del Infierno de las bibliotecas (Guereña, 2011) sino más sencillamente a la literatura donde queda expresada la vida tal como es y que impregan la lírica tradicional de un erotismo más o menos sublimado con sus alegorías, sus agudezas y conceptismos o eufemismos o sus formulaciones directas o brutales como, por ejemplo, "Aunque no soy segador/ morena, me atrevería/a segarte la cebada/que entre las piernas tenías" (*apud* Díaz, 2000: 187) o un anticlericalismo virulento pero ocultado, porque se censuró en una literatura que no llegó a existir como tal y sin embargo tuvo sus creadores y adeptos.

De la misma manera, lo novedoso –el descubrir algo novedoso– no está en el horizonte de expectativa, no es algo muy apetecido por los lectores o las lectoras no letrados que al contrario tienen en mucho la repetición de los mismos temas y argumentos, lo que Anne–Marie Thiesse (2000) llamó *ressassement*.

Y conste que no basta con fiarse de algún testimonio, por muy auténtico que sea, como esta apreciación sobre la lectura de *La Bruja blanca* de Julio Ascano (publicado "con licencia eclesiástica" en la Biblioteca de *El Eco de la cruz* de Zaragoza) hecha en 1923 por una tal Enriqueta a las obreras de un taller (se conoce que en una perspectiva "militante", para contrarrestar la influencia de las malas novelas): "las obreras recibieron bien la lectura y les pareció breve el tiempo" y la dueña del taller "se lo agradeció".

En cambio, nos interesará el que en el carnaval santanderino las autoridades religiosas denuncien los "elementos bulliciosos y masónico–juerguistas" (Montesino, 1986: 70) y también comprobar que la cultura de las Águedas, antes aludidas, supo salvar la represión religiosa y política como hemos visto y debiéramos poder oír.

Son saberes y valores compartidos o propios de los "iletrados" que determinan su comprensión e interpretación de las "lecturas" desde unas prácticas y unas expectativas propias, harto distintas de las "académicas".

Huelga insistir sobre la pregnancia y protagonismo de los elementos corporales (no verbales) y textuales, sexual o políticamente no correctos, no tenidos en cuenta (cf. Botrel, 2008) o casi siempre censurados a la hora de recogerlos por escrito, incluso cuando forman parte de la cultura compartida como es el carnaval. Corroboran lo que nos enseñan (incluso históricamente hablando) las observaciones de unos sociólogos de la cultura popular como Richard Hoggart (1957) o Bernard Lahire (1993), sobre las dimensiones sociales y vitales de la apropiación o no apropiación de los bienes culturales. Queda así documentada la relevancia de lo " ético–práctico " y pragmático en las prácticas lectoras de los hombres y mujeres de las capas populares, el anclaje de los textos en otra realidad que la realidad textual, esto es, en la construcción del sentido, con una lectura relativamente disociada de las referencias literarias adquiridas pero no de unos esquemas ético–prácticos de experiencias vividas, con unas historias "verdaderas", reales o escritas como si así lo fueran, con unas lecturas que implican al lector o a la lectora en unas actitudes de participación, de identificación admirativa o al contrario de repulsión, con una función catártica por parte de los personajes, etc. , en una palabra, desde una estética indisociable de una ética, presentes en la misma finalidad de la lectura.

Es preciso, pues, partir de las expectativas y de los criterios propios del pueblo, por muy iletrado que sea. En cualquier caso, tener en cuenta para cualquier texto de la perspectiva propia (saberes y valores) del que lo está usando. No se me oculta que para el "historiador histórico" (Botrel, 1991) de la literatura, cualquier extrapolación retrospectiva puede resultar dudosa o peligrosa y no disponemos de muchos datos científicos sobre las prácticas culturales en España antes del siglo XX. Pero creo que con la voluntad de interpretar a través de esa arqueología de las prácticas todos los indicios presentes en las mnemotecas, bibliotecas e iconotecas del pueblo iletrado o no y en los posibles testimonios " ordinarios " de representantes de dicho pueblo, podríamos encontrar, más allá de la diversidad de las funciones esperadas de la literatura o de sus asignaciones sociales, muchos textos que respondan a este tipo de expectativas o criterios, inclusive y sobre todo en los más reprimidos por el canon, pero también otros usos de la literatura canónica, conste.

4. Propuestas

Sirvan estas rápidas y parciales reflexiones para algunas propuestas a tener en cuenta:

1. La generalización en España, como en otros países, de una oferta diversificada y cada vez más masiva, por acumulación (que no por sustitución) de impresos de toda clase (¡no solo de libros!), crea una tendencia que implica un número creciente de actores más o menos preparados y "activos", por impregnación y participación, con unas modalidades de aprendizaje informales las más, caso de los iletrados, futuros "nuevos lectores".

2. Todos aquellos *illiterati* que oficialmente permanecen al margen de la literatura "canónica" tienen sus propios medios para acceder a una forma de expresión y de

consumo cultural: desde la literatura oral hasta la multiplicación de las formas breves y del consumo fragmentado de textos impresos más largos, a menudo con ilustraciones, que parecen ser una vía de acceso a la lectura extensiva: las novelas por entregas, los fascículos de la "Biblioteca popular ilustrada" publicada por Julio Nombela, pero también los cuentos en la prensa y los folletines de los diarios, por supuesto, que corresponden en el campo de lo impreso al apabullante consumo de teatro por horas y de las flamantes sesiones de cine en el campo de lo audiovisual. Obviamente son múltiples las vías de acceso e incorporación al mundo de lo escrito (y de la "literatura").

3. Tal tendencia no ha de interpretarse como una arrolladora superación de las formas de cultura "tradicionales" orales por las nuevas o superiores etc., algo desmentido por una mínima "observación" de lo que pasó durante el paulatino proceso de aculturación por la alfabetización pero también por lo que se puede observar hoy en la " era " de la cultura digital con el uso y abuso más o menos discriminado, según criterios bastante distintos de los académicos al uso, de un acervo de textos e imágenes y palabras cantadas o no, desde unas expectativas también bastante distintas de las pretendidas y admitidas por el cuerpo social dominante, algo más compartido de lo que se quiere creer. O sea: esto no mata aquello.

4. El fenómeno se da con una notable (para los adictos a la clasificación y categorización) ausencia de fronteras entre formas, textos y bienes, transgenéricos de hecho, unas modalidades de realización de los textos entre variopintas y específicas en unas circunstancias más frecuentemente socializadas que secreta y egoístamente individuales, y unas preocupaciones o expectativas de orden más ético que las más estéticas supuestas porque impuestas por la doxa dominante, etc.

5. No conviene pensar, desde luego, que tal acervo de literatura calificada de "popular" puede servir tal cual para acceder al "sentir popular" o a la mentalidad de las "clases bajas". En efecto, no bastan unos indicios o características destacadas desde nuestra condición/ posición entre legitimista y miserabilista de universitario/ académico y unos supuestos demasiados mecánicos: una lectura y unos usos programados (sugeridos, permitidos, deducidos) y supuestamente acatados por los lectores, ya que una cultura (una literatura, unas lecturas) no queda configurada por una acumulación de textos cuya producción se hace desde unas instancias no siempre populares y, de cualquier forma, bajo control, sino " por la relación entre unos textos (o unos objetos y símbolos) y unos códigos en un devenir histórico " (Pozuelo y Aradra, 2000: 86), con todas sus eventuales distorsiones y contradicciones, reveladas por la antropología histórica. Por eso, la literatura canónica ha de servir también como reveladora de todo lo que –más original de lo que parece– ha quedado fuera o que por motivos no solo estéticos quedó excluido. De ahí esta invitación a tener en cuenta otras formas de leer y de ver, de escuchar y de sentir, por muy ilegítimas que nos parezcan, que son las propias del pueblo analfabeto o recién alfabetizado o duraderamente alfabetizado (lo cual solo es un aspecto) a la hora de utilizar unos bienes impuestos por el orden social o económico dominante, de dotarse con unos bienes fundamentalmente propios sino de una producción de consumo distinta de la legítima, como escribe Michel de Certeau (1987).

Más allá de todo lo dogmático y totalitario que conlleva el canon académico, es preciso, pues, procurar dar una legitimidad intelectual a una ilegitimidad de hecho, intentando situarse desde otro punto de vista: el punto de vista del "lector" histórico, de los distintos "lectores" (ya que leer y lector ni ahora y menos históricamente son nociones unívocas), intentando tomar en cuenta las expectativas *y* las prácticas reveladas por las modalidades de apropiación o de no apropiación, hasta llegar a un cuasi canon (no el "otro canon"), un canon con "refrendo" del pueblo, aunque no sepa firmar (Botrel, 2002c).

Así es como podrán llegar tal vez los historiadores de la cultura (y de la literatura) a ofrecer otra visión de la muy analfabeta y al mismo tiempo muy cultivada España del siglo XIX y dar por legítimas y relevantes, históricamente hablando, la literatura y las lecturas de los iletrados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUMONT, Jacques *L'image*. Paris : Nathan. 1990.

BLANCHARD, Gérard. "Le scriptovisuel ou cinémato–graphe" en *L'espace et la lettre. Ecritures. Typographies, Cahiers Jussieu*. 3, Université Paris 7, Paris, Union Générale d'Editions, 1977, pp. 393–438.

BOTARGUES I PALASÍ, Meritxell, *Consumo cultural en la ciudad de Lleida (1808–1874),* Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida/Pagès Editors, 2000.

BOTREL, Jean–François, "A contribution to an 'historical history' of literature ", *Journal of European Studies*, 21–1–81, 1991, pp. 55–66.

— "Teoría y práctica de la lectura en el siglo XIX: el arte de leer", *Bulletin Hispanique*, 100. 1998. pp. 577–590.

— " Le thème des Amants de Teruel et ses avatars au XIX^{e} siècle en Espagne ", en Jacques Migozzi (dir.). *De l'écrit à l'écran. Littératures populaires : mutations génériques, mutations médiatiques,* Limoges, PULIM, 2000, p. 99–110.

— "La serie de aleluyas Marés, Minuesa, Hernando" en J. Díaz (Dir.). *Aleluyas*, Urueña. tf! Etnografía, 2002ª, pp. 24–43.

— "La librería del pueblo", en Museo Etnográfico de Castilla y León. Zamora, *Exposición 2002–2003, EnSeres,* Madrid, Junta de Castilla y León, Fundación Siglo para las Artes en Castilla y León, 2002b, pp. 82–87.

— " The popular canon ", *Modern language Review*, 97/4. 2002c. p. XXIX–XXXIX.

— " Entre imprimé et oralité : l'essor de la culture de masse en Espagne (1833–1936) ", en J.–Y. Mollier, J.–F. Sirinelli, F. Vallotton (dir.), *Culture de masse et culture médiatique en Europe et dans les Amériques. 1860–1940,* Paris, PUF, 2006, pp. 143–156.

— "El hablar de manos, ¿es de villanos?", en Maximiano Trapero *et al*., *La voz y el ingenio. El humor, el chiste, la ironía, el gesto intencionado,* Urueña, Fundación Joaquín Díaz, 2008, pp. 48– 56.

— " La alegoría del soldado y la baraja o el poder del no libro ", en Mariana Genoud de Fourcade, Gladys Granada de Egües (ed.), *Unidad y multiplicidad : tramas del hispanismo actual,* Mendoza: Zeta Editores, 2009, pp. 23–33.

— "De imaginatura: la adaptación escripto–visual de la narrativa en los pliegos de aleluyas", en J. Díaz (dir.), *Simposio sobre literatura popular. Imágenes e ideas: la imaginatura,* Urueña, Fundación Joaquín Díaz, 2012, pp. 213–246

— "Los iletrados y la cultura escrita/impresa en España (siglo XIX)", en Antonio Castillo Gómez (ed.), *Culturas del escrito en el mundo occidental. Del Renacimiento a la contemporaneidad,* Madrid, Casa de Velázquez, 2015, pp. 251–267.

— "Las representaciones de la lectura en España (siglos XIX–XX)", en María Carreño, Aitana Marcos, Ítaca Palmer (eds.), *Cartografía de la investigación en didáctica de la lengua y la literatura,* Granada, Universidad de Granada, 2017, pp. 15–41.

CERTEAU, Michel de, *La culture au pluriel,* Paris, Christian Bourgois, 1987.

DÍAZ, Joaquín. "El erotismo en la lírica tradicional", *Salina. Revista de lletres*, 14 (nov. 2000), p. 183–194.

DÍAZ G. VIANA, Luis, *Palabras para vender y cantar, Literatura popular en la Castilla de este siglo,* Valladolid. 1987

GUEREÑA, Jean–Louis, *Un Infierno español. Un ensayo de bibliografía de publicaciones eróticas españolas clandestinas (1812–1939),* Madrid, Libris, 2011.

HOGGART, Richard, *La culture du pauvre*, Paris, Editions de Minuit, 1970 (*The uses of literacy*, 1957).

LAHIRE, Bernard, *La raison des plus faibles : rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieux populaires,* Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.

MADARIAGA DE LA CAMPA, Benito, *Aventuras y desventuras de un trotamundos de la poesía. Recuerdo y homenaje a Pío Fernández Muriedas,* Santander, Gobierno de Cantabria, 2009.

MANGUEL, Alberto, *Una historia de la lectura,* Madrid, Alianza Editorial/Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1998.

MARTÍNEZ MARTÍN, Jesús A, *Lectura y lectores en el Madrid del siglo XIX,* Madrid, CSIC, 1991.

MATO DÍAZ, Ángel. *La lectura popular en Asturias (1869–1936),* Oviedo, Pentalfa ed., 1991.

— (comp.). *Las Bibliotecas Populares en Asturias. A la cultura por la lectura. 1869–1939,* Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 2004.

MONGUIÓ, Luis. "Una biblioteca obrera madrileña en 1912–1913", *Bulletin Hispanique,* LXXVII (1975), pp. 154–173

MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio, *Literatura satírico–burlesca del Carnaval santanderino (1875–1899),* Santander, Ed. Tantín, 1986.

PALENQUE, Marta. "*El tren expreso* en cromos y postales o la gloria de Ramón Campoamor", en Borja Rodríguez Gutiérrez, Raquel Gutiérrez Sebastián (eds.). *Literatura ilustrada decimonónica, 57 perspectivas* ,Santander, PUbliCan, 2011, pp. 543–583.

POMIAN, Krzysztof. "Histoire culturelle, histoire des sémiophores", en J.–P. Rioux, J.–F. Sirinelli, *Pour une histoire culturelle,* Paris, Seuil, 1997, pp. 73–100.

POZUELO YVANCOS, José María, ARADRA SÁNCHEZ, Rosa María. *Teoría del canon y literatura española,* Madrid, Cátedra, 2000.

Rasgos. Tradiciones musicales zamoranas, Ciudad de Zamora. Tierra del pan (CD). Depósito Legal: VA–708/99.

SALAÜN, Serge, *La poesía de la Guerra de España,* Madrid, Castalia, 1985.

THIESSE, Anne–Marie, *Le Roman du quotidien. Lecteurs et lectures populaires à la Belle Epoque* (1984), Paris, Seuil, 2000.

VEGA, Jesusa, "Fernando VII: resistencia y deseo", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 14–4, 2013, pp. 348–399.

VIÑAO FRAGO, Antonio, *Leer y escribir. Historia de dos prácticas culturales,* Naucalpan de Juárez, Fundación Educación, voces y vuelos. 1999.

Un antropólogo norteamericano entre abulenses

Stanley Brandes[4]

En 1969, el año en que yo llegué por primera vez al pequeño pueblo de Becedas, yo tenía veintiséis años de edad. Ya había llevado un tiempo como alumno de doctorado, estudiando Antropología Social en la Universidad de California, Berkeley. Sólo me quedaba la tarea de escribir la tesis doctoral que, en realidad, es equivalente a un libro entero. Así que me esperaba un trabajo bastante amplio y yo sentía un compromiso conmigo mismo: cumplir con los requisitos de mi programa universitario. Y aún había algo más importante: el bienestar de mi familia dependía de mi éxito.

En esa época, la moda en mi campo de estudio dictaba que, como tesis doctoral, el alumno tenía que elegir un pueblo determinado y aprender todo lo que se podía de él y en él. Lo primero de todo era que tenía que dominar el lenguaje del pueblo y ganar la confianza de la gente. Una vez competente en términos lingüísticos, tenía que investigar el pueblo como un todo prestando atención, entre muchas otras cosas, a sus costumbres culinarias, oficios diversos, ritos religiosos, refranes y acertijos, vida doméstica, sistema de parentesco, procesos educativos, etcétera. Por buena fortuna, el ilustre profesor George Foster era mi director de tesis. Foster era partidario de recopilar material según un sistema que él denominaba "aspirador". Teníamos que anotar todo lo que se nos presentaba, sin juzgar de antemano si lo considerábamos importante para la tesis o no.

Para tal fin, nos obligaba utilizar un manual grueso titulado *Guía para la clasificación de datos culturales*.

Publicado en español por la Unión Panamericana en 1963, esa guía daba muchísimas ideas sobre clases de material que un investigador podía explotar, organizándolo todo en 88 categorías principales, tituladas, por ejemplo, "actividades gubernamentales", "delitos y sanciones", "bienestar y salud pública", "prácticas religiosas", "muerte", "vida sexual", "ideas del hombre y del mundo". Dentro de cada categoría principal la Guía incluía numerosas sub–categorías, algunas más apropiadas que otras a las circunstancias locales. Para dar una idea del esquema, bajo la categoría "creencias religiosas" se encontraban las subcategorías "características generales de la religión", "cosmología", "mitología", "animismo", "escatología", "seres sobrenaturales y deidades", "suerte y azar", "objetos y lugares sagrados", "sistemas teleológicos". Para un norteamericano como yo, todo esto servía no solo para apreciar las costumbres de un sitio lejano, para luego enseñar sobre ellas, sino también para producir un documento histórico, un trabajo amplio que valdría para siempre como una descripción detallada del modo de vivir de un pueblo determinado. En concreto, mi gran esperanza era que mi trabajo en Becedas podía ayudar a futuros investigadores, sobre todo a los que querían enterarse de la vida rural en Castilla a mediados del siglo XX.

En aquel tiempo, yo gozaba de una beca que me permitía vivir en cualquier pueblo del mundo para realizar la tesis o trabajo de investigación. Además, en 1969 existían muy pocos estudios antropológicos sobre los pueblos de España. Podía haber escogido cualquier pueblo con la esperanza de producir una tesis original y de valor científico–histórico. Sin embargo, elegí Becedas. ¿Y por qué Becedas? Sencillamente, es que Becedas satisfacía muchos criterios que fueron importantes para mí. Me explico.

En primer lugar, vine a España con mi familia (mi entonces mujer, Judith, y una niña de cinco meses de edad). Al ser la niña tan pequeña, habíamos decidido instalarnos en un pueblo relativamente cerca de Madrid, una ciudad en la que podríamos encontrar los mejores servicios médicos, por si fuera necesario en caso de emergencia. (De hecho, esta decisión resultó de gran beneficio un año más tarde cuando–durante la misma Semana Santa– la niña

[4] Doctor en Antropología de la Universidad de California, Berkeley, donde es profesor desde 1994. Ha dado conferencias y sido profesor visitante en numerosas instituciones europeas, latinoamericanas, asiáticas, y estadounidenses. Brandes ha realizado trabajo de campo extenso en España, México, y los Estados Unidos. Es autor de seis libros y numerosos artículos y capítulos de libros. En 2015 fue nombrado *Doctor honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

cayó al suelo, metiendo la mano derecha en un brasero y quemándose gravemente). También yo quería situarme en un lugar ubicado en la zona entonces llamada Castilla la Vieja. Esta tierra, esta región, representaba para mí, en ese momento (social, histórico, político), y vista desde la perspectiva norteamericana, la cultura más netamente española. Además, yo buscaba a un pueblo bastante tradicional, en el que no dominaran todavía la maquinaria industrializada y los avances tecnológicos en el campo de la agricultura. Dado que era necesario investigar la cultura del pueblo como un todo, lo ideal para mí era un pueblo relativamente pequeño y de casas recogidas, un sitio de un tamaño que permitiera conocerse a fondo durante un período limitado de estancia. De verdad, después de vivir más de un año y medio en Becedas, es cierto que nunca he conocido ni conoceré ningún lugar tan a fondo como llegué a conocer ese pueblo.

También fueron importantes para mí algunos criterios relativos a la belleza. George Foster era una persona que sabía vivir bien. Siempre me aconsejó que si tienes una opción amplia de sitios para investigar, porque no elegir uno bonito en lugar de uno sin interés estético. En mi caso, quería instalarme, junto con mi familia, en un pueblo con mucha arboleda porque este es un elemento del paisaje que siempre da alegría. Buscaba también un pueblo donde corriese una cantidad respetable de agua, que es un requisito para mantener la limpieza. En fin, estábamos buscando lo que era para nosotros un sitio bello, bonito, y sano. Dado que esperábamos vivir en un pueblo durante un período largo, queríamos situarnos en una comunidad que realmente nos diera gusto y satisfacción y no sólo datos para cumplir con metas académicas.

Para entender cómo llegamos a Becedas, hay que contar con la sugerencia del profesor Richard Herr, reconocido historiador de España del siglo XVIII y miembro de mi comité de tesis. Herr me había recomendado que investigara la zona salmantina llamada la Sierra de Peña de Francia, que queda al oeste de Becedas. Viajando desde Madrid hacia allí, mi familia y yo paramos para descansar y comer en El Barco de Ávila. Nuestra idea era pasar la noche en Béjar y seguir hacia la Sierra de Peña de Francia al día siguiente.

Al salir de El Barco, después de comer, vimos a un señor que hacía auto–stop, una estrategia de transporte que se utilizaba mucho en aquellos tiempos. Parecía una persona respetable y, por lo tanto, le invitamos a subir a nuestro coche. Resultó que era el cartero de Becedas, Tomás Ferrero. Cuando llegamos a su pueblo, que queda entre Barco y Béjar, nos invitó a entrar en su casa para tomar algo. Si me acuerdo bien, la hora era más o menos las 11 de la mañana. Su mujer, Reyes, sacó coñac y anís, los licores preferidos de la época. También nos ofreció perrunillas y mantecados, dulces que nunca habíamos probado anteriormente. Nos encantaron esos dulces, a pesar de haberse elaborado con ingredientes no normales en dulces norteamericanos, es decir, con aceite de oliva y anís. Reyes y Tomás nos hablaban con orgullo de las manzanas reinetas y de las peras de agua, los dos productos agrícolas más importantes en el sentido económico en aquellos tiempos. (Las peras de agua se encuentran todavía en los supermercados, pero en la actualidad las modas culinarias han sido menos generosas para las manzanas reinetas). Reyes y Tomás nos invitaron a comer manzanas que ellos mismos habían cosechado medio año atrás. Nunca habíamos comido manzanas ni de esa variedad ni de un aspecto tan arrugado como esas. Sin embargo, las manzanas nos resultaron especialmente jugosas y sabrosas. Esa pareja nos mostró un nivel sumamente alto de hospitalidad. Posteriormente llegaríamos a apreciar esa hospitalidad como un rasgo general del carácter de la gente de Becedas, un aspecto de la vida que experimentaríamos centenares de veces durante nuestra estancia en el pueblo.

Mientras gozábamos de lo que nos servían Tomás y Reyes, les explicamos nuestro plan de estudio. En seguida, nos ofrecieron la posibilidad de visitar el pueblo. Aceptamos y pasamos una hora larga acompañados por Tomás, andando por las calles y viendo un poco el campo. Tanto las casas del pueblo, con sus tejas de cerámica y vigas a la vista, como las calles estrechas, con las regaderas que corrían por todos lados, nos impactaron. Dado que era allá por el mes de marzo o abril, la Peña Negra–una montaña que dominaba el paisaje al sur del pueblo–todavía estaba cubierta de nieve, a pesar del sol brillante que ya hacía por aquellos días. (Pequeños restos de nieve normalmente se ven sobre Peña Negra hasta el mes de agosto). La belleza de Becedas en ese momento primaveral es para mí inolvidable. Recuerdo que un poco más tarde llegó la época del heno: los carros típicos, las yuntas con sus melenas de cuero (para deshacerse de las moscas), las herramientas de madera, la recogida del heno en los almiares...todo eso nos resultó una estampa encantadora y por supuesto muy diferente, casi chocante, con nuestra vida en California. (Muy posteriormente, me encontré una fotografía de archivo de una escena casi igual sacada en los años 1880 en la calle de mi casa en Berkeley).

A pesar del éxito de nuestra primera entrada en Becedas, seguimos con la idea de visitar la zona más al oeste, así que pasamos unas noches en el Hotel Colón de Béjar. Durante tres o cuatro días visitamos unos seis o siete pueblos de los alrededores, entre ellos Cristóbal, Sorihuela, y Miranda del Castañar. Al final me cansé. Quedó claro. Nada me gustó tanto como Becedas. Así que volvimos a la casa del cartero Tomás para declarar nuestro propósito de instalarnos en su pueblo y averiguar si nos podían ayudar a encontrar casa.

Tomás y Reyes se alegraron mucho, y en seguida nos llevaron a la parroquia para presentarnos al cura, don Segundo. Fue don Segundo quien al final nos facilitó alojamiento. Después de pasar unos días más en el hotel de

Béjar, nos informó que nos había encontrado algo. Se trataba de la antigua casa de Ignacio Álvarez y su mujer, Margarita. Varias personas nos advirtieron que la casa queda "muy arriba", con la implicación de que estaríamos alejados del centro. Para nosotros no había problema alguno. Becedas es en pueblo tan recogido en comparación con los lugares en donde habíamos vivido que nos sentíamos afortunados ante la posibilidad de encontrar casa. Nos dimos cuenta enseguida que alquilarnos una casa fue un acto de especial bondad y confianza por parte de Ignacio y Margarita. En realidad, no nos conocían de nada. Al mismo tiempo, hay que reconocer que la familia que me acompañaba fue una gran ayuda para ganar la confianza de esa gente. Si un hombre joven como yo, hubiera llegado sin mujer y bebé, hubiera sido sospechoso. Con mujer y niña pequeña nosotros debíamos ser una familia normal, más fácil de comprender. Sin embargo, mirando el caso desde la perspectiva de hoy día, es difícil apreciar lo raro que era en esa época alquilar una casa a unos extranjeros. Hay que darse cuenta que en 1969 no existían ni las llamadas "casas rurales" ni otros establecimientos similares. (Hoy día existen en Becedas varias casas rurales que se alquilan por 200 euros o más por noche en la alta temporada del verano. Nosotros pagamos *por mes* en los años 1969–70 el equivalente a 12 euros de hoy).

Así fue cómo en la primera semana de abril de 1969, unos norteamericanos–"los franceses" nos llamaron al principio)– nos mudamos a Becedas, precisamente a una casa ubicada en el punto más alto de la Calle del Ejedillo. La casa tenía luz y una mesa de camilla con brasero. Tenía chimenea y una cama matrimonial con colchón rellenado de pelos de caballo. Pero faltaba agua corriente y cuarto de baño. Era una casa bastante humilde. Sin embargo nos sentimos muy afortunados gracias a la hospitalidad de Reyes y Tomás, de Ignacio y Margarita, del cura don Segundo, todos responsables de facilitar nuestra instalación en el pueblo. Poco después de hacer la mudanza, encontramos un sitio para guardar nuestro coche –una cuadra ubicada en la misma calle de nuestra casa–. (Esa nos costó la gran cantidad que hoy día sería equivalente a unos 28 euros por mes).

En unos meses, "los franceses" se convirtieron en "los americanos", una señal de que la gente de Becedas había empezado a comprendernos. En realidad, nuestra presencia en el pueblo producía un proceso de mutua investigación, nosotros a los vecinos y los vecinos a nosotros. Ya en el momento de instalarnos en el pueblo, yo comprendí la importancia de establecerme como miembro de la comunidad y definir mi presencia en el pueblo. Empecé a formar un vínculo con los vecinos desde el primer día de nuestra estancia. El mismo día que llegamos al pueblo murió un vecino, creo recordar que en extrañas circunstancias. Aunque apenas conocía a nadie, y mucho menos al difunto, opté por asistir al duelo, al funeral, y al entierro. Posteriormente unos vecinos me explicaron que existen dos ocasiones en las cuales es preciso mostrar solidaridad con el pueblo: en casos de muerte y de incendio. Recuerdo poco de lo que ocurrió en aquella triste ocasión. Para mí todo era tan nuevo que sólo me queda una mezcla de impresiones indeterminadas. Sin embargo, estoy seguro de que, con ese duelo, empecé a establecerme como vecino de Becedas.

Tengo la sensación de que en las primeras semanas de residencia en Becedas, mi identidad quedó poco clara a la gente. Los becedaños me contaron posteriormente que varios vecinos me consideraban un espía. Esto no es de extrañar, dado que estábamos en plena época franquista, en la que los espías abundaban por todas partes. Pero, ¿en Becedas? Mi impresión es que pronto se acabaron los rumores de mis actividades furtivas. En primer lugar, un espía tendría que haber dominado el español a un nivel muy superior al mío. Yo, en aquella época, apenas era capaz de utilizar más que el tiempo presente. Además, un espía tendría que haber sido una persona poco llamativa para poder integrarse entre la gente. Mi familia y yo, en cambio, éramos como tres frailes en un montón de nieve. Aparte de eso, los vecinos debían haberse preguntado, ¿qué secretos de importancia nacional existen en Becedas que haya que descubrir? En los años 1950 quizás hubiera algo, pero no en el año 1969 cuando ningún "rojo" representaba ya riesgo alguno para el régimen de Franco.

Por supuesto, nadie me preguntó directamente si era un espía. Pero sí, continuamente y con razón, los vecinos querían saber qué hacía yo en Becedas. Soy antropólogo y entonces era antropólogo. Pero en Becedas en 1969 contestar "hacer antropología" no tenía sentido alguno. Hasta en mi proprio país, entre gente de muchos años de estudio, había entonces poca comprensión de lo que era la antropología. Para la mayoría de la gente, la palabra "antropología" significaba más bien "arqueología". Para otros, significaba la excavación e investigación de fósiles. Yo tenía que encontrar una palabra adecuada para describir lo que hacía, y la palabra, claro está, no era "antropología". La solución era llamarme "costumbrista" o "folklorista", una persona que quiere aprender las costumbres de los pueblos de España, para luego enseñar sobre esto a alumnos en los Estados Unidos. Mencioné, entre otros campos de estudio, refranes, acertijos, costumbres de boda, maneras de trabajar la tierra, etcétera. Parece que "costumbrista" fue la palabra adecuada, porque, por lo que me acuerdo, nadie insistía en que diera explicaciones más detalladas.

Es bien conocido que el refrán ocupa un lugar privilegiado en España. En Becedas, no faltaban refranes y todo el mundo mostró interés en enseñármelos. Quizá nadie era tan experto en esta tarea como tía Consuelo Hernández, una fuente inagotable de ellos. Llegué en una ocasión a clasificar los refranes que me enseñó. Cayeron dentro de las siete categorías siguientes. Las enumero aquí, acompañado cada una con un ejemplo: (1) el tiempo: "Hasta el 40 de mayo no te quites el sayo"; (2) la salud: "Más vale quedarse con gana que estar enfermo

mañana"; (3) la pobreza: "Ni han comido ni han bebido y el demonio se los lleva por otro camino"; (4) las relaciones humanas: "Pueden más dos tetas que cien carretas"; (5) el alto valor del trabajo: "Del cielo abajo, cada uno come de su trabajo"; (6) el destino: "El hombre propone y Dios dispone"; y (7) el carácter del ser humano: "El que tiene boca se equivoca".

Anoté tanto refranes durante mi estancia en Becedas (no sólo los de la tía Consuelo sino de muchos vecinos) que al final salí inventando algunos. Me acuerdo especialmente de uno de ellos: "El que tiene ganado está atado". (Esto me salió después de invitar a varios amigos a acompañarme a hacer turismo en la región. Nunca podían aceptar "por las vacas", "por las ovejas", o por razones similares). Dudo muchísimo de que esto haya entrado en el conjunto general de los refranes becedaños. Sin embargo, aprender y jugar lingüísticamente con los refranes era un buen comienzo para estudiar al pueblo. A través de los refranes, los vecinos me enseñaron sus valores, ética, preocupaciones, reglas de comportamiento y mucho más. Y los refranes enseñan de una manera sumamente neutral y general o colectiva y no sólo a nivel individual. Constituyen la sabiduría del pueblo, algo que todos comparten pero que no revela nada sobre ningún individuo en particular.

Poco a poco los vecinos iban entendiendo la tarea del antropólogo, no por lo que yo les explicaba, sino por mis actividades de cada día. Aprendieron de mí, igual que yo de ellos, a través de la observación. Para empezar a conocer al pueblo con mayor detalle, dibujé un mapa del campo y un plano del casco urbano. Antonio Trapero se ofreció para ayudarme a realizar estas obras. Realmente fue una oferta de enorme generosidad por su parte, porque la tarea supuso un intenso trabajo. Primero anduvimos por el pueblo calle por calle, anotando cada casa, cada portal, cada bar, etcétera, hasta cubrir todo el pueblo entero. Este trabajo fue muy importante para mí. El número de vecinos en Becedas ya estaba disminuyendo, por una emigración creciente hacía Madrid y otras ciudades. A través de la información recopilada en nuestro recorrido por el pueblo, yo pude determinar la cantidad de casas desocupadas o las ocupadas sólo por vereneantes. Pude averiguar también quién vivía en cada casa y a qué se dedicaban los miembros de esa familia. Durante nuestras excursiones por el pueblo, los vecinos y yo nos íbamos conociendo. Al final de ese mes de trabajo, creo que los vecinos sabían tanto de mí como yo de ellos. Fue un proceso de acomodación mutua.

Después Antonio y yo anduvimos por el campo. Yo había conseguido en Madrid una fotografía tomada desde el aire del municipio entero. Utilizando este mapa, era posible dibujar un croquis de las parcelas agrícolas, inclusive huertas, tierra de barbecho, prados, etcétera. Fue un ejercicio bastante fructífero desde el punto de vista histórico y geográfico. Por ejemplo, los propios nombres de las zonas del campo mostraron evidencias del pasado: seguían existiendo "los linares", pero ya sin producción de lino. A través de esas excursiones por el campo, aprendí mucho de la agricultura en Becedas: de qué se producía, del ganado y, sobre todo, de sistemas de riego. También me llamaron mucho la atención los trabajos colectivos que realizaban los vecinos cada año (presas, caminos, por ejemplo). Ya se empezaba a notar por aquel entonces un prematuro abandono del campo. En Becedas era dificilísimo concentrar parcelas para poder introducir tractores y otra maquinaria avanzada. Los paseos por el campo que hice junto con Antonio me sirvieron para conocer a muchos vecinos. En sus ratos libres, momentos de descanso, podíamos charlar. Así nos íbamos ganando la confianza mutua.

Estas fueron algunas de mis actividades principales durante los primeros meses de estancia en el pueblo. Sin embargo, mi meta era aprender prácticamente todo lo que pudiera de Becedas en los dieciséis meses que tenía programados y así fue. Un buen día recibí noticias de una boda. Fue precisamente Florencia Calle la que me informó de que se iban a casar una pareja que yo no conocía de nada: Antonio Casanueva y Julita Garrudo. Florencia era una de las vecinas que realmente entendió desde el principio el carácter y finalidad de mi trabajo. Insistió en que yo tenía que asistir a esa boda para poder observar "el ofrecijo". "Eso te va a gustar mucho", me dijo. Florencia sabía bien que el ofrecijo sería para mí na cosa de especial interés, y además una costumbre bastante exótica para cualquier norteamericano. Esa costumbre era una especie de regalo en forma de efectivo por parte de cada invitado. Se daban los billetes en plena vista de todos al final del banquete de la boda. El ofrecijo aseguraba al nuevo matrimonio la posibilidad no sólo de pagar los gastos de la boda, sino también independizarse de los padres de ellos en un hogar aparte.

Debido a procesos de emigración, mayormente por parte de los jóvenes, yo era bastante consciente de la escasez de bodas en el pueblo. Por lo tanto, hice saber que era sumamente importante para completar mis estudios que yo asistiera a una boda, y que todavía no había recibido una invitación a la boda de Julia y Antonio. Pasé unos días muy preocupado y frustrado, esperando una invitación, pero sin resultado. Finalmente, unos tres o cuatro días antes de la boda, tocó a nuestra puerta el padre del novio. Éste me invitó a asistir con las palabras siguientes: "Le invito como amigo del novio". Esto de "amigo del novio" estimuló mi curiosidad dado que hasta entonces no había conocido a Antonio. Por lo tanto, no tenía amistad con él. Cuando investigué la respuesta a esa pregunta, llegué a comprender que en Becedas cada invitado asistía a la boda en función de su relación con los novios. Ibas a la boda como vecina de la novia, primo hermano del novio, o lo que fueras. El ofrecijo obligaba que cada invitado supiera su papel social para presentar públicamente el regalo más apropiado a su relación con los novios. Casi

medio siglo después, en una visita al pueblo, Antonio Casanueva me vino a saludar. Se me presentó así: "¡Yo soy el novio!"

Por haber ocupado una casa en el pueblo, automáticamente yo era vecino de algunos. Con la boda de Antonio y Julia, ya empecé a ser "amigo". Estaba en pleno proceso de integrarme, junto a mi familia, dentro de la sociedad de Becedas.

Casi cuatro décadas más tarde de esa boda, una de las primeras cosas que Florencia Calle me contó fue: "Ya no hay ofrecijos". Sabía bien que esa noticia, aunque fuese triste, sería de gran interés para mí. Y así sigue siendo. Eso y todo lo que se trata de Becedas, el lugar que me dio entrada al eternamente fascinante mundo español. El pueblo de mis sueños.



"¡Yo soy el novio!"

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDES, Stanley: *Migration, Kinship, and Community. Tradition and Transition in a Spanish Village*. Cambridge (Massachusetts): Academic press, 1975.

BRANDES, Stanley: *Migración parentesco y comunidad: tradición y cambio social en un pueblo castellano*. Mercedes Gutiérrez (trad.), Madrid: CSIC, 2017.

Jaén, Andalucía y el Mediterráneo. Una relectura de una obra de Stanley Brandes

José–Luis Anta Félez[5]

I. De Ávila a Jaén pasando por Berkeley

Llegué a Jaén casi veinte años después de que estuviese por aquí mismo Stanley Brandes (doctor desde 1971 por la Universidad de California en Berkeley, donde también es profesor, Brandes, s.f.). Su nombre me era familiar, así como parte de su obra, incluso más que el propio lugar en el que empezaba a vivir. Por ejemplo, algunos años antes me había enfrascado en una larga discusión con un profesor de la Universidad Complutense de Madrid, de la que, en última instancia, este trabajo es una suerte de continuación, a raíz del libro de Brandes *Metáforas de la masculinidad* (publicado originalmente en inglés en 1980, aquí usaré la versión castellana de 1991a), que a mí me parecía excelente y a él algo menos que una enorme mentira, exageración y despropósito general. En pocas palabras, el profesor Brandes, más bien digamos, su obra, tuvo en mí una suerte de paladín que obviamente ni necesitaba, ni venía a cuento. Pero, en cualquier caso, sí es verdad que desde hace algunos años encontré en su trabajo unas maneras etnográficas que me fueron muy gratas. El encuentro con y en Jaén es, a lo más, casual. Aunque una vez asentado aquí no ha sido siempre el destino el que me ha llevado hacia su obra. Y, al menos, una de esas "casualidades" tiene que ver con lo que en este trabajo se significa, es decir, con las apreciaciones de un "extraño" al respecto de las culturas del trabajo campesino, las estructuras de género y los elementos simbólicos que definen esta *comunidad* y, por extensión, el Mediterráneo. De hecho, al poco de llegar a Jaén empecé un trabajo donde estos elementos eran definitorios (Anta, 2008). Pero quizás ahí mismo acaben las casualidades. Pues tomando a Brandes como *modelo* de cualquier científico social, las influencias, giros, y miradas son también parte de un largo proceso intelectual, donde, si bien miramos productos terminados (libros, artículos, conferencias, documentales...), no siempre han sido en su construcción todo lo coherente que parecen.

Sin duda, en cierta medida los trabajos antropológicos tienen esa apariencia de productos terminados y eso les da una importancia especial, pues los encuadra dentro de ejercicios académicos muy contextualizados y, aunque en este sentido la obra de Brandes es realmente respetuosa con lo local, no deja de serlo sólo dentro de este determinado marco academicista. Para entender esta primera idea, tengo que dar un pequeño rodeo y resolver primero ciertas paradojas. Porque sin duda, una mirada de conjunto a la obra de Brandes nos señala que la paradoja es permanente, y focalizarla, y en su caso resolverla, es importante tanto para comprenderla, cuanto más para llegar a un punto de entendimiento de la realidad social, tal cual él la muestra. Stanley Brandes en este sentido, no llega a Jaén ni de cualquier manera, ni con cualquier bagaje y aunque no serán pocos los que observan en él los estertores de cierta mirada –negativa– extranjera sobre España, no será ni tan así, ni tan fácil (de una manera general véase Moreno, 1993: 7–17). Obviamente, fue en su momento David Gilmore, con un cierto odio academicista, el que más ha hecho para dar esa imagen censurable de una España–Andalucía atrasada y exótica.

Así pues, Brandes llega a Jaén en el año 1975, había elegido como objeto de estudio una pequeña población que el denominará Monteros, pero que en realidad es Cazorla –dato nada baladí, al que luego regresaré–, tras haber hecho trabajo de campo con anterioridad en un pueblo, aún más pequeño, de la zona de Gredos, en Ávila (Becedas, renombrado como Navanogal) a finales de los años 60. Es en este momento cuando en un viaje por el sur peninsular toma la decisión de que regresaría. Pero lo

[5] José-Luis Anta (León, 1964) es Doctor en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid y catedrático en la Universidad de Jaén, España. Es secretario de la Facultad de Trabajo Social y vicepresidente del Claustro universitario. Es miembro del Acción Cost Decolonial de la UE. Ha sido profesor visitante en Universidades de Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, Bolivia, México, Francia, EE.UU... Ha realizado trabajo de campo en diferentes comunidades de España y América Latina y en la actualidad trabaja en temas relacionados con etnografía, epistemología y género. Entre sus últimos libros se encuentran, *El sexo de los ángeles, Epistemología más allá de las redes, Segmenta antropológica, Fiesta, trabajo y creencia y La performatividad, el laboratorio y el arte*.

interesante es el discurso de la motivación, en sus palabras (la cita es quizás larga, pero merece la pena):

En 1969, cuando estaba realizando una investigación antropológica en Becedas, un pueblecito de Ávila, mi familia y yo tuvimos la oportunidad de hacer nuestro primer viaje al Sur. Atravesamos la Mancha en automóvil y ascendimos las laderas relativamente suaves de Sierra Morena, entrando finalmente en Andalucía por Despeñaperros. Allí nos encontramos frente a las interminables y ordenadas hileras de olivos, que acariciaban las lomas y cubrían las llanuras, carentes de cualquier rastro de humanidad pero dando constancia del magno esfuerzo humano. Este panorama me afectó profundamente. Siempre me han gustado los árboles, que me influyeron cuando elegí como emplazamiento de primer trabajo de campo Becedas, con sus exuberantes huertos de manzanos y perales, y sus castaños y nogales majestuosos. Los olivares eran diferentes, más tranquilos y silenciosos, y para un neoyorquino como yo más exóticos, por supuesto, que el familiar paisaje de las estribaciones de la sierra de Gredos, donde habíamos estado viviendo. Fue el recuerdo de los olivares –no la Alhambra ni la Mezquita, las playas de la Costa del Sol, ni los sones flamencos que fluyen por las calles de Córdoba y Sevilla– lo que me conmovió, me despertó la imaginación y perduró dentro de mí mucho después de regresar al Norte. Decidí que algún día volvería a los olivares, y a conocerlos de primera mano y a descubrir cómo eran esas tierras y los hombres que los cultivaban (Brandes, 1991a:11).

Como *constructo* discursivo no puede ser más tópico y, digamos, más plagado de lugares comunes (estereotipos). Sin embargo, a diferencia de los viajeros decimonónicos, que desde Francia e Inglaterra también recorrieron la zona (véase Gómez, 1988. Romero y Almarcegui, 2005. Valladares, 2002), lo que le motiva es, más allá de la sorpresa y el exotismo, el poder llegar a un conocimiento racional de los fenómenos sociales. Es decir, la idea de que lo socio–cultural puede ser explicado desde una vocación teórica, lo que es el fundamento de la antropología norteamericana contemporánea (Fernández de Rota y Monter, 2012). Seguramente por esto, el motivo de la elección de *una* comunidad no puede ser entendido fuera de ese hecho racional, incluso funcional. Como él mismo ha retratado en el párrafo que hemos entresacado, eligió Cazorla porque, primero, se contraponía a su anterior experiencia de campo en un pueblo "muy pequeño" de Ávila. Y segundo, porque tenía una complejidad y tamaño suficientemente atractivos para hacer un trabajo de etnografía. Es evidente que a estas motivaciones discursivas habría que sumar otras que difícilmente pueden explicarse en forma de listado, pues el sitio elegido, Cazorla, no está en el camino de las principales rutas, ni mucho menos, es una ciudad exótica, ni acaso tan "compleja", ni mucho menos un lugar que dé muchas "facilidades" para el trabajo de campo. Incluso, si se quiere decir de otra manera, gran parte de lo anteriormente dicho por Brandes es tan cierto como puede ser lo contrario. O quizás, esto sea lo que andaba buscando: un lugar lo suficiente "amplio" y "desconectado" como para que fuera, de forma práctica, cualquier sitio de Andalucía.

Porque nadie duda en la actualidad de que todo esto corresponde a una antropología academicista que busca lo general sobre lo particular (de esta manera lee Kaprow, 1982, el libro en una primera reseña). El propio Brandes (1991a:14) nos avisa de que él no pretendía una generalización sobre lo que dice de Jaén para todo el área mediterránea, pero a su vez cree –y se suma– a la larga tradición histórica de estudios sobre el Mediterráneo (una primera contextualización en Pina–Cabral, 1989: 399–406; de manera general se puede leer en González Turmo, 2001: 95–102. Son claves las preguntas al respecto de este mar y su antropología hechas en el texto de Albera *et al.*, 2001. Un repaso a los trabajos más clásicos está en Albera, 1999). Y esto es uno de los motivos fundamentales para su elección de una determinada comunidad: si de algún sitio tienen que venir las cosas, si algún origen han de tener –una mirada que se entrecruza con el folklorismo más clásico–, el anclaje particular (*una* comunidad) es proyectado con facilidad desde y para la generalidad (*la* comunidad mediterránea). Este horizonte es sólo eso, pues resulta evidente que no es tratado por igual lo que se observa con el supuesto anclaje de esos elementos con el pasado, y donde se da por hecho que lo visible de hoy es parte de una mecánica histórica intrínseca y funcional, en donde a través de momentos de causación todo tuviera la misma validez. Seguramente, en este sentido, Cazorla, el Monteros de Brandes, sea un lugar tan válido y *positivo* como cualquier otro para hacer un trabajo de campo.

Muy diferente es, sin embargo, qué es lo que se quiere estudiar de una determinada comunidad. Es curioso que ninguna historia de la Antropología Social española –quitando lo dicho por unas pocas antropólogas en el contexto de los estudios de género– se ha hecho eco del *enorme* influjo de las dinámicas de género impuestas por los estudios hechos por extranjeros, en concreto en Andalucía, lo que en cierta medida eclipsa a los propios, por ajenos estudios de comunidad. Y en este sentido que se haya llegado a un universo, casi central de las estructuras sociales, basadas en la masculinidad por parte de Brandes –a lo que habría que sumar contextualmente los trabajos de Gilmore y Dressen– no puede ser ni casual, ni mucho menos una simple coincidencia. Sería largo y complejo de explicar –y nos alejaría del interés de este trabajo–, pero simplificando las cosas hay que partir de la gran influencia de Pitt–Rivers (1971, 1973, 1979. También para otros lugares del Mediterráneo Gilmore, 1983, Peristiany, 1968, 1987), donde la búsqueda desde una explicación total basada en el honor (la acertada crítica de Llobera, 1990: 77–108, nos recuerda lo academicista del término y la idea de un Mediterráneo de cartón–piedra), recreada tras aplicar diferenciaciones de carácter estructural, sobre todo de clase y con diferenciaciones duales

por géneros cerrados, que da lugar a una supuesta construcción de los ejercicios de control y poder social. Así, Brandes cuenta que llegó a Cazorla con la idea de estudiar demografía: índices de celibato y edad de los matrimonios, pero que tras ver sus notas de campo todo quedó –se transformó, querría decir– en una opción, que es lo que podemos leer en *Metáforas de la masculinidad*. Personalmente diría que parece dudoso que se propusiera un trabajo de campo extenso para estudiar "sólo" índices demográficos, más a más, después de una experiencia importante como etnógrafo en un pueblo de Ávila (Brandes, 1975), que terminó siendo un estudio de comunidad de lo más clásico. Él me confirmó en una entrevista que los datos demográficos están ahí recogidos, el problema era que lo académico le llevó por otros sitios. Sin duda que así fue. Por eso, es importante reseñar la idea de que quizás lo que habría que entender es cuál fue su argumento para pedir una ayuda, por poner una razón entre mil, y así poder hacer trabajo de campo, y cuál su interés formal. Porque, cuando menos, es *sospechoso* que alguien que quiere estudiar índices demográficos –y que sin duda que lo hace– termine tomando notas sobre cosas tan alejadas y a la vez, tan doblemente sospechosas, como las fiestas y su "determinación" masculina.

Mi argumento en este sentido es que la elección de comunidad por parte de Stanley Brandes, pero en cierta medida también de David Gilmore (1980, 1995) o Henk Driessen (1983), es que no le interesa tanto el nivel global de su objeto, que caracteriza de alguna manera los estudios de comunidad, sino sobre todo el nivel general en el que puede determinar una mirada para y desde su academia. De ahí, que se pida una ayuda económica en los proyectos para una cosa y se estudie en el terreno otra. Y no cualquier "otra", sino la *masculinidad*, un hecho social tan común y universalizado, como determinante en su nivel simbólico (gramático–estructural). Pero antes de continuar por aquí, es preciso hacer notar dos detalles al respecto de la elección de comunidad que, quizás, son triviales a priori, pero que serán importantes después. Primero, que Brandes viaja a Jaén con su familia (su mujer y dos hijas), lo que significa también encontrar una comunidad que tenga unos servicios sociales mínimos: casas de alquiler para una familia, colegios y servicios médicos. Segundo, que Brandes necesitaba una sociedad que fuera ciertamente homogénea, a la vez que con un cierto grado de elementos exotizables y "novedosos". Si pensamos que para la antropología norteamericana actual España sigue siendo un lugar exótico, desconocido y de un *seguro* atraso social, cultural y económico, qué no se pensaría en los años 70 del siglo pasado. En este sentido confirmé todo esto en la ponencia invitada que pude escucharle en el XVI Congreso Nacional de Antropología, donde daba a entender que el constructo de la antropología "franquista" se rompía con la venida de antropólogos foráneos (Brandes, 2011). No entraré por aquí ahora, pero el tema es muy complejo y tiene más aristas de las que se supone. Por lo demás, es evidente que más importante que encontrar un lugar nuevo para hacer trabajo de campo, donde esta antropología ponía el acento, es en la idea del exotismo cultural. Porque, además, repito, el plan era hablar de masculinidad, una suerte de elemento conceptualmente primitivo, tradicional y folklórico que proponía a los hombres por encima de las mujeres, sin atender a más razón que la de mantener las estructuras de poder.

Lo mismo puede decirse de por qué cambiar el nombre de los pueblos, a este respecto no es más que una tradición académica que permite romper con la responsabilidad autorial, bajo la premisa paternalista de preservar a los informantes. Pero es que el cambio de nombre, en la medida que permite reificar lo ajeno, es un hecho que no podemos dejar pasar de largo. Mientras que al pueblo de Ávila, Becedas, de su primer trabajo en España le propone un nombre geo–biológico, *Navanogal*, a Cazorla le llama *Monteros*, que tiene un doble significado: primero, que hace referencia a un apellido muy común en la localidad, y segundo, que es un testimonio directo a un determinado *tipo* de persona que se identifica en el imaginario andaluz con las actividades propias de la clase alta y de los *señoritos*. Sin duda, que no es determinante de lo que hablamos, pero sí es una opción que marca una diferencia sobre qué es lo que podemos encontrar tras sus decisiones en el gabinete etnográfico.

Pero hablamos de Cazorla. Es evidente que no podemos concentrarnos en explicar que no tiene sentido hablar de novedad o exotismo o aislamiento cuando en las fechas en que hizo su trabajo de campo Stanley Brandes hacía más de una década que existía un Parador de Turismo, con lo que esto significa. O que lo referido a sus archivos estaba perfectamente vaciado, ordenado y catalogado. Podríamos pensar consecuentemente, más que en las paradojas que existen entre lo dicho y lo hecho, entre lo que hay y lo que se utiliza, y entre las enormes diferencias de citar o no ser citado. Y sin embargo, es más coherente que observar todas estas paradojas, ver las tensiones que de alguna u otra manera funcionan en el trabajo de Brandes. La primera, la que se establece entre lo local y lo global. Segunda, las que existen entre lo particular y lo general. Y la tercera tensión, la que podemos observar entre las partes con el todo. Así pues, las dos primeras se dan en un plano de verticalidad, mientras que la tercera lo hace en uno horizontal. Partamos por lo local/global: ¿existen unas diferencias características entre lo que hacen, dicen y piensan los hombres de Cazorla y los de cualquier otra parte? Y si así fuera, ¿en qué consisten esas diferencias y cómo se pueden observar, anotar y plasmar en un lenguaje diferente, pero que sea representativo etnográficamente? Al hilo de esto mismo, pero en un nivel diferente, cabría preguntarse si Cazorla es tan sustantiva como para no poderse particularizar o, por el contrario, tiene elementos compartidos con otros lugares y tiempos lo suficientemente ricos (significativos) como para que podamos hablar de generalidades. Y, en el caso de que fuera de esta manera, ¿cuáles serían esos elementos y

cuánto espacio–tiempo ocuparían? Es más, ¿tendríamos que utilizar elementos conceptuales de carácter comodín, intercambiables, o bastaría con acomodar las realidades (etnográficas) en función de una explicación de esos grandes principios rectores (antropológicos)? Por otro lado, tensionando estas dos realidades, hay que entender cómo se establecen las diferentes partes, que son una realidad por sí mismas, cristalizando en un todo que muestra el sistema social como verdadero y funcional.

Estoy convencido de que Stanley Brandes es consciente de todo este sistema de enormes tensiones que establece la epistemología sobre su obra, no sólo porque él se plantea qué papel juega el antropólogo, quién es el informante, cómo se toma la información e, incluso, cómo es el sistema de representación (Brandes, 1991b, 1992, 2005), sino porque él presenta todo su trabajo en una suerte de taxonomía de lo social (no sólo en el libro que me traigo entre manos, sino también en otros muchos de sus trabajos, como Brandes, 1973, 1979, 1981), para lo cual tiende a ser, a su vez, un anatomista que va diferenciando partes, clasificándolas y presentándolas de forma sistémica: donde la parte es al todo, como el todo es a la parte. En Jaén, el profesor Brandes juega alternativamente con un sistema de dualidades que le permiten obviamente, tanto crear como resolver las tensiones que el tema y él mismo se ha encontrado. No hace falta recordar que esto es algo observable objetivamente, en la medida en que existan unos ojos subjetivos que lo signifiquen.

Todo esto es especialmente significativo en Brandes si lo observamos bajo el prisma de lo personal, donde así lo propone muchas veces, con constante justificación subjetiva (por lo que no creo entremos en el terreno de las descortesías). En el que quizás es el trabajo más extraño que se ha realizado sobre Cazorla, argumenta que él llego incluso a tener una verdadera molestia personal –cuando no un enorme "desencanto"– no sólo al observar que los chistes, chascarrillos y comentarios tenían una fuerte carga antisemita, sino también cuando al revelar su condición de judío, su mejor amigo español le "encasilló en el tópico al uso (desconfiados, interesados, tacaños...), lo que le hizo sentirse muy molesto (Brandes, 2005). Podría decirse que aquí se establece una vez más, cómo lo dual funciona a modo de explicación, lo que organiza las funciones de carácter unicausal. De hecho, si lo que Brandes observó y vivió en Cazorla era antisemitismo, tenía que haber intentado ponerlo en un contexto más amplio. Y no simplemente en el proceso dual –estoy diciendo que tuvo 30 años para hacerlo, tiempo que transcurrió entre el momento en vivió el desagradable episodio y la publicación de sus impresiones–. Quizás si no recreara el tópico al uso, se habría dado cuenta de que al igual que la masculinidad, existe un complejo sistema de endoculturación local por medio de la negación de lo ajeno (gitanos y judíos incluidos) en múltiples niveles, entre los que se encuentra el discurso antisemita del franquismo o las diferentes formas que las expresiones toman en el discurso de la identidad propia y ajena (Kaprow, 1982). Así, decir que los habitantes de Cazorla son antisemitas es una exageración sin demasiado sentido, es casi seguro que el primer judío que las gentes de Cazorla vieran desde hacía 400 años fuese al propio Stanley Brandes, por lo que es evidente que a él le pagaron con su misma moneda: tópico por tópico.

II. El estructuralismo revisado y las masculinidades andaluzas

Cuando Brandes recorre Cazorla, pero sobre todo cuando está escribiendo su posterior monografía, los *estudios de comunidad* están fuera de toda moda académica. Y aunque la idea de comunidad es importante, como he dicho anteriormente, sí era una suerte de exageración de lo local llevada a un nivel global, en este caso del Mediterráneo, más aún lo era la *episteme* que lo acompaña: una simbolización de la realidad social, vía la utilización de los modelos, usos y maneras estructuralistas, planteadas desde la antropología anglosajona, más que siguiendo el modelo francés. Puede decirse que para los estructuralistas norteamericanos toda realidad es sólo parte de una construcción (Berger y Luckmann, 1984), que está modelada por las palabras, que a su vez, se mueven en unidades duales generadas –más que adquiridas/transmitidas– cognitivamente (Alarcos, 1977. Corneille, 1979). El nivel cultural de la realidad se verá consecuentemente, atravesado por otro horizonte de símbolos que muestran –expresan– las estructuras sociales. El estructuralismo norteamericano, a diferencia claramente del francés, no se ve animado por una voluntad clasificatoria, sino que recrea en los niveles del lenguaje dual la propia naturaleza de una sociedad constructivista. Los significados son, por lo tanto, interpretaciones de hechos sociales y muestran, al que tenga los decodificadores apropiados, la realidad social de manera estructural. El debate naturaleza–cultura, tan caro a la antropología estructuralista francesa, es resuelto por la antropología norteamericana de los años 70 aplicando la idea de que todo es una interpretación de los *constructos* sociales.

La obra del profesor Brandes, animada por esta *episteme*, establece el aparataje de lo que ve en un nivel de interpretación, donde es pensable que la comunidad sea ante todo un *constructo* social: primeramente masculino y luego, un producto de la dialéctica entre la cultura, que afirma él, es siempre social, y la naturaleza, que es en lo básico de carácter psicológico. Y así, el argumento cardinal de esta obra es relativamente sencillo y a la par muy obvio: los hombres (género masculino) son los actores sociales de una estructura social que, en lo fundamental, sólo les favorece a ellos y a la imagen que ellos quieren dar, primero de sí mismos, y luego, de su comunidad. Para ello, parafraseando a Brandes, los hombres han generado un lenguaje de contrarios, que es particularmente un lugar donde les sitúa frente a los otros: fundamentalmente de carácter defensivo hacía el que no es de la comunidad, por otro lado, hacia las mujeres (y obviamente,

los niños y niñas) y, por último, aquellos que han traicionado la causa masculina (los homosexuales y/o los hombres demasiado apegados a la Iglesia). Por otro lado, siguiendo esta argumentación, todo esto lo percibe de manera especial en los símbolos asociados al olivar: el árbol, el olivo, masculino, marca simbólicamente todo un mundo de horizontalidades y verticalidades relacionadas –representándose– con el orden social que está preestablecido por la idea primigenia de la masculinidad. Lo que ahora nos interesa de esta argumentación es que el núcleo de opiniones se muestra como un tema y no como un desarrollo descriptivo, evitando y rodeando así, la idea de comunidad. *Metáforas de la masculinidad* tiene un estilo que se ancla en lo comunitario y, en consecuencia, está plagado de frases al estilo "los hombres de Monteros dicen", "la gente de Monteros piensa" o "en Monteros he podido ver"; pero esto es sólo parte del espejismo de Monteros, el *constructo* ideacional que tiene para él la sociedad real que forma Cazorla. Por decirlo rápido y de forma gráfica, lo que el libro quiere hacer importante son los conceptos que llevan hacia la idea de una cierta cultura mediterránea. Es decir, se establece una analogía de orden estructural: Monteros es al Mediterráneo lo que el Mediterráneo es a Monteros. Y aunque Stanley Brandes cae en ciertos momentos en los "errores" de los estudios de comunidad, sobre todo cuando quiere ejemplificar su gran teoría, totalizando el saber de un lugar como si fuera único, aislado y paradigmático, evitando la sincronía y el dinamismo propios de cualquier sociedad, también es cierto que su interés es el desarrollo de una argumentación válida, primero para Andalucía y, después y sobre todo, para el Mediterráneo.

Pero regresemos al tema central del libro: la masculinidad y sus sistemas de representación, reproducción y estructuración. Es obvio que una vez que se opta por mirar "masculinidad", todo el arco de lo social tiene una relación más o menos directa con el concepto. No sólo, que también, porque una buena parte de los actores sociales se definen como masculinos, sino sobre todo porque el tema, la masculinidad, está atravesado por actores, contextos y objetos con un claro contenido masculino, en última instancia, por las estructuras de la lógica patriarcal.

Es claro que *el* Cazorla *de* Brandes es sólo masculino y todo esta masculinizado –a lo que yo sumaría, en forma de pregunta, si acaso su propia mirada no es también sólo masculina (al respecto véase Brandes, 2004)–. Y esto es algo con lo que podría estar de acuerdo, si no fuera porque no toda la realidad social está atravesada por una metáfora de género, acaso por una práctica social. De hecho si Stanley Brandes hubiera iniciado, caído o deter–minado un *clásico* estudio de comunidad al uso, tendría claro que el factor productivo, la dinámica histórica o el hecho religioso tienen connotaciones propias, temáticas y objetuales, y que, al igual que el género, atraviesan todos los segmentos de lo social. Entonces, ¿por qué elegir el criterio de la masculinidad? Lo primero, como ya he apuntado con anterioridad, porque hay toda una enorme tradición de estudios del Mediterráneo sobre el tema ya realizados por antropólogos sociales, de manera fundamental, anglosajones. Pero también, porque es lo más evidente dentro de las miradas antropológicas de carácter estructuralista. Es decir, porque es el lugar donde el proceso estructural se da con más facilidad y por lo tanto, un espacio que permite no sólo crear claras dicotomías (hombre/mujer, soltero/casado, femenino/masculino...), sino donde también es obvio el proceso de significación que los elementos mantienen.

Es seguro que dos hombres en cualquier bar de Cazorla terminarán inevitablemente haciendo alguna referencia (negativa) a la homosexualidad y poniendo calificativos y significados que son transportables, e intercambiables, a un contexto metafórico de la masculinidad como hecho inequívoco.

Consecuentemente, tenemos que la objetivación de la masculinidad es un ejercicio obvio y fácil de "usar" con las herramientas del estructuralismo. Pero además, al traer el tema hacia una transversalidad de género consigue una segunda cosa: se puede mostrar la sociedad estudiada según los intereses en cada momento. No creo que el profesor Brandes, de manera franca, tuviera la intención, ni mucho menos, de mostrar a la gente de Cazorla como primitivos (lo que sí hace deliberadamente Gilmore, 1980. A este respecto, véase la crítica blanda que le hace Driessen, 1981) –. Aunque el resultado de tratar el tema de una manera tan particular diera como resultado un cierto incremento discursivo, que muy bien podría decirse que hace a los habitantes de Cazorla seres del exótico Mediterráneo. Y al hacerlo con una situación de género, la masculinidad, el planteamiento es mucho más obvio que si se elige cualquier otro transversal: la economía, que de una manera u otra será siempre racionalista, funcional y utilitaria, o el simple hecho religioso, tan universal como tema, como local en cuanto objeto; por poner dos perspectivas diferentes, entre otras muchas.

Sin embargo, no renuncia el profesor Brandes a recrear estructuras sociales que, en lo evidente, le llevarán al tema de la masculinidad, y así se adentrará en el doble juego, por un lado, de las conformaciones laborales y por otro, de los elementos festivos. La conformación laboral en la Andalucía rural está marcada, seguro, por una fuerte división (social) por género y edad (Palacios, 2007. Palenzuela, 1993. Talego, 1996). A diferencia de los momentos festivos, donde es obvio también que está esa doble división estructural de lo social, el trabajo está atravesado por la idea básica de quién y qué hace, frente al quién y cómo de la fiesta (para Andalucía, véase Rodríguez Becerra, 1985, 2000). Hay una última diferenciación muy importante: el trabajo establece roles sociales inamovibles y sincrónicos, mientras que la fiesta se muestra, además, en sus pares anversos y en diacronía. Podemos plantear que mientras en el trabajo se dan cuatro tipos de papeles en relación al género: hombre, mujer, joven–masculino,

niños; en la fiesta, por su parte, se recrean cuando menos seis, sin contar con los posibles papeles de inversión simbólica: mujer, hombres, hombre como mujer, joven–masculino, joven–masculino como mujer, joven–femenino y niños. Y ya que los hombres pueden en ciertos momentos redirigir su discurso de género hacia el contrario, como en carnaval, y, además, no son pocos los momentos en que son los dirigentes efectivos de las instituciones es evidente que existe una reafirmación permanente de las situaciones de masculinidad. En este sentido, lo que nos muestra Brandes es una estructura *absolutamente* clásica de la división social del trabajo, que en el olivar por obvio es mucho más visible y, por el sistema tan repetitivo (un árbol se varea para "sacarle" la oliva, que así se convierte en aceituna, igual que el anterior y el siguiente), se termina por convertir en un orden performativo, donde afloran sin problemas las estructuras de la división social por género/edad (Anta y Peinado, 2017. Palacios, 2002). Pero Brandes no lo muestra así exactamente, sino que lejos de deducir la masculinidad del sistema, aunque a la hora de la verdad no es tan así, induce que lo que se ve es un juego de estatus y género.

Pero para entender todo esto antes es necesario descomponer el libro de Brandes, donde recrea cuatro partes diferentes, de las que tres tienen un único hilo conductor y la otra es un *cul–de–sac* de múltiples elementos, a veces teóricos, otras decorativos y otras de simple relleno descriptivo. Las tres partes entrelazadas son las fiestas (la conducta social), las bromas (el discurso social) y la masculinidad (el *constructo* de lo social). Es importante entender que estas tres partes son como un enorme eje transversal que corre por el barrunto de la estructura formal del libro, haciendo pertinente la enorme segmentación que constantemente muestra su etnografía y donde muchas veces es difícil ver la articulación de las ideas. Uno de los ejemplos clave es cuando trata el tema de las fiestas, donde no hace un arco del mapa festivo, utilizando sólo las partes que a él le interesan, obviando el resto. Así es cómo "olvida" que la fiesta central de Cazorla es la que se hace en honor del Cristo de la Misericordia y que tiene una estructura de feria, es decir, con diferentes servicios de bar puestos *ad–hoc* para esta fiesta, con su correspondiente verbena y donde el peso institucional del ayuntamiento es clave, por no decir determinante. Pero es que, además, hay momentos donde Brandes podría haberse centrado para entender una masculinidad menos "abusiva" (un contrapunto para que no todo fuera blanco/negro), como en la Exaltación de la Cruz (popularmente conocido como "entrega del trigo") donde desfilan los chicos y chicas del pueblo, con una riquísima simbología de las otras estructuras sociales y que tiene que ver más, sospecho, con sistemas ideacionales que con simples conductas metafóricas. En efecto, el profesor Brandes no une los segmentos inconexos entre sí con un discurso etnográfico, sino con citas de autoridad en gran medida anglosajonas: "lo ha estudiado tal para Bélgica", "lo mismo que dice tal o cual para Italia" o "como nos sugiere dicho autor californiano para México". Y esto parece importante, en última instancia porque él está haciendo un trabajo para su academia, aunque a mí me parece secundario en la intención que aquí persigo.

Así pues, *Metáforas de la masculinidad* mantiene una segmentariedad tripartita que bien se puede corresponder a una mirada ritual, otra discursiva y una última conductual. Y en este sentido, a poca atención que se ponga en este trabajo de Stanley Brandes, uno se da cuenta de que todo tiene un tono altamente recargado, aunque con un barniz de mesura y hasta de cierta escritura, digamos, tranquila. Este juego es importante porque, al tomar hechos muy concretos como concentradores de realidad, es determinante que los diferentes segmentos mostrados, según ese triple eje de lo ritual, lo discursivo y lo conductual, sean en apariencia muy coherentes y con un análisis de ellos muy dramatizado (Tena y Mozo, 2003). Uno de esos elementos es el de la fiesta de Gigantes y Cabezudos, a los que el profesor Brandes sin ningún tipo de mesura analítica, muestra como eje central de su investigación. Tras diferentes rodeos, presenta el contenido de la fiesta, para ir poco a poco haciendo un análisis en el que transluce una multitud de sub–elementos que le parecen concentran toda la realidad de Cazorla y, por extensión, de toda Andalucía, por no decir del Mediterráneo. Así vemos deslizarse ideas que van desde lo más exagerado, como que Andalucía es "menos igualitaria" que la España septentrional, ya que los andaluces, dice textualmente, están "profundamente divididos por el conflicto de clases y de sexos", hasta la sobreinterpretación de una fiesta que sin duda tiene mucho de jocoso, de simbólico y de representativo, pero también de residuo de un mundo que ni de cerca vio Brandes, aunque podía estar en el discurso de algunos de los habitantes de Cazorla con los que él habló (de ahí su necesidad de mostrarlo desde la historia del folklore o, a lo más, proponiendo ideas de Foster, Douglas o Turner, que más que de ayudas sirven de excusas). Pero aún, lo más inquietante es cuando Brandes reúne los segmentos sobre su texto terminado. El capítulo dedicado a los Gigantes y Cabezudos se cierra de esta manera:

Yendo más allá, el muchacho joven que contempla a los cabezudos bien puede investir a estas figuras con al menos dos significados distintos: puede parecerle que corporizan un ideal de agresividad física y sexual; o bien puede parecerle que representan la situación inmadura y no socializada de la infancia, de la que mejor no salir. No cabe duda que esta múltiple imaginería –imaginería que Victor Turner ha denominado *polisemia*– mantiene la vitalidad del desfile en una época en la que las costumbres locales, como ésta, están progresivamente erosionándose en toda España (Brandes, 1991a: 55. Cursiva en el original).

En efecto, nadie puede dudar de que sus palabras son las de alguien que tiene tanto cariño por estas gentes como que se ha pensado lo que dice (en una entrevista realizada por Sergio López, 2004, el profesor Brandes reconoce que quizás su mirada a los Gigantes y Cabezudos, así como su

interpretación, es exagerada pero que responde a un determinado contexto intelectual). El problema es, consecuentemente, de otro orden de cosas: primero, la facilidad para convertir los segmentos en una transversalidad que los tipifica y, por ende, que estereotipa todo (como llama la atención González Alcantud, 2006: 51–52, en el tema de las bromas y los chistes); y segundo, que el profesor Brandes no da importancia al tiempo, hasta el punto de que su idea es anacrónica y en consecuencia, retrógrada. A diferencia de las *diapositivas* de las que habla Clifford Geertz (1988, 1989: 59–82), para referirse a Evans–Pritchard, las diferentes "muestras" de Stanley Brandes se parecen a películas caseras en 8 mm, con colores saturados y constantes barridos de cámara, que muestran la vida cotidiana y familiar en su faceta más extraordinaria: los cumpleaños, la boda de un primo o un paseo por la playa en otoño. Estas películas, mudas en sí, pero con muchos otros sonidos (el ruido del proyector, los comentarios de los espectadores…), son trozos de evocaciones que hablan más del paso del tiempo que de lo que muestran en sí. Para la gente que las observa, en un ambiente de ritualidad familiar (habitaciones con luces apagadas, todos mirando al frente, la parafernalia de montar el proyector, la pantalla…), es más importante aquel peinado que estaba de moda en los años 70 del siglo pasado o recordar el viejo Renault–8 de papá que se ve al fondo, que la boda que se está proyectando; el paseo por la playa o, en definitiva, el origen de aquello que dio motivo a la filmación. En última instancia, el tiempo, los hechos o la realidad son elementos menores frente a la capacidad de evocación que producen sobre todo los pequeños detalles, aparentemente secundarios. Puede decirse que la obra de Brandes en Cazorla se basa en este sistema: son pequeñas películas evocativas que permiten mostrar, pero también ver, lo que el tiempo produce con un *nosotros* comunitario. Es evidente que, como muy bien reconoce él en el párrafo que hemos reproducido, la fiesta de Gigantes y Cabezudos, por seguir con el mismo ejemplo, estaba muy erosionada cuando hacía su trabajo de campo –lo que evidencia también, una mirada muy estática de la realidad–, pero que le es válida para lo que pretende. Al mostrar la realidad como una de esas películas caseras en 8 mm, los comentarios, mientras el proyector funciona, son tan determinantes como lo que se muestra.

III. Hechos y comentarios, un legado

En las pequeñas películas caseras de Brandes no es tan importante lo que muestra –que tiene un nivel estético y de sensibilidad muy alto, todo sea dicho de paso–, como la constante referencia que hace a la idea de masculinidad. En este ámbito, la masculinidad toma un nuevo significado: es un elemento concerniente a un único género sobresaltado, el masculino, que muestra el intento, desesperado, de los propios hombres por "dominar" el mundo femenino y, por ende, el espacio social. Este intento es por igual aplicado con la idea de que existe una cierta lógica en la dominación por clases sociales. Brandes, así en sus *comentarios*, unas veces toma las diferencias entre clases como conflicto, otras como dominios y otras como control social. No hay que olvidar que estamos hablando de una etapa de la historia de la antropología norteamericana donde aún no ha desembarcado la *French Teory* (Derrida, Kristeva, Bataille, Lacan, Deleuze…) y que es evidente que de alguna manera hay un elenco de elementos de corte marxista, presentes en esta obra de Brandes, aunque seguramente matizados por el ambiente académico de su país. Por igual, él tiene una idea donde identifica *estatus* (siempre masculino y masculinizado) y clase social. En este sentido todos sus porqués se resumen en la idea de estatus, un elemento que los *acosados* estructuralistas sustituirían por el de "identidad" (Lévi–Strauss *et al.*, 1978), y que Brandes sigue al pie de la letra en su versión más clásica. Por su parte, los *cómo* y los *dónde* se construyen, y esto lo explica utilizando la idea de clase social. Así pues, todos estos comentarios a sus pequeñas películas evocan más el mundo de origen del autor que el hecho de que la gente de Cazorla haga, diga o piense esto o aquello. Porque, además, estas pequeñas películas caseras capturan trozos de realidad y los comentarios, por su parte, tratan tanto de justificar como de rellenar el supuesto elemento total que es la *cultura*. Obviamente, los comentarios tratan de ser coherentes a lo que muestra y a lo que el espectador–lector puede imaginar. Pero, si al mostrar sus películas estereotipa la realidad, ésta no es más que uno de los muchos enfoques y vistas posibles. La cuestión está en otro sitio más profundo: sus comentarios son los que en realidad parodian la realidad, convirtiendo lo diverso en único y lo único en determinante. Para Brandes, la gente de su Monteros, Cazorla, está determinada por el afán de mostrar estatus por la vía de la exaltación de la masculinidad.

Pero el trabajo que ahora nos entretiene tiene otras virtudes: su permanente deslizamiento temporal; ya no es que salte, que también, del siglo XV al XIX porque le es válido a la explicación discursiva, es que su trabajo está realizado, de manera exacta, en el tiempo en que el dictador Francisco Franco moría. Stanley Brandes sabe, porque se lo han dicho amigos y colegas españoles, que es por aquí por donde más críticas podría recibir y dedica algunas páginas finales a comentar el hecho y claro está, a su justificación:

En concreto, podemos preguntarnos si la política del régimen de Franco influyó directamente en las manifestaciones o exageraciones de este tema folklórico durante el período en que realicé el estudio. Mi respuesta tal vez sea una simplificación y, a falta de perspectiva histórica, no pasa de ser provisional. Yo diría que, en la medida en que la dictadura de Franco mantuvo las divisiones tradicionales de estatus y de sexo en la Andalucía rural, en esa misma medida fomentó las condiciones sociales, más que el régimen en sí, las que han creado fundamentalmente la atmósfera en que puede florecer el folklore masculino de Monteros. Conforme estas condiciones desaparezcan, la misma suerte correrá buena parte del folklore que se analiza en este libro. […] Sostengo esta opinión, en parte, basándome en datos históricos y geográficos. Cierto número

de los fenómenos folklóricos que hemos descrito, incluidas las parodias, el desfile de gigantes y cabezudos y la conducta que acompaña a la recogida de la aceituna, son muy anteriores en Monteros a la era de Franco, y deben su existencia –como he tratado de desmontar en todo momento– a condiciones mucho más esenciales que el sistema político, cuya política cambia considerablemente de una década a otra, incluso en el caso de un mismo régimen dictatorial. Como hemos visto, las parodias casi han desaparecido junto con la quiebra de las condiciones que las mantenían; y esto ocurrió durante el período de Franco (Brandes, 1991a: 245).

Quitando el hecho, nada baladí, aunque colateral a nuestro actual interés, de que no se trata sólo de si la masculinidad de la que habla es anterior o creada durante el franquismo, ya que en última instancia no pretende hallar el origen de las cosas, sino de su significación contextual. Lo que resulta evidente es que, durante la dictadura franquista, desde la posición nacionalcatólica –que ya sólo el vocablo es un mundo– que la definía, las lógicas de la dominación masculina se reforzaron en función de elementos que le eran tan definitorias como necesarias y, consecuentemente, lo que Brandes describió tenía un contexto claro y determinado en los hechos históricos que le rodeaban. En efecto, que Stanley Brandes no entendiera el lenguaje franquista que todo lo empapaba y que se basaba, en este caso, en la absoluta supremacía masculina, era casi lógico, de hecho, cuando él preguntaba la gente le decía que "siempre había sido así" y por otro lado, las fuentes documentales parecían indicar cosas que él veía a diario. Todo ello es una enorme obviedad, ya que la creencia en la supremacía de los testículos tiene un origen, si es que eso es importante, que se pierde en la noche de los tiempos. Lo que no es ni tan lógico, ni tan obvio, sobre todo porque Brandes hace un análisis muy detallado sobre ello, es que no se diera cuenta de que lo que oía en los bares, los chistes que le contaban, el supuesto humor que observaba al respecto del miedo a la penetración anal, la supremacía del falo o cualquier otro elemento que pudiera tornarse en forma de exotismo, respondían, no sólo pero principalmente, a la radical identificación entre el territorio español y un cuartel. El lenguaje tenía un contexto que era *nuevo*: el de la España *cuartelaria* creada por el fascismo nacionalcatolicista, aunque seguro que tenía otro origen o se hubiera desarrollado en otros contextos.

Al igual se puede decir de las clases sociales que, en un momento dado, tanto obsesionan a Brandes. El franquismo las había matizado, primero, con un aparato represor y genocida, y luego, las había tecnificado. Cuando Stanley Brandes hace su trabajo de campo en Cazorla el franquismo lleva cuarenta años de proceso definitorio en su vertiente más funcional y práctica, y seguramente, no hubiera estado de más si él se hubiera planteado qué significaban cuatro décadas, dos generaciones completas (y con una "limpieza" ideológica de cuando menos, las dos anteriores), de educación en y para el franquismo; que, entre otras cosas, propiciaba la plena masculinización como único modelo social para los hombres, con el subsiguiente sistema de dominio, control y vigilancia de las mujeres, a la vez que la creación de un estatus en función de las afirmaciones, en cercanía o lejanía, de los principios del nacionalcatolicismo. El propio Brandes (1989) en un artículo publicado en el *Homenaje Andaluz a Julian Pitt–Rivers* regresó al tema de las masculinidades y las clases sociales, como hizo lo propio Gilmore (1989), para dedicar unos párrafos a la "universalización" de la educación escolar en su Monteros, Cazorla, sin que caiga una vez más, en que todo eso se planteó e impuso desde la propia institución franquista (aunque obviamente hay otros planteamientos, como el de Cadoret, 1999). Lo mismo podría decirse de sus apreciaciones sobre el "enorme" anticlericalismo masculino, que en el momento del trabajo de campo estaba más que matizado y era una respuesta muy compleja a una realidad donde el factor "masculino", lejos de ser parte de la definición en un modelo causa–efecto, era una de las múltiples posiciones con respecto a la realidad.

Repito, no se trata de entender la Cazorla de mediados de los años 70 del siglo XX como un cuartel franquista, sino como un lugar donde el concepto franquista de una España cuartelaria se había arraigado de una manera importante. Y todo esto tendría que haberse tenido en cuenta en el análisis. Y digo análisis, porque como ha puesto de relieve la crítica antropológica de los estudios de género en lo que respecta al mundo masculino (Gutmann, 1999. Jociles, 2001. Minello, 2002. Valcuende, 2003), los caminos para encontrarse con los hechos masculinos son múltiples, basta con ver el utilizado por Brandes con los chistes, y por lo tanto sus descripciones abundan en múltiples ejemplos, pero el trabajo de concepción teórica, la epistemología, es muy pequeña y quitando el más que flojo trabajo de Freud (1967), que se aplica y cita sin más, existe muy poco análisis teórico a este nivel y, consecuentemente, es complejo entender que lo dicho sobre la masculinidad se pueda tomar como un elemento analítico válido. Obviamente si al profesor Brandes le fue útil –como en efecto ocurrió– Freud para explicar la Cazorla de tiempos de Franco pues no hay nada que objetar, ni criticar. Y aunque, evidentemente la base científica de los planteamientos de Freud sea casi nula, por el enorme misticismo irracional y falsario que introduce en las bases materiales de la cultura, no es razón para que el análisis final de Brandes no sea válido. Por lo tanto, la cuestión es otra, simplemente, que el análisis psicológico ni comporta, ni lleva a un complejo histórico y etnográfico más amplio (lo que ha sido criticado desde otros trabajos, véase Wolcott, 2005). En este sentido algo muy parecido le ocurrió a Gilmore y a su mujer (1978, 1979), que trataron de corregir de manera muy funcionalista con un trabajo de apariencia teórica sobre las masculinidades (Gilmore, 1994), sin que ello comportará tampoco, más allá de una suerte de exageración para la Andalucía finisecular.

Sin embargo, el libro de Brandes tiene al día de hoy tres elementos que se han de destacar de alguna manera. A un nivel local es evidente que contamos con un trabajo tan pionero como señero para el análisis de la sierra de Cazorla,

Segura y las Villas y acaso para Jaén, si es que podemos pensar que existe una supuesta unidad provincial, cuestión, más que dudosa, y quizás, por extensión teórica para Andalucía, más que para el Mediterráneo (para una crítica lúcida de este tipo de miradas, Davis, 1983. Herzfeld, 1987. Pina–Cabral, 1989. Roque, 2001). Esto es realmente importante para una realidad social y académica que no tiene muchos estudios de etnografía relevantes y donde cualquier aportación, por pequeña que sea –y las de Brandes están entre las de los gigantes que nos permiten ver el horizonte más lejano– es siempre bienvenida. Al hilo de esto mismo hay que destacar, como segundo punto, que el libro de Brandes es una fuente documental para el mundo rural andaluz en el tardo–franquismo. Lo que es casi seguro muy importante, pues nos ofrece un mundo de anacronías, tras una fuerte dictadura en que todo pareció trastocado. En este sentido es más que evidente que si hablamos de masculinidades, estas tienden a la centralidad del discurso cuando lo pensamos en forma de metatexto cuartelario. La Cazorla de Brandes es lo suficientemente grande como para encontrarnos un buen número de situaciones sociales que nos muestran, más allá del análisis –los comentarios en *off* a sus pequeñas películas caseras–, una vida cotidiana atravesada por la tradición reinterpretada. El profesor Brandes –es seguro– trató en todo momento de hacerse fuerte en una mirada que atravesará al franquismo, asociando el "siempre fue así" de sus informantes y el "así es" de su mirada etnográfica, cuando la fuerza de su trabajo al día de hoy es exactamente la contraria: es la vida cotidiana de un pueblo recreado en principios que pudiendo ser tradicionales –sea lo que sea lo que eso signifique– eran ante todo la reinterpretación vivencial de los principios ideológicos y funcionales del franquismo. Insisto, si Brandes quiso ver elementos que transcendían al franquismo, al final lo que hizo es documentarlo y, cómo no, contextualizarlo.

Pero, si hay un punto donde el libro del profesor Brandes es una autentica joya, es en su capacidad de antecederse *avant la lettre* al tema de los sentimientos y, por ende, de los estudios de género. Por encima de cualquier otra transversalidad que se quiera buscar, ya sea la masculinidad dentro de los temas de género, ya sean las ideas que mantiene sobre el estatus, o sus apreciaciones sobre las formas laborales, o sea lo que sea este trabajo, centra los sentimientos y cómo a su vez éstos toman formas concretas en la cultura. Si la estructura del libro son las metáforas que toma la masculinidad para expresarse, por su parte las masculinidades son los sistemas del complejo mundo de los sentimientos de los hombres y por extensión de una comunidad. Aquí, evidentemente, tenemos un estudio pionero que abre las puertas a una antropología con la que quiere dialogar (con la historia, por ejemplo, Behrend-Martinez, 2005, más que con los transversales estudios sobre masculinidad), al plantear que todo elemento cultural es construido socialmente, por muy individual que se quiera vivir. Los hombres de los que nos habla Brandes no están condicionados y estructurados por su psicología, sino por los sentimientos social y culturalmente construidos.

Seguramente, el pionero trabajo de campo de Brandes está en una gran tradición de estudios antropo-lógicos sobre el Mediterráneo, en general, y sobre Andalucía, en particular, que han tendido un puente entre las miradas locales y las globales, entre diferentes Academias y diversos planteamientos epistemológicos (Anta, 2007). Y a pesar de que el libro de Brandes simplifique y, muchas veces, estereotipe la realidad, no es menos cierto que plantea una lección de buen quehacer etnográfico y, aunque, el empeño entre el investigador y los investigados ha sido de una cierta distancia y recelo, al final el producto responde con una cierta lógica a los intereses, agendas y discursos de una antropología social para la academia propia. Por eso su lectura requiere de esa contextualización previa, para que sea válido a los ojos de lo que en España pueda ocurrir o pensarse. Pero no quiero dejar como última idea que el libro del profesor Brandes es sólo un producto para una academia muy particular, la norteamericana. Por el contrario, lo que afirmo es que es un libro académico que sólo como tal puede ser leído.

Agradecimientos

Una serie de amigos y colegas leyeron un primer manuscrito de este trabajo: Joao de Pina-Cabral (Univer-sidad de Lisboa), David Greenwood (Cornell University), Joan Prat y Ángel Martínez (ambos de la Universidad Rovira y Virgili), Carmen Mozo (Universidad de Sevilla), José Palacios (Universidad Católica de Murcia), Fina Antón (Universidad de Murcia) y José Luis Solana (Universidad de Jaén), todos me dieron ideas e hicieron que el trabajo ganara en profundidad. Especial atención y comentarios hizo José Antonio Fernández de Rota, al cual sigo echando de menos. Ana Martínez (Universidad de Jaén) leyó y corrigió un primer manuscrito, sus sugeren-cias cerraron y pulieron ideas y gramáticas. Como tuve la oportunidad de poner un prístino texto de lo aquí tratado en el XV Congreso Nacional de Antropología, en el simposio que dirigí sobre historia de la antropología española, me beneficié de los comentarios de otros compañeros como Eloy Gómez Pellón o Luis Álvarez Munárriz. Por último, mi más sincero agradecimiento al propio Stanley Brandes, que con un encomiable sentido de autocrítica, también leyó un texto largo con gran parte de lo dicho aquí y que me puso en la pista de ciertos elementos que no había tenido en cuenta, así como de otros que permitían una mayor tridimensionalidad de las vidas en y para la academia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albera, Dionigi. «The Mediterranean as an anthropological laboratory», *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 16: 215-232. 1999.

Albera, Dionigi, Blok, Anton y Bromberger, Christian (edits.). *L'anthropologie et la Méditerranée*. Paris, Maison des Sciences de L'Homme, 2001.

Anta Félez, José-Luis. *Segmenta Antropológica. Un debate crítico con la Antropología Social española*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

— *Fiesta, trabajo y creencia. Pensar Jaén desde la Antropología Social*, Jaén, Universidad de Jaén, 2008.

Anta Félez, José-Luis y Peinado, Matilde. «Las mujeres en el olivar andaluz. Nuevas y viejas formas en el trabajo agrícola», *Comunicaciones Científicas Simposium Expoliva*, Jaén, Diputación de Jaén, 2017, pp.1-10.

Alarcos Llorach, Emilio. «Metodología estructural y funcional en lingüística», *Revista de la Sociedad Española de Lingüística*, 7, 2: 1-16, 1977.

Behrend-Martinez, Edward. «Manhood and the Neutered Body in Early Modern Spain», *Journal of Social History*, 38, 4: 1073-1093, 2005.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.

Brandes, Stanley H. «Curriculum vitae», s.f., disponible en http://stanleybrandes.com/wp-content/uploads/CV.Feb-2013.pdf [Consulta: 27/06/2018].

Brandes, Stanley H. «Social Structure and Interpersonal Relations in Navanogal (Spain)», *American Anthropologist*, 75: 750-765, 1973.

–*Migration, Kinship, and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*, Nueva York, Academic Press, 1975, [Existe traducción al castellano: *Migración, parentesco y comunidad: tradición y cambio social en un pueblo castellano*, Madrid, CSIC, 2017].

— «Skits and Society: An Interpretation of Andalusian Folk Drama», *Western-Folklore*, 38, 4: 239-258, 1979.

— «Gender Distinctions of Monteros Mortuary Ritual», *Ethnology*, 20: 177-190, 1981.

— «Distinciones sexuales en el ritual mortuorio de Monteros», *El Folk-lore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, 3: 109-124, 1989, [Traducción revisada de Brandes, 1981].

— *Metáforas de la masculinidad*, Madrid, Taurus, 1991a, [Orig. inglés 1980].

— «España como «objeto» de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España», en M. Cátedra (edit.), *Los españoles vistos por los antropólogos*: 231-249, Madrid, Gijón, Júcar, 1991b.

— "A Male Anthropologist Among Women in Two Spanish Towns", ponencia en *Session 292: Speaking of Women: Men Doing Anthropology of Women*, American Anthropological Association, Annual Meeting, 2004.

— "Acerca de anfitriones y de huéspedes: la oración judía en España", en H. M. Velasco (coord.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos* in Honorem *Julian Pitt–Rivers*: 151–159, Madrid, CSIC, 2005.

— "El nacimiento de la Antropología Social en España", en Díaz Viana, Luis, Fernández, Óscar y Tomé, Pedro (Coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*: 23–39 León, Universidad de León–FAAEE, 2011.

Cadoret, Anne. "Chronique familiale andalouse et histoire de femmes", *L'Homme*, 150: 119–138, 1999.

Corneille, Jean Pierre. *La lingüística estructural. Su proyección, sus límite*, Madrid, Gredos, 1979.

Davis, John. *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Anagrama, 1983.

Driessen, Henk. "Anthropologists in Andalusia: The Use of Comparison and History (Review Article) ", *Man*, 16, 3: 451–462, 1981.

Driessen, Henk. "Male Sociability and Rituals of Masculinity in Rural Andalusia", *Anthropological Quarterly*, 56, 3: 125–131, 1983.

Fernández de Rota y Monter, José Antonio. *Una etnografía de los antropólogos en EEUU*, Madrid, Akal, 2012.

Freud, Sigmund. "El chiste y su relación con lo inconsciente", *Obras completas*, I: 825–937, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967.

Geertz, Clifford. "Diapositivas antropológicas", en T. Todorov; *et al.*, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*: 91–114, Madrid, Gijón, Júcar, 1988.

Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidos, 1989.

Gilmore, David D. *The People of the Plain: Class and Comunity in Lower Andalusia*, Nueva York: Columbia University Press, 1980.

— "Sexual ideology in andalusian oral literature. A comparative view of a mediterranean complex", *Ethnology*, 22, 3: 241–252, 1983.

— "Los valores del varón. Variaciones sobre un ensayo de Pitt–Rivers", *El Folk–lore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, 3: 59–68, 1989.

— *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

— *Agresividad y comunidad. Paradojas de la cultura andaluza*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1995, [Orig. 1987].

— Gilmore, David D. y Gilmore, Margaret M. "Sobre los machos y los matriarcados. El mito machista en Andalucía", *Ethnica. Revista de Antropología*, 14: 147–160, 1978.

— ""Machismo". A psychodynamic approach", *Journal of Psychological Anthropology*, 2: 281–300, 1979.

González Alcantud, José Antonio. *Los combates de la ironía. Risas premodernas frente a excesos modernos*, Barcelona, Anthropos, 2006.

González Turmo, Isabel. *La Antropología Social de los Pueblos del Mediterráneo*, Albolote, Comares, 2001.

Gómez Mendoza, Josefina (coord.). *Viajeros y paisajes*, Madrid, Alianza, 1988.

Gutmann, Matthew C. "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", *Horizontes Antropológicos*, 10: 245–286, 1999.

Herzfeld, Michael. *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Jociles Rubio, María Isabel. "El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general", *Gazeta de Antropología*, 17:17–27, 2001.

Kaprow, Miriam Lee. "Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore. Stanley Brandes", *American Anthropologist*, 84, 4: 915–916, 1982.

Lévi–Strauss, Claude *et al*. *La identidad*, Barcelona, Petrel, 1978.

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

López Martínez, Sergio. "Entrevista. Stanley Brandes", *Aibr*, 38, 2004.

Minello Martini, Nelson. "Masculinidades: un concepto en construcción", *Nueva Antropología*, XVIII, 6: 11–30, 2002.

Moreno, Isidoro. *Andalucía: Identidad y cultura*, Málaga, Edt. Librería Ágora, 1993.

Palacios, José. "Una lectura "simbólica" del olivar: (de) construir identidades", *Sumuntán*, 17: 69–76, 2002.

Palacios, José. "Hibridez y género. Reflexiones sobre el Mediterráneo desde Andalucía oriental", *Gaceta de Antropología*, 23, texto 05, 2007.

Palenzuela Chamorro, Pablo. "Antropología económica del campesinado andaluz", en E. Sevilla Guzmán; M. González de Molina (eds.), *Ecología, campesinado e historia*: 357–374, Madrid, La Piqueta, 1993.

Peristiany, John G. (comp.). *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968, [Orig. 1965].

Peristiany, John G. *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*, Madrid, CIS, Siglo XXI, 1987.

Pitt–Rivers, Julian A. *Los hombres de la Sierra*, Barcelona, Grijalbo, 1971, [Orig. 1954].

— *Tres ensayos de antropología estructural. Contexto y modelo. La ley de la hospitalidad. Derecho de asilo y hospitalidad sexual en el Mediterráneo*, Barcelona, Anagrama, 1973, [Orig. 1967–70].

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

Pina–Cabral, Joao de. "The Mediterranean as Category of Regional Comparison: A Critical View", *Current Anthropology*, 30, 3: 399–406, 1989.

Rodríguez Becerra, Salvador. *Las fiestas de Andalucía*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

— *Religión y Fiesta*, Sevilla, Signatura Demos, 2000.

Romero Tobar, Leonardo y Almarcegui Elduayen, Patricia| (coords.). *Los libros de viaje. Realidad vivida y género literario*, Madrid, Akal, Universidad Internacional de Andalucía, 2005.

Roque i Alonso, Maria Àngels (edit.). *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas, viejas culturas, nuevas visiones*, Barcelona, Icaria, 2001.

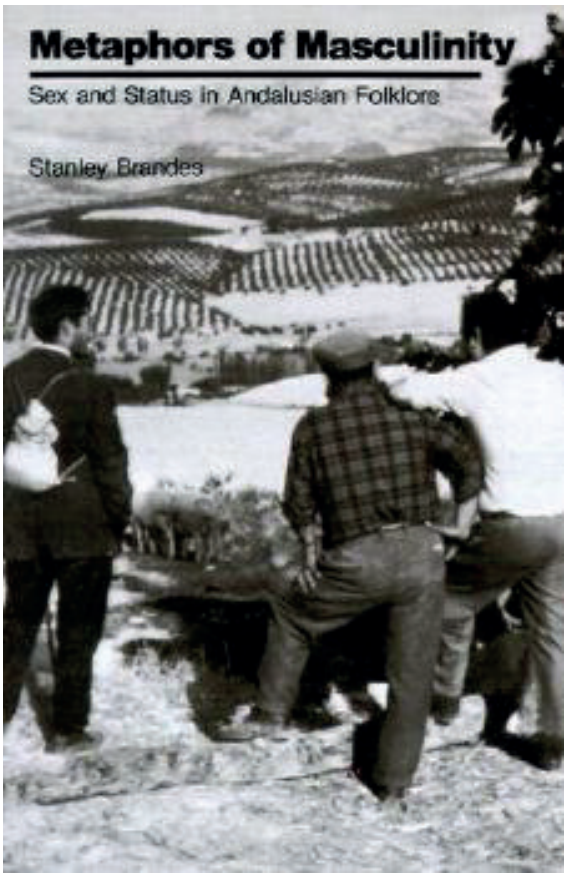
Talego, Félix. *Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico*, Sevilla, Fund. Blas Infante, Universidad de Sevilla, 1996.

Tena Díaz, Fernando; Mozo González, Carmen. *Antropología de los géneros en Andalucía. De viajeros, antropólogos y sexualidad*, Sevilla, Mergablum, 2003.

Valcuende del Río, José María. "A modo de introducción, una aproximación a las masculinidades", en J. M. Valcuende del Rio y Blanco López, Juan. (eds.), *La construcción cultural de las masculinidades*: 9–21, Madrid, Talasa, 2003.

Valladares Reguero, Aurelio. *La provincia de Jaén en los libros de viajes. Reseña bibliográfica y antología de textos*, Jaén, Universidad de Jaén, Ayuntamiento de Jaén, 2002.

Wolcott, Harry F. "The Ethnographic Autobiography", *Auto/Biography*, 12, 2: 93–106, 2004.



Portada Original del libro de Stanley Brandes
(fuente: http://stanleybrandes.com).

The chronology of Kurt Schindler's fieldwork in the province of Soria, Spain (july 24th through sept. 28th, 1930, and september 1932)

Israel J. Katz[6]

The genesis of Schindler's fieldwork in Soria can be traced to his four–day sojourn in Pamplona during the Ferias y Fiestas de San Fermín celebrated from the 6th through the 18th of July, 1930. He arrived in Pamplona on Wednesday, July 9th, after a whirlwind and exhausting tour of Valencia, Granada, Sevilla, and Madrid (during the month of April), continuing thereafter to Barcelona, San Sebastián, and Bilbao, including a short reappearance in Barcelona, from where he proceeded to Granada and Córdoba until the 26th of May. From that day until the 22nd of June, he enjoyed a restful three and a half weeks in Madrid, his revered home base, where he enjoyed the company of his dearest friends, as well as the city's vibrant cultural life. Most memorable were the two days (June 3rd and 4th) he spent with Enrique Fernández Arbós (1863–1939), the renowned Spanish virtuoso violinist, conductor, and composer. On the morning of the 22nd, he left for Alhama de Aragón (Zaragoza), the town with the mineral springs and the Monasterio de Piedra on the southern outskirts of Nuévalos, where after two days he continued to the province of Huesca. There he visited the picturesque towns of Ayerbe and Loarre, exploring their castles. In Ansó, on June 1st, he spent the day with Basque novelist Pío Baroja (1872–1956). From there he travelled through the towns of Berdún, Escó, and the now abandoned town of Tiermas, reaching Yesa, where, on its outskirts, he visited the famous eleventh–century Monasterio de Leyre in northern Navarra. Heading toward Pamplona, he passed through Sangüesa, Rocaforte (known in medieval times as Sangüesa la Vieja) and spent the night in Tiermas. On July the 8th, he visited Salvatierra de Esca [Zaragoza], then continued to the Navarran villages of Burguí, Roncal, Uztaroz, Isaba, the town of Navascués, and the village of Lumbier, where he spent the night. The following morning, after meeting with the young priest Juan Pedro Zarranz y Peyo (1903–73), he boarded the train for Pamplona, arriving, as he inscribed, at the Est. La Taconera.

Pamplona was then bustling with festive activities, the main attractions being the *encierro* (the running of the bulls), the *Comparsa de Gigantes y Cabezudos*, the *feria de ganado*, and the *Corrida Goyesca* at the Plaza de Toros, which attracted tourists from all over Spain and Europe. On the day of his arrival, Schindler spent the afternoon at the home of the noted archivist D. José Antonio Huarte [Jáuregui (1892–1968)], where he had the pleasure of meeting D. Blas Taracena Aguirre, an archeologist and historian who was since 1915 the Director of the Museo Numantino (since 1915) in Soria. As their conversation turned to musical topics and especially to Schindler's interest in Spanish folk music, Taracena presented Schindler with a challenging proposal, based on the legend inscribed in the poem "A orillas del Duero" from Antonio Machado's *Campos de Castilla* (published in Madrid in 1912). Taracena [alluding to Soria] referred to the verses wherein Machado described the peasants of this arid and cold land who do not possess dances nor songs[7].

[6] Israel J. Katz († el 3 de diciembre de 2021), doctor en Etnomusicología por la Universidad de California en Los Angeles, fue profesor en las universidades de McGill (Montreal, Canadá) y Columbia (Nueva York, EE.UU.). Como beneficiario de las Becas Guggenheim y Fulbright, realizó extenso trabajo de campo en España. Antiguo editor de las revistas *Etnomusicology* y *Yearbook of the International Folk Music Council*, ha colaborado también con los profesores Joseph H. Silverman y Samuel G. Armistead en la serie de varios volúmenes *Folk Literature of the Sephardic Jews* alentada por la National Endowment of the Humanities (EE.UU.).

[7] Machado (1875-1939) settled in Soria in 1907, where he taught French at the Instituto de Soria and where two years later he married Leonor Izquierdo, a fifteen year-old girl. When she died prematurely in 1912, he

Schindler's diary entries for 1930

The following short entries from Schindler's pocket diary cover the period from his arrival in Pamplona (July 9) until the completion of his fieldwork in Soria (September 28, 1930). The names (complete or incomplete) of all people mentioned by Schindler are underlined. The most relevant cities and towns are in bold. I have included my additions and clarifications in square brackets.

Julio 9: [*Miercoles*] Lumbier (Padre Pedro Zarranz) – **Pamplona** (Est. La Taconera) – [*Comparsa de*] *Gigantes y cabezudos* – ([los hermanos] José Antonio y José María Huarte) – Fonda Marceliana [actualmente una taberna en la Casa de la Marcela Elia] – Mitgica – Blas Taracena Aguirre – Exc. a Zugarramurdi – Ferial [ganado] – Plaza – Sr. [Ángel] del Río – La Marceliana – Orfeón [Pamplonés]

10: **Pamplona**: El Encierro; Café Kutz – La Catedral (Archivo) – El Ferial de Ganado – Fonda La Marceliana – compras – Sr. Garón – Lalo *Sinf. Esp*. – Clínica de San Miguel (Dr. Arrianza) – Exc. a Noáin – Tiebas – Marceliana – Plaza

11: A Tafalla – Olite y regreso – Janis Oña – **Pamplona** – [Fonda] La Marceliana

12: José Antonio Huarte – Café [Kutz] – Orfeón Pamplonés – "Fum, Fum" y "Serenata de Murcia" – Banquete con Arturo Sáco del Valle [Flores, compositor y director de orquestra, 1869–1932] – Corrida Goyesca en el Plaza de Toros ["que era una evocación de las corridas reales del siglo XVIII, reconstruídas, fundamentalmente, en base a las pinturas que Goya realizó de esta modalidad turina"] – [Herman] Menajé Challa – D. Alberto – Marceliana – J. María y José Antonio [Huarte]

13: [*Domingo*] Carta de recomendación; Leave **Pamplona** (Tío Juan y José Antonio [Huarte]), **Zaragoza** – Pastelería Lac – Estación – Hotel Continental – S. Pedro

14: Teléfono con Berty [Weissberger] – Museo – Las Maravillas – Tren hasta Calatayud – Hotel Muro – Herr Schlunk – Santa María – Santa Sepulcro – Barrio de la Marcría – Cuevas – el Mechero

15: Leave Calatayud at 4:45; Arrive Teruel 8:20. Hotel Aragón, room 38; Paseo por la ciudad. Lunch – Dormir – Otro paseo por El Arrabal y las esas.

16: Teruel: Gran Paseo – Iglesias. *Los Amantes de Teruel* – Visita en El Arrabal – Fotografo – Lunch – Dormir – Paseo por la parte alta y camino del Cementario – Strange meeting – Paseo

17: Las fotos, registradas – La ropa – Letter to Mrs. Cebaleva – Teléfono Madrid – Auto a Gen de Albarracín y Albarracín Hospedería – Paseo de 6–7 – Los Alemanas y Austriacos – Paseo y a la cama

18: Gran Paseo de 6 a 11 – Círculo "La Amistad" de Arturo Alamazán – La fuente – Lunch – Los Alemanes – Auto de Línea por Torres – Tram a castillo, Noguera [Teruel] – a Bronchales [Teruel] – Ataque violento – Dr. Palmeiro.

19: Médico II –Tomando el sol – Comida. El pueblo de Bronchales – El río en el valle. La ermita de Santa Barbara. Excursión a las mocas fantásticas – Los Corralillos – Valencianos – Té.

20: [*Domingo*] Médico III. Encuentro. Pueblos dominical. La Fombuena [Zaragoza]. La fuente de hierro. Sr. Francisco López Herrero.

21: Médico IV. Lectura cancionero. Excursión en Auto a Nogueras [Teruel] Puerto de la Casa Forestal (toros) – Orihuela del Tremendal – Los Pamploneses aburridos

22: Acabando lectura cancionero. Médico V. La Sierra alta! Siesta arriba de la Ermita – Fuente de hierro – Maletas

SORIA

23: [*Miércoles*] A las 6 salida por Pozondón [Teruel] a Santa Eulalia [del Campo, Teruel] – Sale macancías, 7:40 (las dos Valencianas) – Daroca [Zaragoza] (de 10–1) – Fonda La Amistad – La Colegiata de Santa María – Paseo Marcial Grimapolo – 1:15 rápida a Calatayud – pedrisco – Aragonesas – Sale a las 2:53 a **Soria**. Lluvia, chorbascos (*sic*). Museo Numantino, Blas Taracena Aguirre. Dely de Calatayud

24: **Soria**: S. Pedro [concatedral] – S. Juan del Duero [monasterio] – lunch – [Iglesia de] Santo Domingo – calles nobiliarias

25: Soria: Museo [Numantino] – S. Juan de la Rabenera [Iglesia románica] – Museo de la Diputación – lunch – [Ermita de] S. Saturio – [Calle de Miguel Herrero de] Minón – Numancia – Ermita de los Mártires – Paseo Alameda [de Cervantes, parque municipal]

became so despondent that he moved to Baeza in the Andalusian province of Jaén. His years in Soria left an indelible mark on his poetry. Herewith are vv. 34-40 from his poem (taken from his collection, *Campos de Castilla,* 1912 (M. y. A. Machado, 1967:757):

¡Oh, tierra triste y noble,
la de los altos llanos y yermos y roquedas,
de campos sin arados, regatos ni arboledas;
decrépitas ciudades, caminos sin mesones
y atónitos palurdos sin danzas ni canciones
que aún van, abandonando el mortecino hogar,
como tus largos ríos, Castilla, hacia la mar!

26: Soria[8] – Paseo por la ciudad – Notando melodías del Sr. [Ángel] del Río[9] – Casino [Círculo 'Amistad' Numancia] – Excursión a **Povar** [*sic* **Pobar**] [772–75], a **Almajano** [558–62] y regreso [a Soria] – [**Aldealseño**r, 558–62]

27: [*Domingo*] Soria – Copiando – entrevista con [José] Tudela y [Blas] Taracena – Alameda – Gran avis maleton [?] – leave 3:20 – Torralba **Madrid** a 10pm. (Prof. [Frederick] Courtney Tarr [experto en romanticismo español, quien sostuvo la silla Emory L. Ford de Español en la Univ. de Princeton desde 1937–39; fue sucedido por Américo Castro])

28: Madrid: Villasante [?] – Espiga [?] – coiffeur – Stafford – Patronato – Berty [Weiss–berger] – lunch – [Arnold] Weissberger [1880–1954, Viceconsul americano en Madrid que fue padre del representante en Madrid de Seguras General Fénix] y sister – [Gustavo] Pittaluga – Consulados – Fischer – [José] Lehrner – [Emmanuel] Kovarik –Molonero – Cuesta de las Perdices [calle; localidad muy popular en su tiempo] – Lander

29: Madrid: Compras – coiffeur – Berty lunch – photos – seguridad – Stafford – Molonero –Pittaluga – Berty, etc.

30: Madrid: Gambrinus [restaurante] – Parking Almagro 30 – Lander – Fischer – [Juan] Gruber [gerente de la casa Pablo Barrera] – [Bar] Miami – Riesgo

31: Madrid: Consulado frances – Tito de Salamanca – Ogier – [Bar] Miami – Anti chamber) – Tito – [José] Lehrner – Lander – Bar Miami, etc.

Agosto 1: Madrid: Lammas – Palline – Sanjitnoz [?] – Tito – Berty – La [Gran] Peña [Círculo social] – Mack Johnson – leave **Madrid**

2: Arrive **Soria**[10] – [**Ausejo** [de la Sierra] [590] – **Castilfrío de la Sierra** [606–11] – Estepa de San Juan

3: [*Domingo*] [Soria[11]] – Visit from Pepe del Río – lunch – **Torrearévalo** [841–50] – **Almarza** [566–72]

4: [Soria] – Indigestion – Pío Baroja – *El Laberinta de las Sirenas* [por Pío Baroja (Madrid: Espasa Calpe, 1931, 2ª ed.)] – tocando en el casino – El Gobernador [Luis Posada Llera]

[8] On this day in the early afternoon, Schindler and his companions initiated their collecting venture in the province of Soria. From the city they drove directly to Pobar (some 30 km. northeastward on route SO-P-1002). But why he listed Pobar as their first destination is strange, especially when they had to pass through Almajano to get there. For whatever reason, we should accept **Pobar** as their initial stop. In this village, with its miniscule population, Schindler's colleagues sought the assistance of the village *cura*, who introduced them to his sister and his neighbor, plus the maid of the village's teacher. Of the five items they collected, the very first was "Todos en procession" [no. 772] for Domingo de Ramos, which was sung by the *vecina*, followed by "Qué bandeo de campanas!" for Pascua de Resurrección, and an *albada de boda.* The *cura*'s sister sang a *corro* "Las flores de mi jardín" and rendered only the melody of a *canción de Santos* "Divino Antonio Preciso" which Schindler notated, adding her comment "como lo cantan los pastores de la Sierra".

Returning to **Almajano**, they were invited into the home of the village's teacher, where his maid sang the traditional *romance* "La Cristiana cautiva" = *Don Bueso y su hermana* [no. 563] (whose strophic structure comprised six phrases |AB|:B'C:|, and whose accompanying text was sung as |ab|:cdcd:|). She also furnished two melodic phrases from an *albada* (sin texto) [no. 564]. Both examples were rendered in triple meter, but with marked modal differences. There followed a series of eight *coplas de danzantes*, each bearing simple *tonadas* in the Major mode along with the metric designation 2/4, except for the sixth *danzante*, which, interestingly, was notated in 5/4. Schindler did not mention whether they actually witnessed the dances in performance.

I would suggest that from **Almajano**, they had sufficient time to visit Aldealseñor, one of the villages listed in Schindler's *FMPSP*, but which he omitted in his diary. It was also the most convenient village in proximity to Almajano. They left Almajano, on Calle Tablada (SP-P-1001) and turned northeastwardly toward Calle Lavadero, following the highway to Calle Palomar where finally reaching Calle Real Arriba, they entered **Aldealseñor** (after driving 4 km.). In the village, only one woman, Marina Gómez, volunteered to sing the five items Schindler notated: two *villancicos* ("Llevemos pues turrones" and "Pastores y zagales"), two *romances* ("La cristiana cautiva" = *Don Bueso y su hermana*, a variant of which he collected in Almajano, and "El señor don Gato", versions of which he collected in San Pedro Manrique [no. 802] and two years later in Laina [no. 695]. For its diffusion in the Hispanic world, see Katz/Tinnell 1999: 253–311, and the song "¿Dónde va la cojita?" Following this visit, they returned to Soria.

[9] Among the songs Schindler notated from Prof. del Río, was the *jota* "Calahorra", also known as the *Canción de Chunga,* that, according to del Río "se canta en la tertulia de Soria". Schindler later included it under the location Soria [no. 837].

[10] Whereas Schindler listed his visits to Castilfrío de la Sierra and Estepa de San Juan, it appears that he omitted **Ausejo de la Sierra**, where he collected "Bendito San Sebastián" (*copla verde*) [no. 590] from a *boticario* named Juan Ruiz, who lived in Almarza. What actually occurred on this day was that Schindler and his friends began their excursion by heading northeast on Highway N-111, where, after reaching Garray and continuing on SO-615 through Butrago and La Rubia, they stopped **Ausejo de la Sierra**, where they obtained the aforementioned song. From Ausejo they veered at SO-615 to the road leading northeastward to **Castilfrío de la Sierra**. There they found three informants, from whom Schindler notated a *seguidilla*, a *canción de esquiladores*, a *rogativa*, a *baile antiguo*, and a *danza de espadas*, the latter of which was usually performed during the village's *fiesta mayor*. When they left Castilfrío, they continued northwestward on Calle Carretera to Calle Barrio Laguna, on which, after 3 km., they reached the adjacent village Estapa de San Juan.

[11] From Soria, Schindler and his colleague, Mariano Granados, drove on Highway N-111 northward for 23 km. to Almarza, then continued westward on the same route for an additional 6.5 km. to reach Torrearévalo. It appears that Schindler preferred initially to collect material in the latter village, before returning to Almarza. In **Torrearévalo**, they met Juana del Río, who sang two songs related to the *Pascua de Resurreción* ("Los diez Mandamientos" and "¡Míralo por donde viene!"). From other informants (unnamed), he notated four *romances* ("La Verónica", "Los dos perigrinos", "Estábase Catalina" = *Vuelta del marido* and "¿Dónde va usted, caballero?" = *La Aparición*), a *habanera,* a *seguidilla*, a *baile de agudo,* a *jota*, and the *canción* "La mañana de San Juan". In **Almarza**, they met the village *chófer*, Ausejo Ocenilla, who sang for them the *villancico* "Esta noche sale el Niño" and the *estribillo* "Dále que dále, la marimorena." Three additional items, rendered by unnamed informants were: two versions of the *villancico* "En el portal de Belén", and a *versión verde* of the *baile el agudo* "El molondrón".

5: [Soria] – El fotógrafo Casado – paseo – lunch – cae en casa de Mariano Granados [Aguirre, 1897–1972, poeta, jurista y el fundador de la Caja de Ahorros y Préstamos de la Provin

cia de Soria] – La eriada – El lechero de Valdeavellanos.

6: [Soria[12]] – Leave 7:30am por **Cidones** [624–28] [see also 14/VIII] y Abejar a Navaleno – pues **San Leonardo[13]** [785–90] (el maestro y la maestra. La tía Petra de Miguel) – comida – La Cuesta de la Galiana [en la localidad de Ucero] – **Vadillo** [868] (maestro de escuela, merienda) – **Casarejos** [601–05] (el cura y su hermana) – regreso – el episodio del borrachos.

7: [Soria] – CWP [?] – Visita del Señor Jiménez de Sotillo – paseo – banco, etc. – trabajo – música en el casino.

8: [Soria[14]] – Dolor de ojos. Golmayo ([Parque de las] Eras [?]) – Villaciervos – Villaciervitos (foto) – **La Cuenca** [629–36] (los 3 tíos) – [**Las Fraguas**, 659]

9: [Soria[15]] – **Hinojosa** [de la Sierra] [677] – Condes de la Puebla de Valverde, González de Gregorio [un hijo de los Condes]

10: [*Domingo*] [Soria[16]] – **Fuentetoba** [671–76] – Las Casas [**Valonzadero**, 871][17]

[11: *Boletín Oficial de la Provincia de Soria,* no. 96 (Lunes 11 de agosto de 1930)[18]]

12: [Soria]: Sangróniz [?]

13: [Soria: entrada en blanco]

14: [Soria[19]] – **Ocenilla** [755–58] – **Cidones** [624–28] (Vizconde de Eza y sus hijas)[20]

[12] This was another busy day for Schindler. With his companions, he left early on N-234 for **San Leonardo**, stopping momentarily in Cidones, Abejar, and Navaleno for possible collecting sites. San Leonardo is noted for its *paloteo* (stick) dancers, especially during the 2nd and 3rd days of February, when they dance in front of the Parroquia de San Leonardo. Nonetheless, there they were fortunate to meet the 63-year-old teacher, Petra de Miguel, who helped them collect *danzantes*, other than the *paloteo*, plus four *romances*, one of which ("Triste estaba la condesa" = *Conde Sol*) Petra sang; the other three concerned religious subjects. From San Leonardo they continued 6 km. southward to **Casarejos**, where the *cura* and his sister rendered four *coplas de danzantes*, after which they turned eastward on SO-P-5022 to **Vadillo**, where they only obtained a melody for the children's song "Río". Heading back to SO-920 they drove southward to Ucero, driving almost 10 km., when they reached the spectacular serpentine portion known as La Cuesta de la Galiana. Finally, after a long day, they returned to Soria, after continuing southward on SO-920 to El Burgo de Osma and from there on N-122 to their home base.

[13] Since 1952, the town was renamed San Leonardo de Yagüe.

[14] Heading west from Soria on N-122, Schindler, accompanied by Gervasio Manrique, reached Golmayo, and after passing the villages of Villaciervos and Villaciervitos, they proceeded northwest just meters beyond the turn off to La Mallona to arrive at **La Cuenca**. There they found three male informants: Justo Soria, *el capitán de cuadrilla de esquiladores* (sheep shearers) who sang two *cantos de esquiladores* and Vicente Soria (86-year old), who, along with his 72 year-old cousin Gervasio Soria, rendered four items (two *canciones*, a *seguidilla*, and the *canturreo litúrgico* "San Simón").

It is curious that the village **Las Fraguas** was not mentioned in his diary or in his collection of photos. The inclusion of the *copla de danzante* "El hoja de pino" [no. 659] indicates that he may have visited Las Fraguas on this very same day if, upon his return from La Cuenca, he headed south from Mallona on Calle Eras for 2.4 km. to Calle Real, the entrance to Las Fraguas.. On the other hand, "El hoja de pino" could have also been obtained in any other municipality, where an informant from the village of Las Fraguas was present. Whatever the case, his departure from La Cuenca, through La Mallona would have provided an opportunity to visit Las Fraguas, returning thereafter to Soria, again via La Mallona heading eastward.

[15] The 18 km. northwestward drive from Soria to Hinojosa de la Sierra on Highway N-234, required a turn northward at Toledillo, where entering route SO-800 would take Schindler and his comrades directly to the village. Their arrival at **Hinojosa** may have been prearranged, because they were invited to the palatial home of Aurelio González de Gregorio (1891-1938), one of the sons of the Condes de la Puebla de Valverde. To their surprise, Aurelio himself sang for them the *jota de segadores*: "Mira que te mira Dios, mira que está mirando..." (the words attributed to Sor María de Ágreda). Both Schindler and Manrique visited the dilapidated sixteenth-century *castillo* and the *Palacios de los Hurtado de Mendoza* and *de los Condes.* There is a photo of Schindler conversing with Aurelio González.

[16] With his chauffer, Schindler was driven 8 km. (on N-234) west to **Fuentetoba**, where he collected six items (one *albada de boda*, four c*oplas danzantes*, and two *jotas*), following which they returned on the same route to Soria, but prior to entering the city, they turned northeastward on SO-20 to the suburban village Las Casas.

[17] The enigmatic inclusion of Valonzadero [no. 871] is somewhat startling since its purported location is not listed in the *Nomenclatura estadística.* Whereas its text "Que venimos de Valonzadero" implies a picnic setting, sung to a popular *jota* tune, its true location is Monte Valonzadero, the rustic recreational area located 9 km. northwest of Soria. The road to Monte Valonzadero lies somewhere near the midpoint between Fuentetoba and Soria, where one has to turn northward to reach it. Surely most of the inhabitants of Soria, Fuentetoba, and Las Casas were familiar with this popular *jota*, which Schindler collected in Las Casas (see *CPS,* no. 169).

[18] Schindler acknowleged in his *conferencia* that it was his illustrious colleagues Mariano Granados, Gervasio Manrique, Blas Taracena Aguirre, and José Tudela who obtained a letter of recommendation from the Governor of the province (Luis Posada Llera) that was published in the *Boletín oficial* (see Document #1). A week earlier, Schindler had the opportunity to meet the Governor at Soria's Casino Círculo 'Amistad' Numancia. For all their trips emanating from Soria, he and his friends either hired a taxi, or borrowed Mariano Granados' automobile, a Ford, The gasoline was paid for by the Sociedad Económica Numantina de Amigos del País.

[19] The short trips from Soria to **Ocenilla** (14 km., heading west on N-234 to the Calle de la Iglesia, where he turned south to the village) and then **Cidones** (returning to N-234 for an additional 3 km.) In the former village, he collected four *coplas de danzantes* and their lyrics; in the latter, three *coplas de danzantes,* a *baile de esquiladores*, and a *corro*.

[20] Exactly how and where Schindler happened to meet Luis de Marichalar y Monreal (1873-1945), the then Vizconde de Eza, and his daughters, in the vicinity of these villages was not mentioned. Marichalar's political career as a member of the Partido Conservador was launched in 1899, when he was elected Deputy to the Cortes by the province of Soria. He had already served as Alcalde de Madrid (1913-14) and Ministro de Guerra (1920-21). In 1925, he was named VIII Vizconde de Eza and VI Marqués de Ciria. He owned enormous stretches of land in the northern region of Soria, bordering on the province of Burgos, and would later play an important role by providing his personal guard to help Schindler during the 13th through 16th of September. The Palacio del Conde de Eza is located in the city of Soria on Calle Aduana Vieja, 13. For information concerning the vizconde de Eza, see Francisco del Campo García, "El vizconde de Eza y la cooperación", *Estudios cooperativos: Cátedra libre de cooperación de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid* (Madrid, 1963-67), 27–39.



Núm. 96 Lunes 11 de Agosto de 1930. 25 cents. de pts.

PRECIOS DE SUSCRIPCION
Para dentro y fuera de la capital

Un año..... 12 pesetas
Un semestre... 6 »
Un trimestre... 3 »

SE SUSCRIBE

En Soria, Intervención provincial, siendo el pago de suscripciones, adelantado, y las reclamaciones de «Boletines» se harán dentro de los ocho días siguientes al en que deban recibirse.

NOTA. No se admitirá ninguna clase de comunicaciones que no vengan reglamentadas por conducto de las oficinas del Gobierno de provincia.

BOLETIN OFICIAL
DE LA PROVINCIA DE SORIA

SE PUBLICA LOS LUNES, MIÉRCOLES Y VIERNES

PARTE OFICIAL

S. M. el Rey D. Alfonso XIII (Q. D. G.), S. M. la Reina Doña Victoria Eugenia, y SS. AA. RR. el Príncipe de Asturias é Infantes, continúan sin novedad en su importante salud.

De igual beneficio disfrutan las demás personas de la Augusta Real Familia.

GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA

CIRCULAR NÚM. 261.

Habiendo llegado a esta provincia, con objeto de recoger nuestras canciones populares y poder en su día publicar *El Cancionero Soriano*, el eminente músico norteamericano, Mister Kurt Schindler, ex Director de la Schola-Cantorum de Nueva York, ferviente hispanista y gran conocedor del folk-lore musical español; ruego encarecidamente a los Sres. Alcaldes de esta provincia, presten a tan ilustre huésped cuantas facilidades sean precisas para que lleve a término su importante y difícil labor, relacionándole, principalmente, con las personas más ancianas, que son las más sabedoras de canciones y romances populares.

La labor emprendida por Mister Schindler en la provincia de Soria, tiene especial interés, porque escasas regiones y provincias españolas han sido exploradas sistemáticamente en este aspecto.

Ahora, también lo va a ser nuestra provincia, y por este motivo, ayudando autoridades y pueblo a esta recopilación, realizaremos en su amplio y en su reducido sentido, una verdadera obra patriótica, ya que el mejor conocimiento y la más amplia difusión de nuestro tesoro artístico popular, redundará en bien no solo de España sino de las provincias y pueblos donde se recojan esas preciadas joyas musicales y literarias, esencias espirituales de las razas, que no otra cosa son y significan las canciones populares.

Inspirándose en tan elevados ideales, estoy seguro de que el noble empeño será secundado por el celo y patriotismo de los Alcaldes y vecindario de los respectivos pueblos de esta provincia, y es su cultura, que no mi jerarquía, el título a que apelo en esta circular.

Soria 8 de Agosto de 1930.

El Gobernador,
LUIS POSADA LLERA.

CIRCULAR NÚM. 262.

Según me comunica el Sr. Alcalde es Puebla de Eca, el día 5 del actual desapareció de dicha localidad el vecino de la misma, León Palacios Gallego, de 76 años de edad, sordo-mudo, soltero, de oficio jornalero; viste chaqueta de pana de cordoncillo rojo, pantalón de pana de cordoncillo menudo color aplomado albarcas de goma y boina negra; va indocumentado.

Encargo a los Sres. Alcaldes de esta provin-

Document # 1: *Circular* from the Gobierno Civil of Soria, seeking the aid of the administrators from all the circumscriptions in the province to facilitate Schindler's fieldwork, 11/8/1930.

15: [Soria[21]] – [**Reznos** 778] – La Quiñonería – **Peñalcazar** [770–71] (por Almenar)

16: [Soria[22]] – Vinuesa 8 a.m. (Pinochada – las piñorras – danzas) – Covaleda, **Duruelo** [de la Sierra] [850–58], Vinuesa

17: [*Domingo*] Vinuesa[23]: **San Pedro Manrique** [791–807] – [**Ventosa de San Pedro** 878], **Sarnago** [822–29] – noche en S. Pedro Manrique

18: [Yanguas[24]] – Excursión a pie a **La Vega** [de Yanguas] [872–77] – tarde en Yanguas (el Gaitero)

[21] The 52 km. road (N-234) heading southwest to **Reznos** is almost rectilineal, passing such villages as Martialay, Duañez, Ojuel, Mazalvete, the sizeable Almenar de Soria, and Cardejón. About four kilomenters prior to entering Reznos, the roads bear local names (Calles Postigo and Real) which brought Schindler and his comrades into the village. There they came upon a laborer, Felix Cacho (a 26), who sang a popular *jota de segadores* ("Las flores en Zaragoza"). They next continued on Calle Postigo to La Quiñonería (another 4 km.), where they lingered for a while. The final lap to **Peñalcazar** required a southwestern turn on the local Calles Esperanza to Fuenta Nueva, where after a distance of less than 2 km., they continued southwestward to Peñalcazar, having to trek the final 1.3 km. In this already desolate village, one inhabitant, Basilio Portero, sang an *albada de boda* and the *jota* ("Segadora").

[22] To reach Vinuesa at 8:00am, Schindler had ample time to drive westward from Soria (a distance of 33 km.) on Highway N-234 to Cidones, where he turned northeastward for 16 km. on an old road to Molinos de Duero. From there he turned right and continued 4 km. to **Vinuesa**. On that day the village was celebrating the most important part of the Festival of *La Pinochada*, where, in the Plaza Mayor, hundreds of Vinuesan women, dressed as pine cones and carrying pine branches, simulated the legendary struggle between the *cofradías* of the Virgen del Pino and those of San Roque (comprising *solteros*) from Covelada, a neighboring village (13 km. to the west), for the image of the *Virgen del Pino.* He also witnessed the accompanying processions and the *baile de las autoridades*, and visited the Ermitas of Santa Catalina and Santa Inés. Although he took many photos, he, surprisingly, did not collect any musical items. Afterwards he returned to Molinos de Duero and turned westward (on CL-117) for an additional 15 km. (passing Covaleda) to visit **Duruelo de la Sierra**. There he collected, among other items, two *villancicos*, the popular "La Tarara", and two traditional *romances* ("El niño perdido" and "Doña Arbonia"). It was quite late when he returned to Vinuesa, so he decided to spend the night there.

[23] The route (SO-800) from Vinuesa to **San Pedro Manrique** required a northeastern turn at Garray onto SO-615, covering a total distance of 68 km. In San Pedro Manrique, Schindler and Pepe Tudela obtained from among four informants: five *romances* ("La loba parda", "Catalina" = *Santa Catalina*, "El señor don Gato", "El conde y la condesa" = *Conde Sol*, and "Un rey tenía tres hijas" = *Delgadina*), two *jotas* ("A la Virgen de la Peña" and *una de segadores*), "La Tarara" con una variante, "La tía Bernardina", two *corros,* a *baile al agudo* ("El molondrón"), a *danza prima* ("Madrugaba la niña"), and the burlesque "Epístola de San Pedro", rendered by an unidentified informant. An 87-verse text of its recitation was published by Miguel Ángel Marín Gómez under the title "La epístola de la Tierra de San Pedro" in some Sorian periodical which I tried in vain to locate. Schindler's notation of the "Epístola" exhibits a series of identical minor tetrachords bearing the recitation tone on the third degree and a concluding with a variant cadence. It was also most probably that here, in San Pedro, he obtained the *corro* ("En Madrid hay una calle"), which he described as "procedencia de 'La Ventosa de San Pedro' [no. 878]". Among his photos from San Pedro is that of the ruins of the thirteenth-century Romanesque church San Miguel.

Continuing from San Pedro Manrique to Sarnago on SO-630 required an additional distance of 5 km. At **Sarnago**, he notated eight items sung by four informants: four *romances* ("Tan! Tan! Llaman en la puerta" = *Bernal Francés*, "Goldoní, golondin" = *Castigo el sacristan*, "Caminito de Roma" and "Madre, Francisco no viene" = *Muere de Francisco*), a *canción profana*, a *burlesco*, a *corro*, and a *canción religiosa.*

[24] During the early morning Schindler took a leisurely hike to **La Vega de Yanguas**, but did not inscribe his route. He may have been accompanied

19: San Pedro Manrique[25] – a las 2 a Huérteles, Villar del Río – **Yanguas** [872–77] – continuando por Bellosillo [*sic* Vellosillo], Camporredondo a **Diustes** [646–49] – regreso a Yanguas

20: Yanguas[26] – Automóvil de línea por Huérteles a Soria

21: [Soria: entrada en blanco]

22: [Soria] – Pensión

23: [Soria: entrada en blanco] [**La Cuesta**, 837–41][27]

24: [*Domingo*] [Soria[28]] – Ucero – [Ermita de] S. Bartolomé [en el Cañon del Río Lobos] – Ermita S. Juan de Otero [Cañón del Río Lobos] – Burgo de Osma – **Calatañazor** [593–96]

25: [Soria[29]] – [**San Andrés de Soria**, 779–83] – Feria en Almagro 3 días

26 a 30: [entradas en blanco][30]

31: [*Domingo*] Soria[31] – **La Póveda** [777] (caldereta) – noche en Almarza

septiembre 1: [Almarza[32]] – Puerto de Piqueras – **Ortigosa de Cameros** (La Rioja) [769] – Villanueva [de Cameros] (Pedro González González) – **Villoslada** [de Cameros]

by one of his comrades, along with the village *gaitero* from Yanguas, Julio Palacios Zabalza. It is certain that he followed the ancient route known as the Camino Cambrones, which begins near the Iglesia de Santa María and follows the right bank of the Río Cidacos to a ravine of the same name. From there to the highest hill, where the descent begins through the pine forest and meadows leading to the Sancabrás ravine prior to entering La Vega. In this sparsely populated village, he managed to collect three *romances* ("Don Bernardo" = *Conde Sol*, "Y estaba una pastorcita" = *Pastora y el pájaro* [sung by Palacios Zabalza], and "Briana" = *Calumnia de la reina*), a *corro*, an *albada de boda*, and a *canción profana.* Returning on the same route, Schindler was surely impressed by the Romanesque Torre de San Miguel as he approached **Yanguas**. Sometime in the afternoon, after his return, he encouraged five informants to sing for him. Among the nine items he collected were two *canciones profanas,* two *jotas* (*de segadores* and *de escardo*), a *canción infantile,* a *copla de baile*, an *albada de boda,* a *canción profana*, and the popular *canción religiosa* "La hoja del Pino" [no. 892], an additional variant of which [no. 808] the *gaitero* Palacios Zabalza played and sang that belonged to a neighboring village **Santa Cruz de Yanguas** (15 km. to the southwest). Schindler also notated additional variants from Las Fraguas [no. 659] and Valdeavellano [no. 869/3].

[25] Schindler headed about 11 km. west on SO-643 to Huérteles, situated at the junction of the Arroyo Cayo and the Río Ventosa. It should be mentioned that Huérteles had already celebrated its principal fiestas (San Benito and La Virgen de la Asunción) on the 14th and 15th of August. From there he continued northward on SO-615 to Villar del Río, whose southern border faces the Río Cidacos. After a short stop, he drove another 4 km. to the picturesque municipality of Yanguas. It must have proven to be an intriguing village to explore. Thus, after having decided to return there the following day, he proceeded to Diustes on the winding road SO-660 for an additional 9 km., passing Vellosillo and Camporredondo. In **Diustes** three informants (two women and the village bailiff) provided him with material. The bailiff, Manuel Rico, intoned the *canturreo litúrgico* "El sermón de lobo" [no. 647] most pre-dominantly on the second degree of a minor trichord, which Schindler took particular care to notate. The women sang a *ronda*, an *estribillo* and a *canción de trasnocho*. Thereafter he returned to Yangua**s**.

[26] As inscribed, Schindler returned directly to Soria, via Huérteles, on Highway S0-615, possibly hiring a commercial vehicle.

[27] Schindler appears to have neglected to list this village in his diary. Located between Huérteles and Villar del Río (see the lower right corner of the map in *Document #5*), where an unpaved road was the only access to the village. On earlier occasions he could have either made a detour from Villar del Río on his way to Yanguas (on 18 de Agosto) or upon his return to Soria from Yanguas (on August 20), making the detour prior to Huérteles. In any event, he collected five times in **La Cuesta** which included the concluding musical portion of the *narración chistosa* ("Monte Oliveti"), rendered by the village *cura*, two *seguidillas* ("A la orilla del río" and "Como la mariposa soy"), sung by the 58-year-old María Mateo Lagunas, plus a traditional *romance* ("Hacia Roma caminan dos peregrinos") and a children's song.

[28] Schindler, together with Ángel del Río, Tiburcio Martínez, and Félix Granados, drove to the town of El Burgo de Osma on N-122, where they turned north on SO-920 to Ucero. There, in the Cañón del Río Lobos, they visited the Ermitas de S. Bartolomé and San Juan de Otero, observing the annual *romería* (procession) on the banks of the Río Lobos to the former Ermita on this feast day. They also saw the famous *gruta* (grotto). Returning to Soria on the same route through El Burgo de Osma, they turned left on an old gravel road (now SO-P-5026) for their final stop at **Calatañazor,** where they had ample time to arrange a contest of traditional songs. With the awarding of major and minor prizes, the event extended into the night as the villagers provided candlelight. Among the exquisite renditions offered that evening, Schindler selected two *romances* ("Gerineldo" and "Estaba una señorita" = *Blancaniña*), a *corro* "La botonera de Cidones" [no. 593, another variant of which he notated in Cidones, no. 626], and the *canción lírica* (or *profana*) "A orillas de una fuente" [no. 595]. Incidentally, Manuel Manrique de Lara (1863-1929) collected two versions of "A orillas…" among his Sephardic informants in Sofía, Bulgaria, and on the Island of Rhodes during his fieldwork there in 1911, thus attesting to its traditional longevity and wide diffusion (see Document #7).

[29] Although Schindler neglected to mention San Andrés de Soria in his pocket diary, his photo collection indicates that he was there on this day. What is interesting is that he noted the three-day *feria* in Almagro, which he undoub-tedly intended to attend. Nonetheless, he decided to spend the morning and early afternoon in **San Andrés**, which required a short 24 km. drive northward (on Highway N-111). We do not know who accompanied him, but we do know that he met the village *gaitero*, who along with a *tamborista* performed the first section of the *baile* "El vilano antiguo", which is also traditional in the villages of Almarza and La Póveda. The *gaitero* then sang the lyrics to the second and third section of the *baile.* He may have also rendered the *romance* "La loba parda" and the *ronda* "Sabadillo por la tarde". Thus Schindler could have returned to Soria in the late afternoon, which would have afforded him sufficient time to prepare for the trip to Almagro, Ciudad Real, located 208 km. below Madrid. Either he left late that afternoon or the following morning which would have involved more than four hours of travel time.

[30] If Schindler did, in fact, attend the feria in Almagro, it would account for several of these five days, two or three of which he undoubtedly spent in Madrid, returning on Sunday morning to Soria.

[31] On this Sunday afternoon, Schindler and his friends drove directly north to **La Póveda** on Highway N-111, a distance of 32 km. In this small village of almost 110 inhabitants, Schindler notated the first two melodic phrases of the *romance* ("Mañanita de San Simón" = *Blancaniña*) rendered by a 56-year-old woman, Isidra Aceña Gómez. It is interesting that Schindler mentioned *calderata* (lamb stew), which the villagers provided for supper. It must have been too late to return to Soria, so they spent the night in Almarza, just 8 km. south of La Póveda.

[32] From Almarza, he drove northward on Highway N-111 through Puerto de Piqueras–on an unpaved road, while the tunnel linking Soria and La Rioja was then under construction–to **Ortigosa de Cameros** (a distance of 41 km.), passing La Póveda, San Andrés, Lumbreras, then turning westward on the Carretera del Rasillo a la Villanueva, just prior to Villanueva de Cameros. Unfortunately, his stop in Ortigosa only yielded the *villancico antiguo* "Los Pastores" [no. 769]. Returning on N-111, the turned westward on LR-333, stopping briefly in Villoslada de Cameros and later in

[La Rioja][456] – vuelta a Ortigosa – **Montenegro de Cameros** (Soria) [744–52] (Matías Muñoz el "Machuco") – El Cura – corros (Neila)

2: [Montegro de Cameros[33]] – **Viniegra de Arriba** [La Rioja] [462–72] (Don Basilio Sancho Pérez) [Las Goteras] – **Viniegra de Abajo** [La Rioja] [457–61] (Sres. Sangrador y Torreno) – regreso a Montenegro [de Cameros] –

3: [Montenegro de Cameros[34]] – Madrugando – Laguna [de Cameros] – Jalón [de Cameros] – subida a la **Rabanera** [La Rioja] [451–54] – San Román de Cameros – subida a Muro de Cameros[35] [La Rioja 440–50] (Estefania Aranzana)– regreso [a Soria] por Laguna y [Venta de] Piqueras a Almarza

4: Soria – [José] Tudela – Alameda – Blas [Taracena] – Chauffero Emilio Calloja – peña mala – tormenta – casino – café

5: [Soria[36]] – Trabajo. Villar del Campo y Maseboso [*sic* Masegoso], los dos del Río [Ángel y su hermano Martín] y [Gervasio] Manrique

6: [Soria[37]] – Blacos – **Torreblacos** [851–67]

7: [*Domingo*] [Soria, entrada en blanco]

8: [Soria[38]] – **Almazán** [573–76] – San Esteban de Gormaz

9: San Esteban de Gormaz[39] – Aranda de Duero [Burgos]

10: [Aranda de Duero[40]] – **Peñaranda de Duero** [202–08] – [Peñalba de Castro] – Coruña del Conde (Clunia) –

Montenegro de Cameros, the northern village situated near the Sorian Río Mayor, where he managed to collect two *coplas de danzantes*, two *canciones profanas*, two *corros*, a *canción del mayo*, a *ronda*, and the melody of a *danzante* used during a procession. Three additional items [nos. 598-600], which Schindler collected in Montenegro, but mistakenly cited as **Cameros** (according to Salvador Barrio Onrubia "Villancicos recogidos por Kurt Schindler…", comprised two *villancicos* "El niño perdido", also considered a *romance*, and "A tu puerta hemos llegado"). The third item consisted of an instrumental notation of a *danzante,* which Schindler described as a "Danzante de la Serranía (del 'Valle') como las cantan el la ciudad der Soria". Moreover, Schindler's mention of Neila, a village in Burgos which would have required an additional 50-km. journey westward, was probably intended to mean that both *corros* [nos. 744 and 746] may have originated there. He most likely spent that and the following night in Montenegro as guest of Matías Muñoz.

[33] The distance westward from Montenegro de Cameros, on LR-333, to **Viniegra de Arriba** is 11 km. Halfway along this winding mountainous route, one passes from the province of Soria to La Rioja. It was the height of the harvest season, when Schindler approached the village, thus observing the threshing activity. He was already acquainted with the *gaitero* Tiburcio Martínez, who along with Basilo Sancho Pérez, helped him secure several informants. Among the items he notated were seven *coplas de danzantes*, several of which were performed earlier on July 22, during the fiesta of La Magdelana by the village's *paloteos* (stick dancers): "Tres hojas en el arbolé", "Las avellanitas", "Cinco lobitos", and "El Rey de España en campaña". Also included were a *romance* ("La loba parda"), a *villancico* ("Los tres Reyes de Oriente'), a *canción religiosa* ("Rosario de la aurora"), and a *corro.* Con-tinuing northwestward the same route, he paused to take photo of the awesome ravine referred to as Las Goteras. Several minutes later he arrived at **Viniegra de Abajo**, where Sres. Sangrador y Torreno introduced him to four informants who provided five items [nos. 457-61]. With ample daylight Schindler returned to Montenegro de Cameros.

[34] This time leaving early from Montenegro, Schindler headed eastward on LR-333, again into La Rioja. After passing Villoslada de Cameros, he came to the intersection of N-111, where he turned southward beyond Lumbreras to the northern contour of the Embalse de Pajares. From there he passed San Andrés and turned north on LR-250, driving past the villages of Laguna de Cameros, Cabezón de Cameros, and Jalón de Cameros to the intersection at LR-466, at which he headed south, paralleling Río Rabanera, to the road which demanded a northern ascent to reach **Rabanera** (La Rioja). There, from two informants (Blas Hernández and Laura Almos, daughter of the village's secretary), he managed to obtain four items [nos. 451-54]. Leaving Rabanera, he visited the villages of San Román de Cameros and Muro en Cameros. The former was located beyond Jalón de Cameros, and the latter required a westward turn on LR-245 just beyond Jalón. Only at **Muro en Cameros** was he successful in obtaining eleven items [nos. 440-50], mainly from the following informants: Estefanía Aranzana [nos. 440-45, 448-49], her children [nos. 446-47], Tomás Laguna [no. 444], and Blas Hernández [no. 450]. It also appears that he may have continued westward on LR-245 for an additional 10 km. to the village of **Almarza de Cameros**, where he collected the *canción* "Verde verde está" [no. 436], whose close variant [no. 449] he notated in Muro. He returned to Soria via Laguna, Venta de Piqueras, and Almarza on Highway N-111.

[35] Tudela mistakingly referred to it as Muro de Agreda.

[36] On this day, Schindler, Gervasio Manrique and Ángel and Martín del Río drove to Villar del Campo and Masegoso, two sparsely populated villages that were known for their cereal crops. From Soria they drove eastward on Highway N-122, where just beyond the village of Aldealpozo they turned right on Calle Real to Villar del Campo. There they surveyed the immediate environment and viewed the old Tower de Castellanos that no longer exists. Then they continued to Masegoso, which required a right turn northeastward to SO-P-2002 and another right turn immediately after passing the Barranco del la Mata. Covering a total distance of 42 km., they failed to collect any material.

[37] Driving again on N-122, Schindler and his companions arrived at **Torreblacos** (a distance of 53 km.), after which they visited the neighboring village of Blacos. At Torreblacos he discovered a trove of songs, most of which were rendered by two informants (Higinia Marina and Donata Lafuente). Their repertoire consisted mainly of *canciones profanas*, a *rogativa* ("¡Oh Reina del Cielo!"), a *canción de esquiladores*, a *seguidilla* ("Al estribo"), and a *baile* ("Mañana de San Juan").

[38] The purpose of this trip was to meet Téogenes Ortego in the town of San Esteban de Gormaz, where Ortego was then employed as a science teacher at a grammar school. Schindler's *amigos sorianos* sent him there specifically to seek Ortego's assistance as a guide for the following days. In the morning, Schindler left Soria on the autovía de Navarra (S-20), heading south to **Almazán**. There he had sufficient time to collect four children's songs [573-76]. The return trip to San Esteban probably required an hour, after heading westward on route CL-116 to El Burgo de Osma, where he turned westward to reach the village. The total distance travelled was 70 km.

[39] This adventure marked Schindler's first trip to the province of Burgos. According to Ortego, it was during that evening that they boarded the train to Aranda de Duero (Burgos), where upon their arrival they sought out the best hotel in town. Because it lacked a receptionist, Schindler was furious, demanding the *libro de reclamaciones*. Nonetheless, after dining at the hotel, they decided to spend the night there.

[40] Early that morning they left by train to visit Peñaranda de Duero, Peñalba de Castro, and Coruña del Conde, returning that evening by the same route. In **Peñaranda**, they visited the Palacio de los Condes de Miranda and the Rollo (jurisdictional monument) in the Plaza Mayor. They also came upon two informants, the 88.year-old Domingo Perdiguero Díez and his 38-year-old son, Sisinio Perdiguero Ruíz, who sang two variants of the *baile* "Las agachadas", a *villancico* ("Vamos, pastorcitos"), a

Teógenes Ortego y Frías (maestro nacional) –Valdanzo – Peñaranda – **San Juan del Monte** [209–10]– Aranda del Duero

11: Aranda de Duero[41] – **Langa de Duero** [705–13] (Anastasio Santos, obrero sin trabajo, traje de capitán) – **San Esteban de Gormaz** [784]

12: [San Esteban de Gormaz[42]] – [La] Caseta – **Fuentecambrón** [667–69] (maestra y cura] – **Cenegro** [612–22] – Zayas de Torre (maestro Remigio Herrero) – Bocigas de Perales [see also 16–IX] – Fuentecambrón – Piquera de San Esteban – Peñalba de San Esteban – León Sotillas

13: San Esteban de Gormaz[43] – [Mantanza de Soria] – Villálvaro – Zayas de Báscones – Fuentecambrón (maestra y cura) – Cenegro – Peñalba, Piquera [de San Esteban], **Fuentearmegil** [661–66] – **Fuencaliente** [del Burgo] [660] – Zayas [de Báscones]

14: [*Domingo*] Zayas de Báscones[44] – **Alcubilla de Avellaneda** [551–57] (Don Pedro Gonzalo, medico) – Zayas de Báscones

15: [Zayas de Báscones[45]] – Zayuelas – Fuentearmegil [see also 13–IX] – **Santervás del Burgo** [810–21] y vuelta

ronda del gallo, and four *canciones profanas.* In Coruña del Conde, Ortego took Schindler to see the remains of the great Roman amphitheater at Clunia, arriving there after trodding several km. toward Peñalba along a deserted road that led them to the summit of its ruins. At this point, Ortego explained, Schindler responded emotionally with a tremendous howl upon witnessing the site. Below was a small church and Gothic hermitage (Santo Cristo de San Sebastán), where they examined many Roman and pre-Christian artifacts. Apart from the surrounding archeological sites and monuments, Schindler took many photos of the landscape and human geography, including the palace of the Duques de Peñaranda, pidgeon houses, *escenas de heras*, and both ancient and modern ploughing and threshing tools displaying the evolutionary trends that were introduced in this village.

[41] Schindler and Ortego spent the morning in Aranda visiting several important landmarks, including the Colegiata de Santa María and the Iglesia de San Juan Bautista. Thereafter, they travelled 28 km. eastward by auto on N-122 to **Langa de Duero**. This impressive and picturesque village, with its Romanesque bridge, seventeenth-century Iglesia parroquial San Miguel Arcángel, and fifteenth-century Torre or Castillo del Cubo, are surprisingly missing from Schindler's photo collection. Nonetheless, he managed to find two informants, Isidora Crespo García and Juliana Alcubilla Puenteduma, who provided nine items: two *canciónes religiosas* ("La Baraja de Naipes" [no. 709], whose variant he collected in Zayas de Báscones [no. 898] and "La Virgen de las Candelas" [no. 712]), the *romance* ("El convidado de pierda"), a *canción de cuna*, an *estribillo de rondar,* a *corro*, and a *villancico baile* ("Los pastores y los reyes" [no. 710], for which a *gaitero* furnished an introduction. From Langa they drove another 20 km. to **San Esteban**, which was celebrating the last day of its *fiestas patronales* commemorating the Virgen del Rivero and Santo Cristo de la Buena Dicha. During the festivity Schindler was only able to notate a *ronda* ("Sabadillo por la tarde") sung by a villager Juan Cordobés ("El Margarito").

[42] Schindler's entry for this day is confusing. It appears more likely that they travelled 18 km. westward from San Esteban on Highway N-110 (Carretera Ávila) to the junction La Caseta [a bus stop], where they turned right to reach **Fuentecambrón**. There they were assisted by the *maestra* and *cura*, who found two informants (Mauricio Sotillos and his great granddaughter, Clotilda) who rendered the *villancicos* ("Los pastores y los reyes" and "La Virgen es una espiga") and the *estribillo del Pino.* It may have been Leon Sotillos from the same village that Schindler inscribed in his diary. They had better luck when they travelled westward for 3 additional km. along the Calle Iglesia to **Cenegro**. In the village's plaza mayor, they observed modern ballroom dancing. Among the dancers they encountered three informants (Anastasio Manso, who hosted their arrival, his daughter Andrés Teresa, and Sr. Álvarez, the village secretary) who provided twelve traditional items, including the *baile* "Las Agachadas", a *villancico* ("En el portal de Belén"), an *estribillo* ("La jardinera") and four *rondas*. After this fruitful venture, they returned to San Esteban, where Schindler decided to stay overnight at a decent hotel or pensión.

However, if they had visited Zayas de Torre and Bocigas de Perales, their return to San Esteban de Gormaz would have involved a northward drive on SO-P-5004, passing Matanza de Soria, Villálvaro, and Zayas de Báscones to arrive at Zayas de Torre (a distance of 45 km.). While Schindler mentions meeting the village's teacher (Remigio Herrero), the stop there was in vain. And continuing south on SO-V-9622, they would enter Bocigas de Perales within twelve minutes. So the question is, why, after returning to San Esteban, would Schindler and Ortega want to revisit Fuentecambrón, when they were already successful there?

[43] Resolving the confusion of the previous entry, it is most likely that on this day (unlike the preceding) Schindler and Ortego travelled 17 km. northward from San Esteban along route SO-P-5004 (passing the villages of Matanza de Soria and Villálvara) to Zayas de Báscones, where they were welcomed by Doroteo, the Guarda del Vizconde de Eza. Overseeing the visconde's farm, Doroteo provided them with the visconde's private two-wheeled carriage [a tilbury] to reach villages that were inaccessible by car. The old road [now SO-P-5109] to **Fuentearmegil** covered a distance of 10 km. There they met three *vecinos* from this farming community who sang three *canciones profanas*, a *canción de los arboles* ("Almendro, laurel, peral", a *canción religiosa,* a *corro* (= *canción pedigueña*), and an *estribillo del pino*. In **Fuentecaliente del Burgo**, their next visit, they only found one informant, Victoria Ramos (a resident of Arbujuelo), who rendered "Las doce palabras retorneadas" [no. 660]. Hereafter, they returned to Zayas de Báscones where lodging was arranged for them on the vizconde's property.

[44] On this Sunday morning, in their horse-driven carriage, they headed northward to **Alcubilla de Avellaneda,** where they observed folk dances. Here the villagers were celebrating the *Fiesta del Santo Cristo del Campillo*, with the traditional *romería* from the Ermita del Santo Cristo to the iglesia parroquial, where they celebrated the Eucharist, then continued their procession through the streets of Alcubilla. The village doctor Don Pedro Gonzalo, introduced Schindler and Ortego to the 92 year-old Paula Cabrerizo Ortega, who delighted them with four songs: two versions of the *estribillo* "¡Ay, Margarita!", a *romance* ("La madre desalmada" = *Infanticida*), and the song "Las monjas Bernardes". The village *gaitero* played for them a fragment of "Rueda de gaita". Toward evening they returned to Zayas de Báscones**.**

[45] A trip was planned to visit the remote village of Santervás del Burgo, which, like Fuencaliente, was missing from Schindler's *Mapa Michelin España.* Schindler described Santervás as a locality, situated in the high mountain range of the Cameros that appeared most attached to the old world. To reach the Santervás from Zayas de Báscones, they again followed the northwestern route [now SO-P-5109] for 13 km., passing Zayuelos and Fuentearmegil (riding mainly on unpaved roads). **Santervás** was then celebrating a feast day, with the villagers dressed in their provincial costumes. Here they witnessed the *baile antiguo* "La Rueda" (another example of which Schindler collected earlier in San Andrés de Soria [no. 779] [see 25/VIII]). There were plenty of willing informants, among whom eight provided: five *canciones profanas* (two of which comprise variants of "La culebra en el camino"), four *coplas de bailes* (one accompanied by a *pandereta*), a *ronda*, a *seguidilla* ("El alcalde y la niña"), and a *corro*. Early that evening, after returning to **Zayas de Báscones**, their host, Doroteo, offered to sing *a cantar de la mataza,* a *ronda* "Los siete Sacramentos", and two *coplas de bailes*, whereas Antonio Atienza López, a *médico* who was visiting from Santerváz del Burgo, sang three *canciones profanas.* Two additional items included a *villancico* ("Vamos, pastores"), and a *canción religiosa*.

a **Zayas** [de Báscones] [894–903] (Antonio Atienza López, médico de Santerváz del Burgo).

16: [Zayas de Bascones[46]] – Zayas de Torre – **Bocigas de Perales** [591–92] (Santiago de Médalo [Tía Petra], Rufino Cuerpo [Redondo], Inés Candida Cabezo González) – **Langa** [de Duero][705–13]

17: [Zayas de Bascones[47]] **–** [San Esteban de Gormaz – El Burgo de Osma] – Berlanga [de Duero] – [**Fuentepinilla**, 670] – Almazán – **Soria**

18: Soria[48] – **Valdeavellano** [de Tera] [869–70] – **Sotillo del Rincón** [838–40] (danzantes) – El Royo

19: Soria[49] – (Diarr)

20: Soria – (Diarr)

21: [*Domingo*] Soria: (Reconv.)

22: [Soria[50]] – S. Acacio – Procesión del Mirón – a Ágreda 2^{15}–3^{15} – monumentos – El Jardín Encantado

23: **Ágreda** [542–50][51] – (Fotografía) – **Tarazona** [Zaragoza] [925] (12–2:30) – vuelta a Ágreda – noche en la casita del jardín encantado

[46] Again from Zayas de Báscones, they decided to visit **Bocigas de Perales**. To reach the village, they rode west for 10 km. on an old rustic road (now SO-V-9622), stopping momentarily in Zayas de Torre, where Schindler snapped photos of the country people and the his horse-driven carriage "Coche Castro", before entering Bocigas on Barrio Carreras. Schindler was impressed with the village, its houses, farm hands, and surroundings. There they were introduced to the 72 year-old Victor Heras Cabeza, who may have been the judge photographed by Schindler, or a perhaps a villager. He sang two *canciones profanas* ("Que jamás te olvidaría" and "A tu ventana ha nacido un arbolillo") that were popular among the villagers. The three named persons listed under Bocigas, may have been other *vecinos* from the village. There was still adequate time to continue on the same route to explore this picturesque village. Where he and Ortego spent the night is confusing. Since they had to return the horse-driven carriage to Zayas de Báscones, it would have required a 18 km. ride on SO-V-962. And, it was probably in Zayas where they would part ways, so Schindler could return to Soria.

[47] We can only assume that they returned to Zayas de Báscones and that Schindler, on this morning, hired a car to drive him southward on SO-P-5006 to San Esteban de Gormaz, where he turned onto N-122 and at Alcubilla de Marqués on A-11, passing El Burgo de Osma and Berlanga de Duero, and continuing on CL-116 directly to Almazán. Without stops the trip would have covered a distance of 80 km. Surely Almazán proved a comfortable rest stop.

If he did venture a stop in Berlanga de Duero (on CL-116 and SO-152), he could have also attempted another detour northward (on S0-100 for 13 km to **Fuentepinilla** which would have provided an opportunity to collect the Christmas *villancico* ("Madre, en the puerta hay un niño"). Thereafter he continued in a northeastern direction (on SO-100) to Soria, which was a relaxing 38 km. drive.

[48] This was the day Schindler and a colleague or two planned a trip to attend the *fiestas locales* celebrated in Sotillo del Rincón. Driving northward from Soria (on N-111), then turning northwestward on route SO-820 to SO-P-6114, where, after covering 30 km., he arrived at the village of Valdeavellano de Tera. From there it was an additional 7 km. drive on SO-P-6114 to Sotillo del Rincón. The entire trip probably took less than an hour. The village that day was bustling with activity. For Schindler it was a marvelous opportunity to observe the *paleteo* (stick) dances. It was undoubtedly here that the dancers invited from Valdeavellano also participated. For Schindler and his colleague[s] it was both an exceptionally busy day and a mentally exhausting feat notating the tunes and texts of the accompanying *coplas* de *danzantes* executed by groups from **Sotillo** [nos. 838-40] and **Valdeavellano** [nos. 869-70, the latter entirely instrumental, executed by a *gaitero*]. At their disposal was the amiable *maestro de los danzantes*, Pedro Antonio Rodríguez Gómez (from Valdeavellano) and the *dulzainero*, Julio Palacios Zabalza (from Yanguas), who provided their assistance concerning the *copla* texts and other musical matters. The seven-part structure of no. 869 (from Valdeavellano), within which the seventeen *copl*as were sung, comprises: I. La contradanza; II: La Cruza, bailando; III. La Madeja, agarrándoise por los brazos entrelazados (el braceo); IV. El Castillo, sin danza; V. El Cordón, con un palo, y cordones. También a veces; y VII (*sic*). El Altar. Tired from this marvelous experience, he still desired to visit the village El Royo, some 16 km. south on SO-820, having again to pass through Sotillo. There was little activity there, except for visiting the Gothic Ermita Nuestra Señora del Castillo and the Iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza. From El Royo, the return to Soria on SO-800 to Toledillo, where they transferred to Highway N-234 was a mere 24 km. drive.

[49] Schindler suffered for two days [the 20th and 21st] from viral gastroenteritis. This may have been caused by the food he consumed, along with the strenuous work undertaken the preceding day. Prior to his arrival in Pamplona, his physical and mental health were showing signs of deterioration. On July 10th, in Pamplona, he was admitted to the Clínica de San Miguel, where he was under the care of Dr. Arraiza; on the 18th, he had an unexplained yet violent attack in Bronchales (Teruel), at first under the care of Dr. Palmeiro, and for the following four days was examined by four different doctors. In Soria on Aug. 4th, he suffered indigestion, and on the 8th, he had problems with his eyes. According to Juan Zozaya, then director of the Museo Numancia, we learned that his father, Carlos Zozaya, was Schindler's personal physician in Madrid..

[50] In the morning Schindler and Pepe Tudela observed the festivities in honor of San Acacio. They followed the *procesión* of the statue of the Virgen Mirón being carried from the Romanesque Ermita de Nuestra Virgen de Mirón along the banks of the Duero River. At 2:15, in the early afternoon they drove eastward on Highway N-122 to **Ágreda**, arriving there at 3:15. The town at this time comprised a population of around 3,250 inhabitants. It was rich in historical monuments from the ninth through fifteenth centuries, when its Christian, Jewish, and Arab inhabitants enjoyed a fruitful coexistence. There Schindler and Tudela they saw the Castillo de la Muela, the Palacio de los Castejones, the Arco árabe, the Plaza and Iglesia de San Miguel Arcángel, and El Jardín Encantado. Through Tudela's cousin, Sebastián Jiménez, they were introduced to two additional informants (Petra Omenãca Cabello [a 70] and a local doctor, Dr. Federico Jímenez [an 80-year old], perhaps another relative). Among them. Schindler was able to collect nine items: eight *villancicos* ("Se presentó San Gabriel", "Los tres Reyes Magos", "El día los Santos Reyes", "San José era carpentero", "Vaya de fiesta", "Esta noche es Noche Buena", "San José lavaba" and "En el portal de Belén") and one *rogativa* ("Ya la mueven a la rosa").

[51] Again in the morning they strolled through the town visiting landmarks and taking photos of religious and historical sites. They decided to drive 20 km. eastward on Highway N-122 to the town of **Tarazona**, crossing the border to Zaragoza at about the mid-point of their journey, arriving at noon. Much of the time there was spent exploring the town's historical and religious sites. They undoubtedly visited the magnificent Catedral Santa María de la Huerta ("La Seo") and the old Moorish and Jewish quarters. Schindler took photos of the town and the river from the bridge, the old Plaza de toros, the Plaza del Mercado, and a view of the town from the hill to La Magdalena. By chance they came across an informant who sang for them the *villancico* ("Esta noche es Nochebuena", with its *estribillo* "Dale que dale…") [no. 925], being a precious musical relic of their excursion there. Late that evening they returned to Ágreda, spending the night on the premises of the enchanted garden.

24: [Ágreda[52]] – Fotos de Ágreda – El convento de la Immaculada Concepción [que alguna vez fue el hogar de la venerable Sor María de Jesús de Ágreda] – San Miguel – Iglesia de la [Virgen de la] Peña – Villas arcaicas de Ágreda y **Vozmediano** [879–83] – vuelta a Soria – casino

25: Soria: Constipado con solemnidad – en cama

26: [Soria[53]] – Con Gervasio Manrique a Borobia – El Río Araviana – Tiburcio – casino [Emiliano] Barral [escultor, 1896–1936] – Marco

27: [Soria[54]] – Calatañazor – Burgo de Osma (mercado, Catedral) – Francisca Olmeda, viuda de Escudero – Cementerio celtíbero de Torreblacos – comida – café – Sr. Torraga y Romero – visita a Mariano Granados – María Montes – [Emiliano] Barral

28: [*Domingo*] [Soria] – Tiburcio – última visita Museo [Numantino] – Blas [Tarracena] y [José] Tudela – empaquetar – comida – Leave **Soria** 3:20 – Emiliano Barral – retraso – **Madrid** 11:00 – Mercedes

It should be noted that Schindler omitted to list the village of **La Cuesta** in his diary. Located between Huérteles and Villar del Río (see the lower right corner of the map in Document #5), an unpaved road was the only access to the village. On earlier occasions he could have either made a detour from Villar del Río on his way to Yanguas (on 18 de Agosto) or upon his return to Soria from Yanguas (on August 20), making the detour prior to Huérteles. In any event, he collected five items in La Cuesta which included the concluding musical portion of the *narración chistosa* ("Monte Oliveti"), rendered by the village *cura*, two *seguidillas* ("A la orilla del río" and "Como la mariposa soy"), sung by the 58–year–old María Mateo Lagunas, plus a traditional *romance* ("Hacia Roma caminan dos peregrinos") and a children's song.

According to Gervasio Manrique, Schindler never solicited material, but accepted whatever was offered. During the varied interviews with his informants, he selected songs which he felt were most appropriate. He did not bother to deal with the texts, but left that to his colleagues. When they returned to Soria in the evening, they would usually gather in the casino till 2:00 or 2:30 in the morning where he would unite the texts and tunes, with their help. Schindler was an attractive, but delicate man, humble and well mannered. Although his Spanish was excellent and fluent, one could still detect his English accent. He did not reveal much about his private and professional life. His close circle knew that he came from a Jewish background, but that did not affect their friendship. Moreover, he was an excellent raconteur and enjoyed good jokes. But when he worked in the field, he was very professional.

* * *

Schindler did not complete his work in Soria, and he returned in September of 1932[55]. According to Federico de Onís, in his introduction to *FMPSP*, Schindler undertook his third fieldtrip to Spain between July 1932 and January 1933. At the beginning of July, he had arranged

[52] Awakening from their second night in Ágreda, Schindler and Tudela again spent the morning hours visiting other important sites: the convento de la Immaculada Concepción, which was once the home of the venerable Sor María de Jesús de Ágreda; Puerta del Barrio Moro; Iglesia de San Miguel de los Milagros; Plaza and Iglesia de la Virgen de la Peña' and villas arcaicas. In the afternoon they drove eastward for 10 km. to the village of **Vozmediano** on Highway SO-382. There they saw the imposing remains of a twelfth-century *castillo*, they came upon Ignacio Rodrigo, a *sacristán* and *carpintero.* Rodrigo offered two *auroras* ("Virgen Santa" and "Dios te salve") and three *villancicos* ("Nada estorbe, pastorcitos", "En el portal de Belén", and "¿De quién es aquel niñito?"). In the late afternoon they returned to Soria, where they spent the evening at the Casino Círculo 'Amistad' Numancia.

[53] On this day, Schindler and Gervasio Manrique were driven to the village of Borobia to observe activities that were part of the *Fiestas de Septiembre*. The village, situated 63 km. east of Soria, could be reached directly on Highway N-234 which took them nearly an hour. Its setting in the foothills of the Moncayo mountain range made it an attractive tourist site. Because of its small population, it usually celebrated its *fiestas* together with the neighboring villages Beratón and Pomer. Among its historic sites was the sixteenth-century Gothic Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción. Unfortunately they were not able to collect any musical relics, but after their visit they drove north for a short distance to stroll along the banks of the Río Araviana, where Schindler took a photo of Gervasio. After their return to Soria that evening, they spent time in the casino with mutual friends.

[54] This marked the final days of Schindler's excursions throughout the province. Together with Blas Taracena and Emiliano Barral, they decided to drive 32 km. westward on Highway N-122 to Calatañazor, a medieval village which Schindler visited the previous month (on August 24th). Its population at that time numbered 422 neighbors. There they spent considerable time walking through the village to explore the ruins and ravine [Valle de la Sangre] of the Castillo de Calatañazor, also known as the Castillo de los Padilla, which dates from the twelfth century. Other interesting sites included the Torre de Homenaje, the Iglesia de Nuestra Señora de Castillo, and the Ermita de la Virgen de la Soledad. They had missed the village's fiesta patronal honoring Santo Cristo del Amparo, which took place the second week of September. From the village they continued on N-122 to the town of Burgo de Osma, lying 30 km. to the southwest. En route they passed the villages of Blacos, Torreblacos, Valde-alvillo, Torralba del Burgo, and Valdenarros. Burgo de Osma's population of almost 5,000 inhabitants boasted such marvelous historic and sacred sites as the majestic thirteenth-century Gothic Cathedral, the colorful Plaza Mayor, the bustling grand market, and the old university (founded in the sixteenth century), each of which they visited. It was a relaxing day considering that Schindler would be leaving Soria the following afternoon. On their return to Soria they stopped briefly in Torreblacos to see the old Celtiberian Cemetery. In the evening they visited old friends.

[55] Little is known about Schindler's participation, seven months earlier, as an observer at the First International Congress of Arabic Music in Cairo (from Mar. 11th to Apr. 4th, 1932), and his subsequent visit to Palestine (from Apr. 9th to 18th, prior to his return to the United States, where he was being considered for the chairmanship of the Music Department at the newly established Bennington College in Vermont (See I. J. Katz, *Henry George Farmer and the First International Congress of Arab Music* (*Cairo, 1932*). Leiden: E.J. Brill, 2015, *passim* (with the collaboration of Sheila M. Craik, and a Foreword by Amnon Shiloah) and *Robert Lachmann's Correspondence with Henry George Farmer* (*during the years 1926 to 1938*). Leiden: E.J. Brill, *passim* (forthcoming, with the collaboration of Sheila M. Craik).

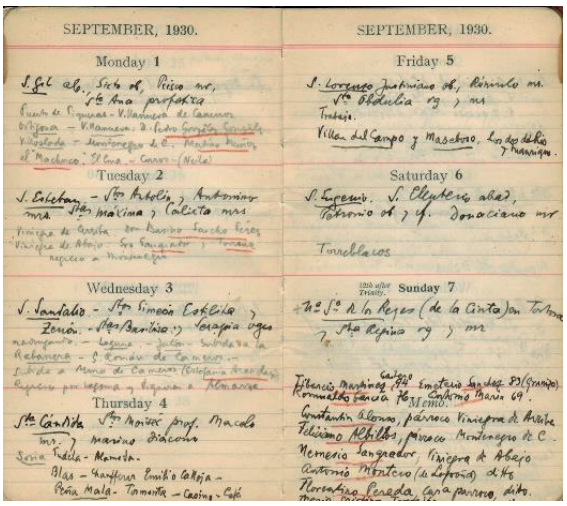
to meet Schindler in Salamanca, along with Eduardo Martínez Torner. At that time Schindler brought along a Frairchild recording apparatus provided by Columbia University. It was in Salamanca where the three men began their collaborative work, but after several days they separated, each going their separate ways. Schindler had planned to record material in Santander, Asturias, Ávila, Cáceres, and Miranda do Douro, a town in the district of Braganza in northeastern Portugal.

When he returned to Soria in September of 1932, he was joined by Torner in Medinaceli[56]. Oddly enough, he did not use his recording apparatus during his return visit to Soria. We don't even know if they remained together during their entire Sorian sojourn, but according to the sequence of photos from the Schindler collection, we do know that he visited and revisited the following towns and villages, wherein eight of which he collected material:

Alcolea del Pinar (Guadalajara), Aguilar de Anguita (Guadalajara), **Laina** [*sic* Layna] [nos. 687–704, from five informants], Urex de Medinaceli, **Medinaceli** [714–43, four informants], Salinas de Medinaceli, **Arbujuelo** [577–89, four informants], **Santa María de Huerta** [809, sung by a group of children], Yelo, Almarail, **Serón de Nagima** [830–34, one unnamed informant], Medinaceli, Arbujuelo, Alcolea del Pinar (Guadalajara), Laina, Medinaceli, Salinas de Medinaceli, Arbujuelo, Santa María de Huerta, Yelo, **Morón de Almazán** [753–54, one informant], Almarail, Gómara, and Monteagudo de las Vicarías. He also visited **Jubera** [678–86, one informant] and **Somaén** [836], where photos were not taken. Medinaceli yielded the richest harvest (30 items) collected throughout the province of Soria.

Postdata: I would like to add here a portion from a letter I received from Maud Karpeles (1885–1976), founder of the International Folk Music Council (1947), collaborator (since 1903) with Cecil Sharp during their folksong collecting ventures in North America (1916–18), and prominent authority on English folk dance. In her letter (dated Jan. 16, 1972), she wrote that "she had the greatest admiration for Kurt Schindler", adding that "he asked me (I think about 1926) to accompany him to Spain to help him in the collection of dances. I could not manage it, but I have always regretted it."

I also wish to acknowledge the help of Dr. Patrick Lenaghan, Curator of Prints and Photographs, at the Hispanic Society of America (New York) who kindly provided me with the inventory of the photos from the Schindler Collection.


SEPTEMBER, 1930.

Monday 1

Tuesday 2

Wednesday 3

Thursday 4

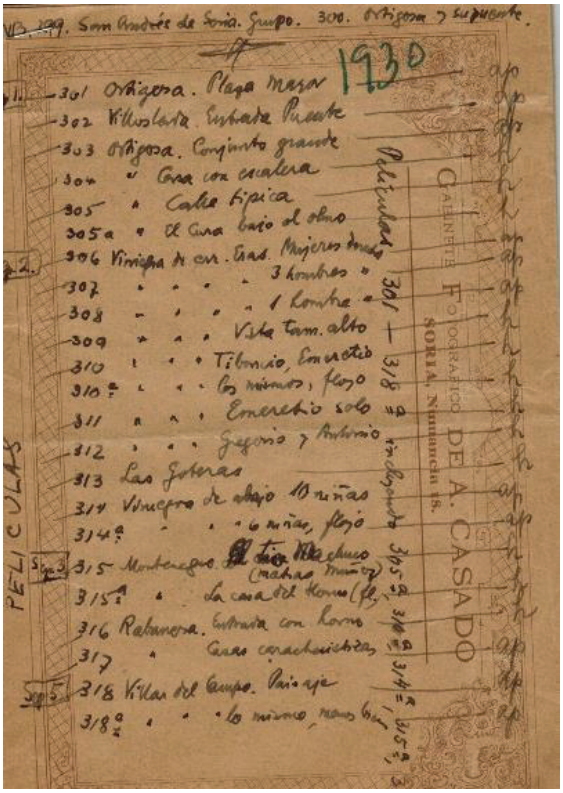
SEPTEMBER, 1930.

Friday 5

Saturday 6

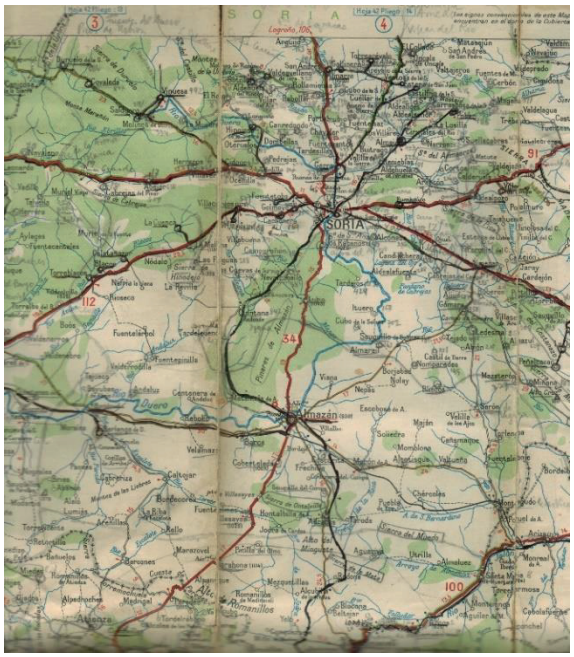
Sunday 7

Document # 2: An example of two pages from Schindler's pocket diary representing his entries from September 1st through the 7th. It is curious to note that Schindler added the days of the Saints throughout his diary [Courtesy of The Hispanic Society de America].



Document #3: An index page of one of Schindler's photo albums that were taken during his fieldwork in Soria, showing the dates, enumeration of photos, and their respective descriptions [Courtesy of The Hispanic Society de America].

[56] María Luisa Mallo (1980:152-53) remarked that in his *charla* concerning "Música y poesía en Soria" [sin fecha], Torner "demostró un amplio conocimiento de la zona y en cuyo margen vemos una nota autógrafo [de él] que alude a la posibilidad de ampliarla para publicarla con la colección de Schindler ampliada así mismo con su viaje 'Descripción de Medinaceli' y un proyecto de curso para extranjeros sobre música y poesía Española".



Document #4: A segment from the Michelin map (Series 42) depicting the routes, villages, towns, and cities (underlined) that Schindler visited from Almazán and Soria [Courtesy of The Hispanic Society de America].

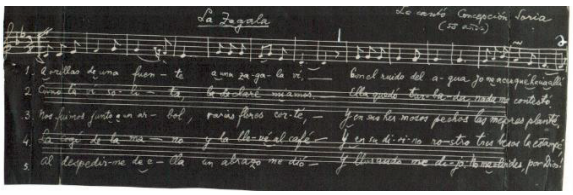


Document #5: A segment form the Michelin map (Series 45) depicting the routes, villages, towns, and cities (underlined) that Schindler visited in the northwestern region of Soria and neighboring La Rioja and Zaragoza [Courtesy of The Hispanic Society de America].

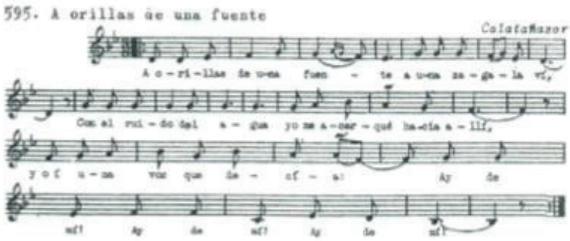


Document #6: A portion of a map provided by the provincial Government of Soria upon which Schindler inscribed the routes and locations during his visit in 1932 [Courtesy of The Hispanic Society de America].

A



(Schindler's original field notation)



(as published in *FMPSP*)

Document #7**:** Schindler's notation for "A orillas de una fuente" in FMPSP.

There is an obvious discrepancy between Schindler's original field notation and the edited version provided by George Sachs for the posthumous publication of FMPSP. In the former, Schindler notated the tune as a protracted distich ($A^{13}B^{13}$), each bearing thirteen syllables. Under his notation, he added four additional textual strophes. The published version not only cites the text for the initial strophe, but also adds an additional musical phrase carrying the text: !Ay de me,! ¡Ay de me,! !Ay de me!, which should not be construed as a recurring refrain.

This popular lyric song, which falls in the category of *aventuras amorosas,* attests to a wide diffusion throughout the Hispanic world. Ramón Menéndez Pidal, in his "Catálogo del romancero judeoespañol," *Los romances de América* (Buenos Aires–México, D.F. 1948), no. 138, placed it under the category of *Romances líricos*, designating its theme *as Otros tres y son seis.*

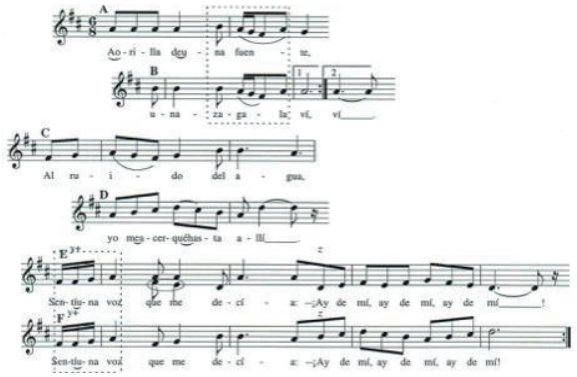
Whereas its popularity among the Sephardim is well documented, it appears likely that it formed part of their traditional song repertoire prior to as after their expulsion from the Spanish peninsula in the late fifteenth century. Its basic quatrain structure (ABCD) with an added refrain has been strictly maintained, yet its abundance of textual and tune variants exhibit the changes it underwent thereafter. During his third fieldtrip to Spain (bet. July 1932 and Jan. 1933), Schindler collected and notated an additional variant in Candelada, Ávila (no. 59), for which he notated the first and second strophes.

Two decades prior to Schindler's Sorian adventure, Manuel Manrique de Lara, a career military officer of the Spanish Marines, composer, and music critic, expressed an interest–through his close association with Menéndez Pidal–in studying the musical aspects of the *Romancero.* In 1911, sponsored by the Centro de Estudios Históricos, he undertook fieldwork expressly among the Sephardic communities in the Eastern Mediterranean (Beirut, Belgrade, Damascus, Istanbul, Izmir, Jerusalén, Rodas, Sofía, and Salonika). In 1915 and 1916, while on military duty in Morocco, he continued his fieldwork in the Sephardic communities of Alcazarquivir, Larache, Tánger, and Tetuán. With regard to "A orrilas de una fuente", he managed to collect ten examples, but only notated the music of four.

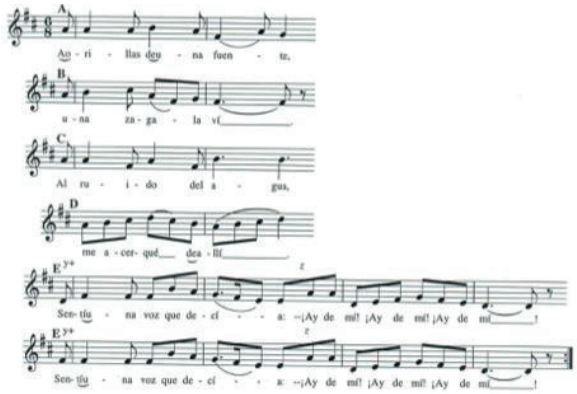
For comparative purposes, given Schindler's original field notation and its published version which can also be depicted as $A^7B^6C^7D^6E^9$, the following four examples will reveal how their formal structures have remained intact. The Sephardic examples notated by Manrique de Lara from Sofia (Bulgaria), Rodas, Larache and Tetuán (Morocco) exhibit basic structures comprising six musical phrases (ABCDEE [ex. C], ABCDEF [ex. B and D)] or ABA'BCD [ex. E) that have been strictly maintained, yet they demonstrate how their texts and tunes had undergone changes during the course of their oral transmission. During his third fieldtrip to Spain (between July 1932 and January 1933), Schindler collected and notated an additional variant in Candelada, Ávila (no. 59; not shown), for which he notated the first and second strophes.

All the examples displayed here were rendered in the major mode and in either in simple 3/8 or compound duple meter (6/8

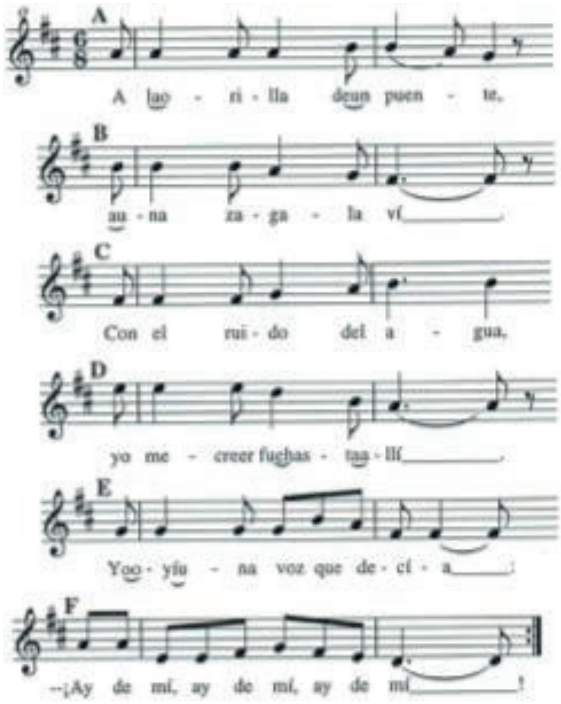
B (from Sofia)



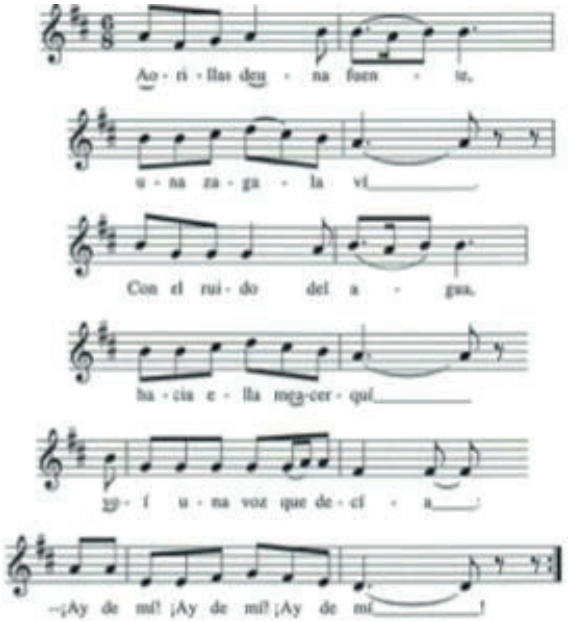
C (from Rodas)



D (from Larache)



E (from Tetuán)



SELECTION OF ADDITIONAL PUBLISHED SOURCES

Spain

CAPDEVIELLE, Ángela. *Cancionero de Cáceres y su* provincia, Cáceres, Fénix Artes Gráficas, 1969, pp. 131–2; Manuel García Matos and Marius Schneider, *Cancionero popular de la Provincia de Madrid*, vol. I, Barcelona–Madrid, CSIC, 1948, no. 191; Felipe Pedrell, *Cancionero musical popular español*, vol. II, 3.ª ed., Barcelona, Boileau, 1958, no. 290.

Morocco (Sephardic)

LARREA PALACÍN, Arcadio de. *Romances de Tetuán,* ii, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1953, pp. 134–5.

Eastern Mediterranean (Sephardic)

ATTIAS, Moshe. *Romancero sefaradí: Romanzas y cantes populares en judeo–español,* Jerusalén, Instituto Ben–Zwi, 1956, no. 2; Alberto Hemsi, *Coplas sefardíes (Chansons Judéo–Espagnoles*), Alexandria (Egipto), Édition Orientale de Musique, no. 38; Isaac Levy, *Chants judéo–espagnols*, 4 vols., Jerusalem, World Sephardi Federation, 1959–1973, (vol. III, 1971, no. 53–4, and vol. IV, 1973, no. 10); Leo Weiner, "Songs of the Spanish Jews in the Balkan Peninsula," *Modern Philology*, I (1903–04), pp. 205–216, 259–274, no. 25.

United States of America

TARICA, R. "Sephardic culture in Atlanta", *South Atlantic Bulletin* (Chapel Hill, NC), XXV/4 (1960), p. 4; Arthur L. Campa, "The Spanish folksong in the Southwest", *The University of New Mexico Bulletin, Modern Language Series*, 1/4 (1933), [Albuquerque], pp. 7–8.

Hispanic America

ESTRUGO, José. *Los sefardíes*, La Habana, Editorial Lex, 1958, p. 159; Aurelio M. Espinosa, *Romancero de Nuevo Méjico*, Madrid, CSIC, 1953, no. 63–6; Edna Garrido de Boggs, *Folklore infantil de Santo Domingo*, Madrid, 1953, no. 89.

PRIMARY SOURCES

Diary = Schindler's vest–pocket diary for 1930. *Collins' Portable Diary for 1930.* No. 323 London/ Glasgow: Collins's Clear–type Press (see Document #2).

Photos = Schindler's collection of photos taken during his fieldwork in Soria are housed in the Hispanic Society of America, New York (see Document #3).

Maps 1 y 2 = Schindler's utilized the *Mapa Michelin España.* Madrid, Juan Michelin, 1928. Series 42 (Burgos–San Sebastián) and 45 (Madrid–Zaragoza); (see Documents #4 and #5).

Map 3 = Mapa proporcionado por el gobierno provincial de Soria en que Schindler marcó las rutas y localidades durante su visita en 1932 (see Document #6).

Conference = Schindler's conference about his fieldwork in 1930 in *La Prensa* (New York) Reprinted in Katz (1993: 238–45). [Conference held at the Instituto de las Españas, Columbia Univ. 8 February 1932].

CPS = Cantos populares sorianos. Compiled by Schindler and others during the summer of 1930, with the economic support of the *Sociedad Económica Numantina de Amigos del País*. [Bound in full leather with 4 *nerves* (ridges on back of book). Title page on music staff paper, plus 78 pp. of music [168 musical examples] on 88 pp. of staff paper comprising 10 staves, in white + 4 pp. ripped out + 162 texts on 54 pp. Titles in red, typed and underlined in red nos. in red ribbon; texts in black ribbon + 20 blank pp. It was deposited in the "Caja General de Ahorros y Préstamos de la Provincia de Soria", 1930.] Size: 205 mm x 310 mm x 28 mm. This *cancionero* was compiled specifically to contradict verse 30 in Machado's poem (*vid supra*, first entry).

Interviews = Thpascuale interviews were carried on in Soria in 1972 by Samuel G. Armistead and Israel J. Katz, with Juan Zozaya Stabel–Hansel (Soria, August 8, 1972), Gervasio Manrique (Soria, August 10, 1972), and Teógenes Ortego y Frías (Soria, 11 August 1972).

FMPSP = Folk Music and Poetry of Spain and Portugal / Música y poesía popular de España y Portugal. With an Introduction by Federico de Onís. New York, Hispanic Institute in the United States, 1941.

CAMPO GARCÍA, Francisco del. "El vizconde de Eza y la cooperación", *Estudios cooperativos*, 16 (1968), pp. 27–40.

KATZ, Israel J. and Miguel Manzano Alonso, eds., *Kurt Schindler. Música y poesia popular de España y Portugal / Folk Music and Poetry of Spain and Portugal* (New York, 1941). With the collaboration of Samuel G. Armistead [facsimile and critical edition of Kurt Schindler's posthumous publication]. Salamanca, Centro de Cultura Tradicional, Diputación de Salamanca – New York, Hispanic Institute, Columbia Univ., 1991 (*Cuadernos de Notas*, no. 3).

BIBLIOGRAPHY FROM SUBSEQUENT FIELDWORK IN SORIA AND LA RIOJA

ARMISTEAD, Samuel G., and Israel J. KATZ. "In the Footsteps of Kurt Schindler: Ballad Collecting in Soria", in *El romancero hoy: Nuevas fronteras*, Antonio Sánchez Romeralo, Diego Catalán, and S. G. Armistead, eds. Madrid, Seminario Menéndez Pidal – University of California Press, 1979, pp. 257–66.

ARMISTEAD, Samuel G., and Israel J. KATZ. "El romancero tradicional en la Provincia de Soria", *Celtiberia*, no. 58 (1979), pp. 163–72 [Soria].

BARRIO ONRUVIA, Salvador. "Villancicos recogidos por Kurt Schindler en Cenegro y Fuentecambrón" [published on 8 December 2004].

BARRIO ONRUVIA, Salvador. "Otras canciones recogidas por Kurt Schindler en Cenegro y Fuentecambrón" [published on 22 December 2004].

Boletín oficial de la provincia de Soria, no. 96. Monday, 11 August 1930.

DÍAZ VIANA, Luis. "Una encuesta romancística en la provincia de Soria. Problemas que plantea una recopilación actual", *Revista de Folklore*, no. 14 (1982), pp. 53–60.

DÍAZ VIANA, Luis, Consuelo Rodríguez, and Elena del Vado. "Recopilación romancística en la provincia de Soria", *Revista de Folklore*, no. 20 (1982), pp. 45–49.

DÍAZ VIANA, Luis. *Romancero tradicional Soriano.* Soria, Diputación Soria, 1983. 2 vols. (*Temas sorianos*, nos. 7–8).

GARCÍA REDONDO, Francisca. *La Música en Soria*. Soria, Andrés Martín, 1983. [Kurt Schindler in pp. 174–76].

GIL GARCÍA, Bonifacio. "Canciones del folklore riojano recogidas por Kurt Schindler", *Berceo*, 11 (1956), pp. 391–414 [Logroño].

GÓMEZ MARÍN, M.A. "Historia: La epístola de la Tierra de San Pedro", *Los Pingotes*, 5 (2011), p. 18 [Magaña, Soria].

KATZ, Israel J. "The Traditional Folk Music of Spain: Explorations and Perspectives", *Yearbook of the International Folk Music Council*, 6 (1974), pp. 64–85.

KATZ, Israel J. "Kurt Schindler's Musicological Fieldwork in Soria", *The American Philosophical Society. 1973 Yearbook* (1974), pp. 602–03 [Philadelphia, American Philosophical Society].

KATZ, Israel J. "Kurt Schindler: La aventura individual y colectiva de un cancionero", in *Kurt Schindler. Música y poesía popular de España y Portugal. Edición facsímil,* Israel J. Katz and Miguel Manzano Alonso, eds.*,* Salamanca, Centro de Cultura Tradicional, Diputación de Salamanca – New York, Hispanic Institute, Columbia Univ., 1991, pp. 11–43.

KATZ, Israel J. "Kurt Schindler y la música popular de León y Castilla: Una recolección personal de sus primeras encuestas", *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción de Valladolid*, 28 (1993), pp. 237–46.

KATZ, Israel J. "Schindler, Kurt", in *Diccionario Histórico de la Antropología Española,* Carmen Ortiz García and Luis Ángel Sánchez Gómez, eds. Madrid, CSIC, 1994, pp. 624–26.

KATZ, Israel J. "Schindler, Kurt", *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*. Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 2002.

KATZ, Israel J., and Roger D. Tinnell. "Federico García Lorca as Folklorist: The Ibero–American *Romance de don Gato*", *Anuario Musical*, 54 (1999), pp. 253–311.

MALLO DEL CAMPO, María Luisa. *Torner más allá del folklore*. Oviedo, Universidad de Oviedo (*Ethos Música*, 2), 1980.

MANRIQUE, Gervasio. "Castilla: sus danzas y canciones", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 5/2 (1949), pp. 295–308.

MANRIQUE, Gervasio. "Cultural popular pastoral", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 8 (1952), pp. 494–525.

MANRIQUE, Gervasio. "Yanguas de Soria. Cultura popular pastoral", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 10 (1954), pp. 161–75.

MANRIQUE, Gervasio. "Soria, sus fiestas, danzas y canciones", *Revista de Soria*, 2 (1967).

MANZANO ALONSO, Miguel. "Kurt Schindler y la música española de tradición oral (Guía para la lectura de un cancionero singular)", in *Kurt Schindler. Música y poesía popular de España y Portugal. Edición facsímil,* Israel J. Katz and Miguel Manzano Alonso, eds.*,* 1991, pp. [45]–95.

RÍO, Ángel del. "Colección de canciones populares de Valdeavellano, Soria", reunida por…. Inédito[57].

RUIZ VEGA, Antonio. "José Tudela y el cancionero de Kurt Schindler. La otra lista de Schindler", *Cuadernos de Etnología Soriana*, 6 (2000) [Soria].

SUBIRÁ, José. "Un cancionero musical soriano y las tareas folklóricas de Kurt Schindler", *Celtiberia*, no. 7 (1954), pp. 21–45.

TARACENA AGUIRRE, Blas. *La Sociedad Económica Numancia de Amigos del País.* San Sebastián, Gráfico Editor, 1946.

TUDELA, José. "Cómo se hizo el Cancionero Soriano", *Celtiberia*, nº. 7 (1954), pp. 107–12.

TUDELA, José. "Arte popular: Los bailes de Soria," *La Voz de Soria*, 29 February 1924.

VIÑUELA SUÁREZ, Laura. *La perspectiva de género y la música popular: dos nuevos retos para la musicología.* Oviedo: KRK ediciones, 2003.

REFERENCE WORKS

BLASCO JIMÉNEZ, Manuel. *Nomenclator histórico, geográfico, estadístico y descriptivo de la provincia de Soria*. Soria, Pascual P. Rioja, 1909, second edition.

Nomenclator estadístico con las ferias y fiestas de España: Pueblos habitantes, ferrocarriles, telégrafos, teléfonos, giro postal. Madrid, Reus, 1971, fifth edition.

PALACIOS GAROZ, Miguel Ángel. *Introducción a la música popular castellana y leonesa*. Burgos, Artes Gráficas Santiago Rodríguez, 1984.

TARACENA AGUIRRE, Blas, and José Tudela. *Guía artística de Soria y su provincia.* Madrid, Revista de Occidente, 1962, second edition.

[57] Schindler cited this source without providing its location. This must have been a personal document of Angel del Río, which may have never been deposited in an archive or other place.

Estudio de los orígenes, desarrollo, redes de colaboración y algunas aportaciones derivadas del proyecto de estudio de folklore español recopilado para la Universidad de Columbia en la primera mitad del siglo XX

Matilde Olarte Martínez[58]

Introducción

En el mes de junio del año 2003, trabajando la correspondencia de Kurt Schindler en el Lincoln Center, Biblioteca Pública de Nueva York, me encontré con una carta manuscrita de Kurt Schindler a Federico de Onís fechada el mes de marzo del año 1925, donde le resumía un "Plans for the Study of Spanish Folklore" basado en trabajos de fuentes históricas y en trabajos de campo de recopilación de repertorio español con la colaboración de investigadores españoles del CEH y la Universidad de Columbia[59].

Este proyecto me abrió un horizonte nuevo de investigación. En aquel momento yo estaba trabajando con un proyecto I+D+I de recuperación de fuentes etnomusicológicas castellanas y comprendí que la propuesta Schindler–Onís era la punta de un iceberg de unas colaboraciones entre universidades norteamericanas y la Junta de Ampliación de Estudios para la recopilación de folklore español en la primera mitad del siglo XX de las que nunca había oído hablar con tanto detalle.

La dispersión de los materiales que hacen referencia a este proyecto, y el hecho que sólo haya, en algunos casos, inventarios provisionales y no se encuentre nada digitalizado, ha sido –y todavía lo sigue siendo– una complicación añadida al hecho de que esté repartido en diferentes instituciones norteamericanas. Gracias a los proyectos I+D+I de los años 2010 y 2013 he podido abordar el contexto histórico que rodeó a este Plan de estudio de folklore español y recuperar muchas fuentes secundarias que explicaban las motivaciones que llevaron a Onís a dejar su cátedra salmantina y su trabajo en el Centro de Estudios Históricos (CEH), para comenzar su ideario de educación integrada en la Universidad de Columbia y emprender esta obra monumental, centrada en un tema (tan secundario para muchos musicólogos) como es el folklore.

La documentación que ha ido surgiendo en este proyecto se asemeja a la piezas de un puzzle: cuadernos de campo, copias manuscritas de canciones populares armonizadas españolas y traducidas al inglés, ediciones norteamericanas de adaptaciones de música medieval y renacentista española para masas corales o programas de conciertos en el teatro McMillin de la Universidad de Columbia, donde el Coro del Instituto de las Españas interpretaba repertorios tan dispares como canciones populares salmantinas ("El burro de Villarino","La Clara" o una charrada), un entremés de Cervantes, o adaptaciones de Schindler para interpretar *La Verbena de la Paloma* de Bretón. Según iban apareciendo más piezas del puzle, la complicación crecía, sobre todo al encontrar en el mes de agosto de 2013 toda la música incidental que Schindler había compuesto, basándose en su conocimiento y ediciones de música medieval española, canciones populares vascas o romances populares, para las representaciones de teatro infantil que dirigían las hermanas Lewisohn. Gracias a una fuente muy secundaria pero muy útil para la etnomusicología, como son las fotografías de los trabajos de campo, fui capaz de empezar a colocar las primeras piezas del rompecabezas, ya que la información

[58] Matilde Olarte Martínez es catedrática de Musicología en la Universidad de Salamanca. Sus principales campos de investigación abarcan la recepción de música popular española en EE.UU., la música incidental en cine y publicidad, y los estudios mujeres y música en España. Es la responsable del grupo de investigación *Intangible Heritage Music and Gender International Network* (IHMAGINE, https://ihmagine.usal.es/).

[59] Este artículo se encuadra dentro del Proyecto I+D+I "La canción popular como fuente de inspiración. Estudio de identidades de género a través de mujeres promotoras de cultura popular 1917-1961" (referencia HAR2017-82413-R). Agradezco a la Dra. Mª Jesús Pena Castro, del Grupo de Investigación del I+D+I HAR2017-82413-R y del grupo de investigación *Intangible Heritage Music and Gender International Network* (IHMAGINE), los materiales que ha puesto a disposición del Grupo, procedentes de su última estancia en la Universidad de Columbia.

que se transmitía en las cartas se corroboraba con las fotografías tomadas por Kurt Schindler –y también por Ruth Anderson (cf. Espinosa 2010)– en sus recopilaciones de campo; y se confirmaba así la cantidad de trabajos de campo que emprendieron estos investigadores extranjeros en España antes de que empezaran a llegar las subvenciones de la Universidad de Columbia.

Federico de Onís y la introducción de la música popular española en la Universidad de Columbia

En los años 20 el catedrático salmantino Federico de Onís (1885–1966) fundó en la Universidad de Columbia el Instituto de las Españas en los Estados Unidos (Spanish Institute in the United States), importante centro exportador de cultura española. Onís había llegado a Nueva York a trabajar en Columbia en 1916 gracias a la recomendación de Archer Milton Huntington (fundador de la Hispanic Society of America, HSA) al Presidente de la Universidad de Columbia, Nicholas Murray Butler, que le había encargado que buscara a un profesor español para la recién creada cátedra de estudios hispánicos en esta universidad. Como le señalaba Onís a Huntington en una carta el 31 de octubre de 1919, "A veces he pensado que debía tenerle informado de mi labor aquí, ya que por mediación y recomendación de U. fue mi venida a este país..."[60]. Fue en realidad Menéndez Pidal quien le habló al fundador de la HSA de su colaborador en el Centro de Estudios Históricos (desde su fundación en 1910) y doctorando en 1909 Federico de Onís, catedrático de la Universidad de Oviedo y de Salamanca en ese momento, para este puesto emblemático en la universidad neoyorkina; había sido el Director de Estudios de la Residencia de Estudiantes y discípulo predilecto de Unamuno durante sus estudios en el *Alma Mater* salmantina. Rápidamente Onís fue nombrado miembro numerario de la HSA y el 22 de junio de 1917 Huntington le concedió la Medalla de Plata de la Sociedad.

El respeto y la confianza que el nuevo catedrático de español experimentó por el presidente de la HSA, se manifiesta en esta carta fechada el 28 de marzo de 1920:

"Quiero explicarle mis trabajos y proyectos actuales, muchos de ellos derivados de nuestra última conversación. En lo que le voy a decir encontrará usted prueba de lo que pesan y significan para mí sus consejos e indicaciones. Le escribo con completa sinceridad y confianza: alguna vez me ha dicho usted que me hablaba como un padre; ahora que he perdido el mío para siempre comprendo lo que significa el privilegio de poder acudir a otro hombre confiadamente en demanda de consejo"[61].

A continuación, a raíz del hecho de que "en nuestra última conversación me aconsejó usted apartarme de toda actividad que no fuera la estrictamente literaria y científica. Mi decisión en este sentido ha sido radical"; le da cuenta de cómo ha puesto en práctica este consejo y, en lo que respecta a su colaboración con la Junta para la Ampliación de Estudios, le resume cómo no puede desvincularse, ya que

"Este es, como usted sabe, el organismo oficial de España más importante en cuestiones de ciencia y enseñanza. Por R. O. del Ministerio de Instrucción Pública yo soy su representante o delegado aquí. Esta misión que tiene por objeto poner en relación a estudiantes e instituciones americanas con las españolas no puedo ni debo abandonarla por interés de ambos países. Pero he exigido de la Junta que me deje una función puramente consultiva y directiva y que encargue a otras personas de ejecutar las cosas. Con este objeto he puesto a la Junta en relación con el Institute of International Education, recientemente creado por el Presidente Butler, con el fin de establecer relaciones de enseñanza con los países extranjeros. Se han mostrado dispuestos a abrir un Spanish Bureau, bajo los auspicios de dicho Instituto y de la Junta, y yo he recomendado a Joaquín Ortega, Profesor de la Universidad de Wisconsin para dirigirlo. Aunque doy mi nombre con el de Ortega en la constitución de dicho Bureau, yo no tendré más que una intervención inspectora estando todo el trabajo en manos de Ortega que es un hombre muy capaz. Ahora por ejemplo están haciendo un buen trabajo para informar a los muchos americanos que quieren ir a España a estudiar español en el curso de verano organizado por la Junta. Todo lo hace Ortega sin intervención mía"[62].

Después de estas pinceladas sobre el trato deferente y privilegiado del joven catedrático con el hispanista, se entiende el contexto de las palabras que pronunció Onís en el discurso de la apertura de curso 1920–1921 en la Universidad de Salamanca, elogiando el papel emblematico de Huntington y de la HSA en la difusión de la cultura española:

"Toda esta tradición españolista de los Estados Unidos vino a culminar en la creación de la Hispanic Society of America, cuya biblioteca y museo constituyen el monumento más grandioso que se ha levantado a España en el extranjero. La inteligencia, el amor y la devoción de un solo hombre, Archer M. Huntington, nombre que debe sonar siempre en labios españoles con gratitud y admiración, han hecho el milagro de reconstituir en el seno de esta ciudad de Nueva York una síntesis espléndida de lo más alto de nuestra civilización, que

[60] Federico de Onís, sin firma. Carpeta de correspondencia de Archer Milton Huntington, archivo de la Hispanic Society of America, Nueva York.
[61] *Ídem*.
[62] *Ibídem*.

estará aquí ante los ojos de los norteamericanos como una enseñanza perpetua de lo que nuestro espíritu es y de lo que hemos hecho por el mundo"[63].

Las expectativas de la Universidad de Columbia con respecto al joven catedrático salmantino, las expone claramente Butler en la carta del 3 de mayo de 1916, donde le explica a Onís en qué va a consistir su trabajo, la ayuda que va a tener de la HSA y las referencias que le ha dado Menéndez Pidal:

"There is a new interest in Spanish literature, Spanish history and Spanish civilization, and we desire very much to make Columbia University the leading center of Spanish studies on this continent. We (...) wish a distinguished scholar to organize and direct the graduate and advanced studies in Spanish, and in particular to attract about him a group of young men who will look forward to making special studies in Spanish history, Spanish language, Spanish literature and civilization as their life work.

(...) The unrivaled resources of the Hispanic Society, of which Mr. Archer M. Huntington is the President, will be at the disposal of the Professor of Spanish Literature.

(...) We have every reason to hope, since hearing from professor Pidal, that you will accept out earnest invitation to become a professor in Columbia University"[64].

El *memorandum* que se presentó, en 1916, al Presidente Butler para la designación de Onís como catedrático, resume su currículo en estos dos párrafos:

"Frederico deOnis (sic), Professor in the University of Oveato (sic) since 1911, came to Madrid to take over the work of Pidal who has been absent in South America. Is married; has three children. They will all come to America. He could come for two years, provided he could get permission from the goverment. $4.000 a year.

Consider for subordinate position in Spanish House, of the University of Chicago"[65].

Onís se encontró con una tarea a su medida en la Universidad de Columbia; al cabo de los seis meses, cuando Butler le pregunta si quiere renovar su puesto e incluso quedarse permanente en la Universidad, el catedrático le contesta afirmativamente[66]; en menos de un mes el propio Presidente se ofrece a escribir al Ministerio español para tramitar su excedencia de su cátedra en España:

"Let us, therefore, look forward to an indefinite University association, and I beg that you will ask the Minister of Public Instruction in Spain for an indefinite leave of absence. If you think it desirable I should be glad to address him a formal communication supporting your application and expressing our high satisfaction with your scholarly service"[67].

El valor que concedía Federico de Onís a la música popular como herramienta para sus estudiantes de español en la Universidad de Columbia lo puso de manifiesto en el discurso de apertura de curso en la Universidad de Salamanca, antes citado, que pronunció en 1920:

"Sólo en esta universidad de Columbia hay cada año más de cien estudiantes que toman los cursos de filología y literatura, y de entre ellos más de una docena están preparando su tesis de doctor sobre un asunto español. No podría decirse lo mismo de ninguna otra universidad del mundo, ni siquiera de ninguna de España. Algo parecido ocurre en las demás universidades de los Estados Unidos. Claro está, que la gran masa de estudiantes no puede llegar a estas alturas y ha de contentarse con dos o, tres años de español. Pero contando con esta limitación, se administra a los estudiantes la cantidad conveniente de gramática, literatura, historia y geografía, se les da a leer libros de los mejores autores, se celebran representaciones teatrales en las escuelas, se crea en las clases un ambiente español por medio de fotografías de tipos, ciudades y paisajes, reproducciones de cuadros y objetos de fabricación española; se cantan canciones populares de España; en una palabra, se hace todo lo que se puede para dar al estudio del español el más alto valor educativo. Porque –dicen los buenos norteamericanos– aun mirando las cosas solamente por el lado práctico, este es el único camino que se puede tomar, la única manera eficaz y seria de capacitar a nuestros alumnos para ejercitar con fruto su profesión comercial"[68].

Las actividades semanales que el Instituto de las Españas organizó en su sede de la Universidad de Columbia durante varias décadas fueron dos. La primera, las veladas de los lunes, iban rotando en conferencias, conciertos, recepciones a visitantes importantes, discusiones, etc., seguidas de un coloquio en español de una hora. La segunda fue siempre las reuniones musicales, donde se aprendía

[63] ONÍS, Federico. "El español en los Estados Unidos", *Hispania*, 20, (1920), p. 272.

[64] *Ibidem.*

[65] Federico de Onís, Central Files, 1890-1984. Columbia University, Office of the President, FDOnis1.

Como ha señalado Ruiz Manjón (2012), el archivo del Instituto de las Españas de la Universidad de Columbia se puede consultar ahora allí. Sin embargo, en el citado artículo no se han consultado ninguna de las fuentes que ahora presento en el presente trabajo.

[66] "I am not only disposed but firmly convinced that a longer stay, extended to four or five years, is necessary for the work you have committed to me. It is only in that time that the effects of my work here will be felt and only then would there be sufficient reason for me to leave this work which I shall have been established firmly, so that it can be continued by others or by myself, if it is possible for me to stay here permanently and if the University also wish it". Carta de Federico de Onís a Nicholas Murray Butler, 10/01/1917. *Ibídem.*

[67] Carta de Nicholas Murray Butler a Federico de Onís, 05/02/1917. *Ibídem.*

[68] ONÍS, Federico. "El español en los Estados Unidos", *Ibídem.*

sólo canciones populares españolas; para esos encuentros abiertos a todos los socios del Instituto, Onís publicará sus cuatro selecciones de *Canciones españolas (Spanish Folk Songs)* en 1931, 1946 y 1954. En la correspondencia anual entre el Presidente de Columbia y el Catedrático de Español sobre las actividades del Instituto, queda constancia que uno de los éxitos de las actividades de dicha institución durante muchos años fueron estos encuentros musicales "with the special aim of learning Spanish folk songs".

El proyecto de Onís "Plans for the Study of Spanish Folklore"

Todos los documentos oficiales que se conservan sobre las actividades derivadas del proyecto del Archivo de Folklore Español que Federico de Onís presentó a la Comisión de Investigación para Humanidades de la Universidad de Columbia, se encuentran en la sección "Council for Research in the Humanities Records, 1929–1937" en tres series distintas[69]. La primera, es la Serie I: Meetings, 1929–1937, donde las carpetas 4, 6 y 10, de la caja 1, contienen documentaciones varias sobre este y otros proyectos de Onís. En la Serie II: Projects 1927–68, tanto la caja 4 como la 5 recopilan cartas y documentación administrativa sobre el proyecto nº 39 y el "Plans for the Study of Spanish Folklore". Finalmente, en la Serie III: Reports, 1927–1968, se encuentran todos los informes concernientes al proyecto nº 39 desde 1930 hasta 1936.

Una de las razones por las que este proyecto, así como los materiales que constituyeron el Archivo de Folklore Español, no han sido trabajados directamente por la historiografía para el estudio de la música española de tradición oral, puede radicar en que el texto del proyecto original no se encuentra actualmente, como sería previsible, en la documentación que posee el Hispanic Institute sobre Onís o en el Seminario Federico de Onís de la Universidad de Puerto Rico donde legó su biblioteca personal (<http://seminariofedericodeonis.blogspot.com.es/>). A fecha de hoy hemos encontrado dos copias del documento que explica cómo fue el borrador original del proyecto[70]. Un ejemplar se encuentra en los llamados Kurt Schindler Papers, que comprenden parte del legado personal de este compositor, y que está accesible para su consulta en la sección de Music Division de la New York Public Library, Lincoln Center; en la Sección Archives & Manuscripts, donde se encuentra depositado el legado Kurt Schindler's Papers, y en concreto en la serie 7 de dicho legado, clasificada como "Miscellaneous", está inventariada la caja número 14, que comprende varias carpetas; en la número 15 hay un documento escrito a máquina, titulado "Schindler, Kurt. "Plans for the Study of Spanish Folklore "outline"; son en concreto cinco hojas azules tamaño hoja holandesa, sin fecha, cuya localización se puede consultar *online* en el catálogo de los Kurt Schindler's Papers <http://archives.nypl.org/mus/20162#_c539392>. Otro ejemplar, copia del mismo, con el idéntico título "Plans for the Study of Spanish folklore" se custodia en la Universidad de Columbia, en la Sección del *Council for Research in the Humanities Records*, 1926–1968, Serie II: Projects, 1927–1968, en la carpeta 1 de la caja 4 bajo el título "Project 39, Ruth Benedict 1931–1937".

Estas dos copias se pueden datar el 25 de febrero de 1932: por una parte, existe una carta de Onís a Schindler con esa fecha donde le envía este plan de estudio de folklore español; por otra parte, se conserva la carta que Schindler envía a Onís con el acuse de recibo de ese documento, fechada el 1 marzo de 1932[71]. En la carta primera, Onís nos muestra su confianza en las investigaciones y en la experiencia del músico, por lo que le pauta unas directrices de trabajo (seguramente basadas en el conocimiento general de su personalidad peculiar tendente a desaparecer sin dar señales de vida a sus amigos[72]), que he resumido en nueve aspectos:

– su confirmación de querer colaborar con el proyecto general: "As you have agreed to collaborate in this plan by carrying on certain researches in Spain as part of this general work, I want you to be familiar with the whole project".

– su obligación de mantener un contacto periódico con Onís: "It will be essential for you to keep in close and steady touch with me during your absence".

– su papel de intermediario con los investigadores del CEH: "The success and continuity of our relations with the Centro de Estudios Históricos, for which you are going to act as intermediary, depend in a great measure on my knowing what you agree with them so that I can take final decision".

[69] En el presente artículo ampliamos la información aportada en Olarte (2014).

[70] En el artículo de Olarte (2014) se presentan los primeros materiales encontrados sobre este proyecto para poder contextualizarlo; gracias a la documentación encontrada con el proyecto I+D+I HAR2017-82413-R; el presente trabajo amplía muchos de los contenidos a los que se hacía referencia en el citado artículo. Por ejemplo, antes sólo citaba la única copia de este proyecto que, hasta entonces, había encontrado; ahora ya incorporo la segunda copia así como toda la nueva documentación procedente de la Universidad de Columbia que cito a lo largo de este trabajo.

[71] La carta de Onís se encuentra en Federico de Onís, Central Files, 1890-1984. Columbia University, Office of the President, FDOnis2. Aunque la carta manuscrita de Schindler a Onís tiene fecha de 1 de marzo de 1925, como ya señalé anteriormente (Olarte, 2014), al poder disponer ahora de la copia de la carta anterior de Onís a Schindler, la fecha tiene que haber sido un error de Schindler, por lo que apunto a que su fecha real sea de 1932. Además, así tendría sentido que en el legado de Kurt Schindler se haya conservado una hoja de un calendario de mesa con la fecha 24/02/1932, con unas anotaciones manuscritas del compositor. Con la aparición de la carta original de Schindler, se reduce la datación original del "Plans for the Study of Spanish Folklore" a 1932.

[72] Éste era un aspecto muy importante de la personalidad de Kurt Schindler que se pone de manifiesto en toda su correspondencia, y que prueba el trato asiduo de Onís con él y con sus amigos (cf. Olarte, 2012).

– su única metodología de recopilación grabando discos de alumnio: "It essential for the music to be collected only by the phonograph method. We understand that the allowance of $2500 which he has made to you includes the expenses involved in securing the necessary equipment for the work".

– su trabajo de colaboración estrecha con el CEH: "This equipment is the property of the Committee and will be at its disposal to be used by other persons working in this project. When you are not using the machine in Spain it is to be left at the Centro for use of other persons similarly engaged".

– su necesidad de remitir periódicamente los materiales recopilados: "As for the remittance of the folk–lore material you collect in Spain, it would be very desirable for you to send it to me with a certain regularity, rather than wait to deliver it all on you return".

– la continuidad de este trabajo como parte de la colección general de Folklore Español que se custodia en la Casa de las Españas: "The material can be copied and classified as it is received by the assistants who are in charge of the Folklore Collection at the Casa de las Españas".

– su derecho a conservar copia de todos los materiales recopilados: "You may keep a duplicate of all the material you collect and are at liberty to make such use of it as you desire".

– su obligación de publicar los resultados de esos trabajos de campo con los criterios que acuerde la comisión del proyecto: "If you wish to collaborate in one way or another in the publications that will come about from this project, it will be under the direction and following the methods and plans adopted by the Committee".

Analizando las cinco hojas del "Plans for the Study of Spanish Folklore", podemos comprobar que Onís presentó a la Comisión que tenía que aprobar el proyecto un resumen de lo que llevaba investigando hasta entonces, así como sus líneas de trabajo acordadas con Schindler (como he expuesto anteriormente). Los contenidos generales que describe el proyecto se pueden dividir en dos partes.

La descripción de la primera parte del proyecto, que versa sobre cultura tradicional del Siglo de Oro, ocupa la primera hoja del documento. En ella se concreta que las fuentes a utilizar son las escritas, corroboradas por su pervivencia en el folklore. Se prevé publicar una serie de monografías con el título del proyecto, colección dirigida por el propio Federico de Onís, y realizada, cada una de ellas, por estudiantes e investigadores de la Universidad de Columbia, y por investigadores del CEH que, además, debería de encargarse de la publicación de toda esta serie. La primera parte de esta investigación se encuadra en el proyecto nº 39 "The Study of Religion and Culture in Mexico", subvencionado desde 1929 por la Comisión de Estudios de Humanidades, y dirigido conjuntamente por el Departamento de Antropología y el Departamento de Español de la Universidad de Columbia, ya que se centra en el trabajo bibliográfico de recopilación de fuentes secundarias sobre aspectos culturales en la España del Siglo de Oro.

La segunda parte del proyecto está expuesta en las cuatro hojas restantes del documento. En ellas figuran, tanto las líneas concretas de la investigación, como las personas encargadas de realizarlas. Al igual que en la primera parte, se cuenta, para poder llevarlo a cabo, con la colaboración del CEH.

Gracias al trabajo realizado previamente por Onís, sobre la poesía y la oralidad en el Siglo de Oro en México, perteneciente al citado proyecto nº 39, él se comprometía a enviar investigadores norteamericanos, formados por Onís en este campo, al CEH en Madrid y a participar en los trabajos sobre folklore que se coordinaran desde ese Centro.

En concreto, él propone que el Comité de la Universidad de Columbia (a quien va dirigido este documento) acepte el ofrecimiento de Schindler de viajar a España el siguiente año con el fin de:

1) Seleccionar al personal investigador, a quien se pagaría 500 dólares anuales por persona (ofreciendo que sean tantos como la ayuda financiera lo permita).

2) Asegurar el envío de los materiales folklóricos recopilados por los investigadores españoles que no cuentan con medios económicos para publicar sus trabajos de campo pero que pueden ser utilizados por la Universidad de Columbia citándolos adecuadamente.

3) Actuar de intermediario entre él y el CEH según los acuerdos que él ha suscrito con D. Ramón Menéndez Pidal y D. Tomás Navarro Tomás.

4) Seguir con sus investigaciones de recogida de música folklórica visitando las regiones españolas de Ávila, Cáceres, Guadalajara, etc., donde no existen trabajos sistemáticos previos. Esto implica mandar periódicamente al Instituto de las Españas de la Universidad de Columbia este material recopilado para que forme parte de la Colección de Folklore Español de dicha institución, con el fin de que pueda ser estudiado por sus investigadores en la forma en que determine esa comisión.

5) recopilar, en dichas regiones españolas, otro material (además de la música) como fotografías o costumbres populares, para ser enviado a la colección antes citada de la Universidad de Columbia; queda constancia de que a Schindler se le permite quedarse con una copia de todos estos materiales

La red de relaciones entre investigadores, recopiladores, informantes, artistas, intelectuales, etc., que va creando Onís en el Manhattan de los años 20, confirman la importancia y el alcance del trabajo de investigación interuniversitario e internacional que coordinó Onís y que le subvencionó su universidad, Columbia, donde llevaba

trabajando sólo unos pocos años. De este hecho podemos establecer tres premisas novedosas para la contextualización de este proyecto:

La primera, la constatación del sólido equipo de investigadores que Onís creó en el Departamento de Español de la Universidad de Columbia, a través de los datos que aportan las cartas inéditas de Onís conservadas en la Universidad de Columbia, así como las pertenecientes al legado Kurt Schindler y Ewald Schindler Papers de la Biblioteca Pública de Nueva York. Las cartas explican cómo se fueron convirtiendo en obras las investigaciones que el *Council for Research* financió para el Instituto de las Españas: el buen uso de la financiación de esos proyectos. Este es un aspecto importante si se considera que una subvención económica sustanciosa fue concedida en 1929, en el contexto de la crisis estadounidense por la caída de la bolsa en Wall Street.

La segunda, el interés de dicho departamento, liderado por Onís, para crear los Archivos de Folklore Español, un ambicioso fondo documental de tradición popular, desde los romances mexicanos del Siglo de Oro hasta las canciones folklóricas de Castilla la Vieja. Este fondo en la actualidad, como veremos más adelante, está en paradero desconocido (cf. Olarte, 2010).

La tercera, la labor divulgativa de dicho equipo de investigación con los materiales recopilados, desde las ediciones de cancioneros populares para estudiantes de español de 1931, 1946 y 1954, los trabajos de investigación monográficos (muchos de ellos fruto de las tesis doctorales de los estudiantes de Onís y sus colaboradores) hasta los conciertos y conferencias comentados (cf. Olarte, 2011).

El desarrollo del proyecto "Plans for the Study of Spanish Folklore"

Después de revisar toda esta documentación, constatamos que la memoria que Onís presentó para el *Council for Research in the Humanities* de la Universidad de Columbia se basaba en el proyecto original que Schindler le presentó a él y que se fue perfilando, en esos años, con las actividades musicales y culturales que se fueron desarrollando en las veladas musicales de la Casa de las Españas (cf. Olarte, 2017).

El proyecto oficial donde Onís invitó a colaborar a Schindler fue el número 39, "The Study of Religion and Culture in Mexico", y en el documento "Report of Preliminary Survey Project 39, for the Study of Religion and Culture in Mexico", en el que se explica dónde se inserta el estudio del folklore español en la obra general:

"After careful consideration of all the letters, the committee has divided its work under three main heads, the last of these consisting of two distinct parts:

I. The preliminary investigation: bibliographical work.

II. Historical study in the records of sixteenth–century Spain and Mexico.

III. Field work: 1. Field work in Spain. 2. Field work in Mexico".

Los problemas con las subvenciones fueron grandes, los esfuerzos de Onís para conseguirlas fueron continuos, y las cartas y los informes numerosos. En enero de 1933, el Catedrático de Español le insiste a Benedict para que las investigaciones de los apartados I y III salgan adelante:

"It is plain (sic) that the work of the bibliography of Spanish folk lore and the collection of Spanish folk songs will practically have to stop if more funds are not granted later. The worst thing of all is that we found ourselves without money after the work has been started and arrangements with the people at the Centro de Estudios Históricos had been made. Fortunately, I get from Professor McCrea's letters that there is hope for an increase in the appropriation later on"[73].

Gracias a esta insistencia de Onís, comprobamos en otra carta posterior que, finalmente, a la comisión se le plantea que el proyecto de Schindler es el grueso que necesita subvención, ya que la parte centroamericana cuenta con el apoyo de la Fundación Guggenheim y la Carnegie:

"Professor Shepherd, and I think also Professor de Onís, are planning to speak to you about the project planned for Kurt Schindler, who is personally known to both of them.

The committee felt that appropriation should made by the Council to this project in the order named in the report. In as much as work closely applied to ours is being financed in Middle America both by the Guggenheim Foundation and the Carnegie Institutions, it would be this work in Middle America that could be passed over this year in case of necessity"[74].

En enero del año siguiente la Comisión le adjudica al proyecto nº 39 otros 400 dólares, aconsejando que se empleen para los apartados específicos de bibliografía y trabajos de campo en España: "This amount [$400] is, of course, in addition to the grant made to your Committee at our meeting of January 20 last, and may be used at your discretion. It occurred to us that it would perhaps be most

[73] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 24/02/1933.

[74] Carta de Ruth F. Benedict a Fife, 13/01/1932.

natural to use either for the furtherance of the bibliography or for the collection of Spanish folk–songs"[75].

Al terminar el curso 1933 el presupuesto general del proyecto para los dos apartados de bibliografía y trabajos de campo que Onís le manda a Benedict es de 3200 dólares, indicando que se pide muy poca cantidad en comparación con la magnitud y el alcance del proyecto, que lo desglosa en tres apartados:

"1. General work (collecting and classifying material as outlined in project submitted in May 1932) –Sidonia C. Rosenbaum– $900.

2. Bibliography of Spanish Folklore: Research assistant in Spain $300; Clerical assistant (here) (to type ms., etc.) $500; Books $100; Total $900.

3. Collection of Spanish Folksongs: Spanish assistance $600; United States assistance $500; Materials (phonograph records, etc.) $500. Total: $1600.

(…) You will put the matter clearly before the Council on the Research in the Humanities, as the amount asked for are very small considering the magnitude and scope of the projects, which can be terminated only with the cooperation of the Centro de Estudios Históricos"[76].

Pasando ahora a cada apartado del proyecto nº 39, la primera parte que comprende la recopilación de las fuentes secundarias, fue un sub–proyecto que la Universidad le subvencionó a Onís durante varios años. En esta primera memoria, se citan qué aspectos son subvencio–nables económicamente, según los criterios de la comisión, contando con los fondos bibliográficos disponibles en la Universidad y en la HSA:

"I. In view of the excellent Spanish libraries in this country, a part of the preliminary bibliographical work can be done in this country. Professor de Onís will be willing to direct this work at any time, and it would be of great advantage to have it done immediately. Three hundred dollars of the committee's previous appropriation is available for this purpose. The committee estimates that, in addition to this, $1000 will be needed for next year for additional bibliographical work, to be expended under the direction of Professor de Onís".

En la tercera parte, donde se describe cómo tiene que realizarse en trabajo de campo en España, se justifica específicamente que, para entender el folklore hispano–americano, hay que estudiar primero el español, lo que nos hace reflexionar sobre el concepto del Cancionero Europeo Antiguo, que, aunque acuñado por Lauro Ayestarán décadas más tarde, Onís (como buen discípulo de Menéndez Pidal) lo tiene muy claro:

"Folk life has been recorded in Spain than in any other similar section of Europe. It is essential not only for the present study, but all studies made by this committee would be of first–rate importance in all investigations in all areas where Spanish influence was dominant during the colonizing period in South America. They would also be of equal importance in the historical understanding of Spain itself".

Dicha primera parte del proyecto, la recopilación de las fuentes secundarias, fue una ambiciosa propuesta de Onís que estuvo subvencionada durante varios años. Desde 1931 se paga a dos personas que trabajan para este fin en la Casa de las Españas: "The persons who are compiling the bibliographical and folk–lore material are Miss Louise R. Riedinger, Mrs. Gladys Sippola. The former is to be paid at the rate of $7.50 per week, and the second at the rate of $5.00 per week, beginning January 12th and continuing through May 30, 1931"[77].

En el informe a la Comisión en octubre de 1932, el importe de esta fase del proyecto ascendía a 1035 dólares, el número de entradas recogidas y clasificadas eran de 20.000, y se esperaba publicarlas como una monografía por el CEH al siguiente año:

"Under the direction of Professor de Onis the work of the bibliography of folk material of Spain, especially with references to sixteenth century conditions, has been going foreward. About 20.000 cards have been assembled and have been partly classified. The work has been done mainly by Miss Sidonia C. Rosenbaum, with the help of other assistants here and in Spain. The bibliography will be published as a monograph of the Centro de Estudios Históricos of Madrid. It is expected that the completed manuscript will be sent to Spain for publication in the fall of 1933, after which time the period of one year must be allowed to get the volume through the press.

(…) The money that has been expended this year is as follows: Bibliography $1035.00"[78].

También en esas fechas se solicita un presupuesto extra de otros 1000 dólares para preparar la edición de la monografía[79]. En cada informe anual se van solicitando ampliar las subvenciones; en 1935 se reduce a 500 dólares para "secretarial and library assistance"[80]. Pero en 1937 se anuncia que por los problemas políticos en Es-

[75] Carta de Nelson G. McCrea a Ruth F. Benedict, 05/05/1933; Benedict se lo comunica a Onís en una carta fechada dos semanas más tarde, el 22/05/1933.

[76] Carta de Herbert W. Schneider a Ruth F. Benedict, ca. 12/1933.

[77] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 09/01/1931.

[78] Carta de Ruth F. Benedict a Nelson G. McCrea, 10/10/1932.

[79] Carta de Ruth F. Benedict a Nelson G. McCrea, 16/01/1933.

[80] Carta de Ruth F. Benedict a Herbert W. Schneider, 10/01/1935.

paña la edición de la monografía allí se suspende: "A bibliography has been prepared for publication and arrangements made for publication in Madrid, but owing to conditions in Spain these plans for publication are in abeyance"[81].

Además, las compras de libros fueron abundantes y continuas, como nos señala esta carta de Onís a Benedict el 28 de diciembre de 1931: "Send a draft to Leon Sánchez Cuesta, Madrid, for $90.00 in payment of bibliographical Works bought from him, to be used for the Bibliography of Spanish Foklore".

Con respecto a la tercera fase del proyecto, "III. Field work in Spain", en uno de los primeros informes de octubre de 1932, se indicaba que las grabaciones las habían realizado Kurt Schindler y Eduardo Martínez Torner, que estaban pendientes las transcripciones y las clasificaciones del repertorio, así como el importe de dichos trabajos:

"Collection of Spanish Folksongs. A Fairchild Recording Phonograph was purchased for the use of the committee, and the work was carried on in Spain by Professor de Onís, with the collaboration of Mr. Eduardo Torner of the Centro de Estudios Históricos. Mr. Kurt Schindler is engaged in this same project and will continue until February of next year, when the work will be carried on by Mr. Torner and other research assistants. The results will be published by the Centro a book which contain the folk music already collected with the addition of the investigations carried by this committee. The songs must be transcribed from records, and the material classified.

(...) Spanish folk songs research, for recording phonograph $614.60; for field work (Kurt Schindler) $1500"[82].

En otro informe de Onís a Benedict, se indica expresamente que la recopilación, análisis y transcripción del repertorio de canciones populares españolas necesita ser subvencionado al menos durante cinco años: "We judge that the completion of this work will need five years (i. e. until 1937), provided that we can maintain during that time the same yearly appropriation we have now"[83].

En el siguiente informe, se puede reducir el presupuesto gracias a la colaboración de los investigadores del CEH: "It will be possible to entrust further collecting to trained workers from the Centro. This will make possible a very great saving in expense, so that the work can be carried on for the year if $600 is made available for the purpose"[84]. Pero a los pocos días, Benedict informa a Onís de los impedimentos que han puesto los investigadores del Departamento de Antropología para utilizar el presupuesto para la clasificación y análisis de las grabaciones de los discos, aconsejando posponer esa tarea cuando se disponga de un laboratorio adecuado:

"Professor Boas advices that it was hardly possible for this committee to proceed at its own expense with the musical analysis of the Spanish records, and that would have to wait for the establishment and equipment of an adequate laboratory. The $430 now in the treasury, from last year's appropriation, it was the opinion of the committees, would pay for a considerable supply of records for part of next year's work"[85].

Onís solucionó en pocos días estos problemas económicos, ya que en febrero del mismo año ya ha contratado a un especialista, Oscar Goldschmidt, para que transcriba durante seis meses las melodías hasta entonces recopiladas: "I have engaged a person to copy music. Will you please instruct Mr. Hayden to pay him at the rate of $2.50 a week from January 16th to June 30? His name is Oscar Goldschmidt and his address is the Casa de las Españas"[86]. En mayo Onís consigue que se le pague a un laboratorio por el trabajo que le indicaban en el Comité: "I want to ask you to pay to Professor W. C. Greet $25.30. This amount is the bill for work done at his laboratory during this year"[87]. Y en junio por la grabación del repertorio: "Will you please order payment to me of $6.00 spent by me in payment to people who sang for folkloric records"[88].

A finales de ese mismo año 1933, el total de gastos del Proyecto nº 39 aplicables a la bibliografía de folklore español y a los trabajos de campo en España son de 3500 dólares, desglosados en estos tres bloques:

"1) Research assistance $1053.88: At Columbia $903.88. In Spain 150.00.

2) Travelling expenses to Kurt Schindler $1500.

3) Supplies & Materials $846.53: Fairchild equipment $614.60, Fairchild equipment (discs) $67.01, Film $52.00, Books $87.62, Speech records $25.30.

Unexpended balance re–appropiated $99.59"[89].

Gracias a la correspondencia entre los investigadores de este proyecto, podemos tener más detalles de cómo se desarrolló este plan de estudio del folklore español. Por ejemplo, en una de las cartas del catedrático de Columbia Ángel del Río a Schindler, sabemos que colaboraron juntos en recogidas de campo en el verano de 1930; que del

[81] Carta de Ruth F. Benedict a Nelson G. McCrea, 15/10/1937.

[82] Carta de Ruth F. Benedict a Nelson G. McCrea, 10/10/1932.

[83] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 11/10/1932.

[84] Carta de Ruth F. Benedict a Nelson G. McCrea, 16/01/1933.

[85] Carta de Ruth F. Benedict a Federico de Onís, 10/01/1933.

[86] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 24/02/1933.

[87] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 25/05/1933.

[88] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 02/06/1933.

[89] Carta de Herbert W. Schneider a Ruth F. Benedict, ca. 12/1933.

Río hacía referencia a la financiación que Onís había conseguido de la Universidad de Columbia para sus recopilaciones de campo y que contaba con un remanente especial para los estudios sobre España:

"Hablé con Onís de usted y de su labor con el afecto y admiración nacidos al calor de la amistad allá a las orillas del Duero, ¡tan remoto ya! Le dije que usted iba a escribirle, le expliqué en pocas palabras lo que usted pretendía, y él, en principio, aceptó la posibilidad de ayudarle en su trabajo. Ayer volví a hablar con él y se extrañó de que usted no hubiese escrito. Hay por lo visto grandes probabilidades de que Columbia contribuya a su trabajo, si no inmediatamente, a partir de junio próximo, según me dijo Onís, hace sólo unos días la Universidad ha decidido dar bastante dinero para que se estudie la vida y costumbres de España y México en el siglo XVI y de ese dinero, para España han votado, por de pronto, 6.000 dólares. Onís pensó que se le podría dar parte para que continuase sus estudios sobre el folklore musical"[90].

Dos años más tarde, cuando la Universidad de Columbia ya ha aprobado el presupuesto de los trabajos de campo de Schindler en España, éste le escribe a Ruth Benedict (a quien Onís le ha encargado que le gire el dinero para la primera fase de sus grabaciones) desde París, agradeciéndole el envío de los nuevos grabadores de audio e imágenes, notificándole cómo y dónde van a coordinarse los trabajos de campo con Onís y por qué necesitan un coche para transportar todos los materiales:

"While on his way to Spain, I was able to see professor de Onís in Paris, and I was happy to hear from him that all arrangements had been made for the shipment of a new portable recording gramophone and a moving picture camera to Spain, to be used in the work to come. (...) I shall leave here immediately after receipt of the same, to join Prof. de Onís in Arenas de San Pedro (Ávila).

The work of the first two months will be done more or less under his supervision, and in the provinces of Ávila, Toledo and Salamanca, while after his leaving Spain, and when the heat in the plains subsides, I am to cover the Extremadura provinces of Cáceres and Badajoz.

(...) As you know, I have the advantage of having a special sum put at my disposal for the acquiring of an automobile to carry me and the voluminous apparatus through the byways of Spain. I am expecting daily to hear from Prof. de Onís, what arrangements he has been able to make in Ávila or Madrid towards the acquisition of a good second–hand machine, so indispensable to the work as proposed"[91].

En la misma carta Schindler le confirma a la Dra. Benedict que, aunque a partir del mes de enero de 1933 él será el Director del Departamento de Música del Bennington College (Vermont), cuenta con clasificar y analizar todos los materiales del trabajo de campo, ya que estará a poca distancia de Nueva York, "will allow me frequent visits to the capital, when I wish and hope to be of assistance in sifting and systematizing the material to be collected in Spain".

En febrero de este año 1933, Onís solicita la compra de más discos y su envío al CEH lo antes posible: "Mr. Schindler has returned and has delivered to me some material that I have not yet had time to examine. He has left in Spain forty new records not used but we ought to send three hundred twelve inch records now to Dr. Tomás Navarro, Centro de Estudios Históricos, Medinacelli 4, Madrid, Spain"[92].

Gracias al informe del proyecto a la Comisión de la Universidad de Columbia a finales del año 1933, sabemos el número exacto de discos grabados por Schindler, las provincias donde se han recopilado las canciones, así como las fotografías y los materiales obtenidos en esos trabajos de campo; también se indica que el continuador de estos trabajos es Martínez Torner:

"Mr. Kurt Schindler was in Spain from July, 1932, to January, 1933. He made phonograph records (160) and collected other folkloric material in the provinces of Santander, Asturias, Ávila, Soria, Cáceres, and Salamanca, in Spain, and in the province of Miranda do Douro in Portugal. He also made a collection of photographs, and brought a great deal of material for the study of music, folk poetry, and village life. He had been working on that material since he returned from Spain. The classification and study of this material is being done by himself and by the staff of the Casa de las Españas.

Field research has continued in Spain during last summer under the direction of professor Torner"[93].

Las cartas con las fotografías conservadas de los trabajos de campo de Schindler en Europa y África desde 1928 hasta su fallecimiento en 1935, y los mapas que hemos elaborado con esta documentación (ya publicados; cf. Montoya y Olarte, 2012), nos permiten seguir el desarrollo cronológico de todas las grabaciones de campo realizadas por Schindler y que constituyeron el grueso de sus investigaciones; también fueron la base del "Plans for the Study of Spanish Folklore".

Por ejemplo, se conserva todo el material documental de los trabajos de campo del catedrático de la Universidad de Columbia Ángel del Río y Schindler en Ucero (Soria) en los meses del verano de 1930 (de julio a septiembre) al

[90] Carta 22/19/1930, en el archivo de The New York Public Library, JPB93-1, Box 2, folder 110.

[91] Carta de Kurt Schindler a Ruth F. Benedict, 22/06/1932.

[92] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 24/02/1933.

[93] Carta de Herbert W. Schneider a Ruth F. Benedict, ca. 12/1933.

que se refería la carta antes citada; o el trabajo conjunto de recopilación de Onís y Schindler en Villaflores (Salamanca) durante la semana del 11 al 18 de agosto de 1932 que le propone Onís en su carta de febrero de ese mismo año. Los trasvases culturales que se vislumbran tras la lectura de todo este material confirman la solidez y la interdisciplinaridad de las actividades culturales que Onís organizó desde el Instituto de las Españas en colaboración con la Junta de Ampliación de Estudios y el CEH hasta 1939. Así mismo, se puede atisbar el corte drástico que supuso para Onís la desaparición, al terminar la guerra civil española, de la Junta de Ampliación de Estudios y las numerosas colaboraciones con sus miembros.

Conexiones y colaboradores del proyecto "Plans for the Study of Spanish Folklore"

Volviendo al proyecto principal que diseñaron conjuntamente Onís y Schindler antes de 1932, el "General Plan for the Study of Spanish Folklore" pone de manifiesto la colaboración entre estos dos hispanistas. El proyecto estableció las redes de investigación que la Universidad de Columbia ofreció al CEH (y por ende, a la Junta de Ampliación de Estudios) en materia de folklore y trabajos de campo interdisciplinares, donde se comprueban las ideas expuestas por Onís en su discurso de 1920 en la Universidad de Salamanca ya citado sobre la buena recepción de lo español y lo hispánico en Norteamérica en el período que va desde el final de la I Guerra Mundial hasta el comienzo de la dictadura franquista en España (con el consiguiente cierre de fronteras y aislamiento posterior). En la carta que Schindler envía a Onís el 1 de marzo de 1932 le agradece que pueda ayudarle en una pequeña parte del proyecto general que coordina el catedrático de Columbia: "my humble services may be of value in carrying out a section of the active researches in Spain as part of your monumental work".

Este ambicioso proyecto lo presentó Onís en la Universidad de Columbia, como ya he expuesto, en torno a los dos grandes bloques de estudio en los que llevaba trabajando desde su llegada a la Universidad de Columbia en 1916: la cultura tradicional en el siglo XVI y la pervivencia del folklore en la sociedad española en la actualidad.

En la documentación sobre proyectos de investigación dirigidos al Comitee on Research in the Humanities de la Universidad de Columbia, hay una carta de Onís, fechada el 15 de febrero de 1929 y dirigida al catedrático Fife (Chairman, Council on Research in the Humanities), donde le expone sus cuatro temas de investigación para los que solicita financiación a dicha Comisión: la terminación de su estudio sobre el dialecto leonés en la Edad Media, para el que sólo necesita cotejar varias fuentes primarias que se encuentran en España, solicitando 300 $; la realización de su estudio sobre Cervantes, que formaría parte de uno de los 15 volúmenes de la Historia de la Literatura Española de la Editorial Espasa Calpe, para el que pide 1500 $; la edición comentada del poema de Martín Fierro en la colección Clásicos Castellanos de Ediciones de La Lectura (donde ya había publicado en 1912 *La Vida de Diego de Torres y Villaroel* y los tres volúmenes de Fr. Luis de León *De los nombres de Cristo*, 1914–1921), solicitando 300 $; el último trabajo es completar su libro sobre poesía lírica contemporánea en España e Hispanoamérica, para el que necesita 1000 $.

La Comisión fue favorable a dicha financiación, ya que en la siguiente carta a Fife del 3 de octubre de 1929 le informa de cómo se han desarrollado estos cuatro proyectos (numerados, respectivamente, del 16 al 19). Periódicamente Onís le manda informes al presidente de la comisión[94], hasta que se interrumpen en 1933. Ya en enero de 1932 le indica a Fife que el principal proyecto de su departamento es el nº 39, "Mexican and Spanish cultures", que realizan en coordinación con el departamento de Antropología. Así mismo, en una carta al Presidente Butler el 2 de marzo de 1932, le informa de los planes de investigación del proyecto financiado "Study of the traditional culture of Mexico and Spain": "Work on this Project was begun a year ago, and will continue over a number of years".

La propuesta inicial de Onís al Council for Research in the Humanities para el "Plans for the Study of Spanish Folklore" era que las monografías que se publicasen bajo esta temática pertenecieran a la colección "Studies in the Spanish Traditional Culture of the Sixteenth Century". Para el primer bloque, la cultura tradicional en el siglo XVI, Onís planteó la utilización de fuentes escritas, que debían ser corroboradas con los trabajos de campo sobre el folklore vivo, partiendo del concepto de cultura popular del Siglo de Oro y apoyándose en las investigaciones que estaban llevando a cabo Menéndez Pidal y Navarro Tomás en el CEH sobre la pervivencia de formas populares, como el romancero, en la oralidad española contemporánea.

Para el segundo bloque del proyecto, la pervivencia del folklore en la sociedad española del momento, Onís delegó la dirección de este trabajo al CEH como socio colaborador y mayoritario; se ofreció a mandar especialistas americanos procedentes de la Universidad de Columbia y a preparar las ediciones de los materiales recogidos en trabajo de campo.

Gracias a los informes anuales de las actividades del Instituto de las Españas que Onís mandaba al Presidente de la Universidad de Columbia anualmente, podemos comprobar cómo se va incrementando el Archivo de Folklore Hispano, con sede en el Instituto de las Españas. En

[94] Las cartas anuales conservadas están datadas en las siguientes fechas: 28/05/1930, 14/10/1930, 21/10/1930, 21/10/1931, 14/01/1932, 11/10/1932 y 10/10/1933.

1932 Onís da noticia del comienzo de dicho fondo documental: "Along with the Hispanic Bibliography at the Casa de las Españas we have started this year an 'Archive of Hispanic Folklore', which contain classified material for the study of traditional culture (a card index of notes taken from books and reports of field research, phonograph records of music and dialects, photographs, etc.)"[95].

En 1934, en el informe correspondiente Onís especifica los cinco apartados del "Archive of Hispanic Culture":

"1. Clippings from journals and newspapers of material dealing with Spain, Portugal and Spanish–America.

2. Phonograph records. There are 221 records of folk–music, for the most part never recorded, which form part of the folklore investigations subsidized by the Council for Research in the Humanities.

3. There are 3.998 transcription of folk songs. In this section songs already published in various books and others transcribed directly from the singers are included.

4. Notes on folk culture. Information taken from old books dealing with Hispanic folklore and folkways, in considerable measure the result of the work of the seminars.

5. Photographs. There are a total of 2.939 illustrative of diverse aspects of Hispanic civilizations.

6. Lantern slides. There are 1.200 classified slides of Spain, Portugal and Spanish America. Among these is a collection of 400 views, the gift of Professor Shepherd.

6. Films. There are 8 films dealing with folk customs of Spain and Portugal"[96].

En cambio, en diciembre de 1936, el mismo informe anual muestra cómo los trabajos de campo en España se han interrumpido y no se detallan tanto los cinco apartados del "Archive of Hispanic Culture":

"1. Literary History. Contains letters, autographs, biographical data, clippings, photographs, etc., classified by authors.

2. Phographs records. Contains aluminum records of folk–music, recorded by us in Spain and here, and records in which the voice of Spanish and Spanish–American authors reading from their own works is preserved.

3. Musical transcription of records and published collections of folk music.

4. Photographs.

5. Lantern slides and films"[97].

Las personas en las que Onís confió como colaboradores de estas actividades investigadoras y culturales fueron, para el primer bloque, sus colegas del Departamento de español de la Universidad de Columbia, donde destacan el catedrático Ángel del Río y las investigadoras Pilar de Madariaga y Caridad Rodríguez–Castellano. En este primer equipo de colaboradores también incluyó a estudiantes y ayudantes de la Universidad de Columbia y el CEH, a los que asignó un trabajo en cadena de colaboración con una buena metodología de trabajo colaborativo en cuatro fases: los estudiantes de grado que han estudiado con él y con del Río, a los que asignó un autor del Siglo de Oro (o un conjunto de obras) para obtener datos y ordenarlos según la metodología dada en los seminarios; los ayudantes no doctores de la Universidad de Columbia, cuya tarea era revisar y clasificar los materiales obtenidos por los alumnos antes mencionados; los ayudantes del CEH que completaban el trabajo hecho en la Universidad de Columbia con las obras que sólo se encontraban en ese momento en España; y, finalmente, los investigadores que debían seleccionar de ese material los datos más interesantes para poder escribir monografías especializadas. Onís ya había empezado con estas investigaciones en 1928 y formaba parte del archivo de la colección de folklore que se había creado en la Casa de las Españas y que actualmente no se encuentra ni en la Biblioteca ni en los archivos del sótano del Hispanic Institute.

Pilar de Madariaga y Caridad Rodríguez–Castellano, dos jóvenes investigadoras estudiantes del Instituto Escuela, se fueron a trabajar a Estados Unidos con becas de la Junta de Ampliación de Estudios (cf. Olarte, 2011). Ambas investigadoras participaron de las actividades de difusión cultural del Instituto de las Españas en los Estados Unidos. Por razones diversas, las dos acabaron viviendo en Estados Unidos después de la guerra civil española. Pilar de Madariaga fue una de las treinta y seis mujeres que formaron parte, en los años 30, en Madrid, del Instituto Nacional de Física y Química (INFQ), que había sido financiado por la institución norteamericana Rockefeller, y fue una de las ocho científicas del INFQ que había disfrutado de una pensión en el extranjero, becada por la Junta de Ampliación de Estudios, en concreto en Vassar College y Stanford University; en 1931 se sabe que residía en el Hervitt Hall de la Universidad de Columbia, donde participó en la organización de las actividades culturales del Instituto de las Españas en Nueva York. Caridad Rodríguez–Castellano (hermana de los filólogos Juan y Lorenzo Rodríguez Castellano, el primero profesor en diferentes universidades estadounidenses y este último miembro del CEH), vinculada familiarmente desde varias generaciones, a la Iglesia Evangélica en España, estudió su licenciatura en Middlebury College (1922) en el estado de Vermont donde su hermano Juan, historiador, era profesor; trabajó de profesora, sucesivamente, en el Middlebury Collage, en el Wellesley College y en la Universidad de Nueva York; también participó en los años 20 y 30, en la organización de las actividades culturales del Instituto de las Españas. Otra colaboradora de las actividades de difusión de la cultura

[95] Carta de Federico de Onís a Nicholas Murray Butler, 02/03/1932.

[96] Carta de Federico de Onís a Nicholas Murray Butler, 16/04/1934.

[97] Carta de Federico de Onís a Nicholas Murray Butler, 08/12/1936.

española con Onís fue Carolina Marcial–Dorado, que en 1914 se trasladó al Barnard College de profesora, pasando posteriormente al Wellesley College, a la Universidad de Puerto Rico y al Bryn Mawr College (véase al respecto el trabajo de Sagarra, 2017). Como se puede comprobar por las *Memorias de la Junta de Ampliación de Estudios*, desde el verano de 1919 la Junta (y en particular su secretario José Castillejo) tuvo importantes conexiones con los Seven Sister Colleges (Barnard College, Bryn Mawr College, Mount Holyoke College, Radcliffe College, Smith College, Wellesley College y Vassar College), las primeras facultades de los Estados Unidos fundadas exclusivamente para mujeres entre 1837 y 1889, enviando becadas a las primeras universitarias españolas, algunas de las cuales se pudieron quedar a trabajar en sus claustros, como fue el caso de estas tres intelectuales vinculadas al Instituto de las Españas.

Las monografías previstas en la colección "Studies in the Spanish Traditional Culture of the Sixteenth Century", que se describen en el "General Plan for the Study of Spanish Folklore" y que realizaron los miembros del proyecto fueron cuatro:

La primera monografía era una selección bibliográfica coordinada por Onís donde colaboraban dos ayudantes de la Universidad de Columbia, Sidonia Carmen Rosenbaum (1905–?) y Gladys Clay Sippola (1905–1993), junto con dos ayudantes del CEH, Enrique Moreno Báez (1908–1976) y Dolores Almarza. Enrique Moreno, romancista y crítico literario de la Generación del 27, fue becario de Menéndez Pidal en el estudio del texto del Poema de Fernán González; profesor visitante en universidades norteamericanas, se exilió en Cambridge y en el King's College de Londres al acabar la guerra civil hasta que volvió a España a la Universidad de Oviedo (1949) y Santiago de Compostela (1954). En las Memorias del CEH publicadas actualmente no he podido encontrar ninguna información de la actividad científica de Dolores Almarza[98], por lo que dudo de si habrá un error en este nombre. Sobre la actividad de este equipo, Onís señalaba en 1929 que ya habían recopilado y clasificado más de 10.000 referencias bibliográficas y que estaba prevista para junio de 1933.

La segunda monografía versaba sobre poesía popular, y su autoría estaba adjudicada al propio Onís. La tercera estaba encargada a la investigadora Jenkinson que trabajaba sobre juegos populares. Y la última, sobre los usos del español mexicano, era un encargo de Delos Lincoln Canfield (1903–1991).

En un informe de Onís a Benedict en octubre de 1932, las dos monografías previstas eran las de la bibliografía sobre folklore español y el libro sobre canciones populares españolas con los materiales recopilados para el Archivo de Folklore Español: "These are the two definitive monographs now being prepared. At the same time the compiling of material on other aspects of folk–lore continues here and in Spain, said material being classified and kept at the Spanish House until other monographs are definitely undertaken and assigned"[99].

De todas estas obras programadas, sólo he encontrado publicada en el Hispanic Institute, tal como se describen en el proyecto del estudio del folklore hispano, la tesis doctoral del hispanista Canfield (dirigida por Onís), *Spanish Literature in Mexican Languages as a Source for the Study of Spanish pronunciation*, publicada en 1934 en el Hispanic Institute el mismo año de su lectura; el resto no fueron nunca publicadas como se proyectaron, sino como estudios diversos utilizando materiales del fondo de folklore español. Entre esos estudios derivados de las recopilaciones, clasificaciones y análisis de estos materiales estuvieron las obras *Federico García Lorca (1899–1936). Vida y obra–bibliografía, antología, obras inéditas, música popular*, editada por el Hispanic Institute en 1941, por dos miembros del equipo de Onís, Ángel del Río y la citada Sidonia Carmen Rosenbaum; así mismo, *Pedro Salinas. Vida y Obra, Bibliografia, Antologia* (1942), de los citados del Río, Rosenbaum, Spitzer y Arce. También publicó la Universidad de Columbia en 1945 la tesis doctoral de Rosenbaum, *Modern Women Poets of Spanish America: The Precursors, Delmira Agustini, Gabriela Mistral, Alfonsina Storni, Juana de Ibarbourou,* defendida bajo la dirección de Onís.

La segunda parte del "General Plan for the Study of Spanish Folklore", encomendada en su mayor parte al CEH, contaba con los materiales ya recopilados con anterioridad por Onís sobre poesía popular; proponía añadir los estudios sobre música popular y además, que éstos estuvieran bajo la dirección de Schindler, ya que se había ofrecido a viajar a España para realizar y coordinar los trabajos de campo. La importancia de la misión de este músico era grande, ya que, como he comentado antes, debía asumir cinco tareas esenciales para organizar los trabajos de campo:

La primera, seleccionar a los recopiladores, a los informantes y a los colaboradores y organizar los materiales que se fueran obteniendo. Para ello, lógicamente, necesitaría la ayuda de los investigadores del CEH, a los que conocía desde sus primeros viajes en 1917.

La segunda, enviar periódicamente, a la Universidad de Columbia, los resultados de dichos trabajos de campo. En opinión de Onís, los recopiladores locales no podían sufragar su publicación en España, y como los materiales obtenidos debían servir para futuras investigaciones, había que publicarlos en Nueva York. Esto comprometía a Schindler a realizar periódicamente informes de los materiales recogidos que enviaba a Onís a la Universidad de

[98] <http://edaddeplata.org/tierrafirme_jae/memoriasJAE/index.html>.

[99] Carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 11/10/1932.

Columbia. Teniendo en cuenta cómo eran las comunicaciones en esa época y en el volumen de los cuadernos de campo y las partituras manuscritas, ésta no debió de ser fácil.

La tercera tarea, conociendo la faceta diplomática de Schindler, debió de resultarle más sencilla, ya que era actuar de intermediario entre el CEH (siguiendo las pautas establecidas entre Menéndez Pidal y Navarro Tomás) y la Universidad de Columbia (a través de Onís).

La cuarta tarea era garantizar la continuación de los trabajos de campo emprendidos por el propio Schindler en las regiones donde no se habían realizado investigaciones sistemáticas de folklore, como era el caso de Ávila, Cáceres o Guadalajara. Para tal fin la música grabada en el fonógrafo, los discos respectivos y todo el material folklórico complementario recogido por Schindler, también debían ser enviados a la Casa de las Españas como parte de la colección de folklore hispano subvencionada— por Columbia.

La quinta y última tarea ya la había empezado a hacer Schindler en su primer viaje a España en 1917, y la prosiguió con las ayudas económicas de Huntington, puesto que se trataba de recopilar fuentes secundarias sobre folklore español para la citada colección de folklore hispano. Además, se le aconsejaba registrar usos y costumbres populares españolas y fotografiar dichos trabajos. Una diferencia importante en el uso de materiales recopilados por los miembros del CEH y los que recogía Schindler era que a este último se le permitía duplicar estos materiales para su uso personal y en cambio los investigadores españoles perdían su autoría. Este último punto, tan injusto, debió de ser una condición expresa entre la Universidad de Columbia y Kurt Schindler, que Federico de Onís consiguió de su institución y que favorecía enormemente al investigador alemán.

Las monografías previstas para este segundo bloque de estudio, poesía y música populares, se dividían también en esos dos mismos objetos de estudio. Dentro de las publicaciones de poesía popular, Onís describía los trabajos de su estudiante de doctorado Arthur Leon Campa (1905–1978) sobre poesía y teatro tradicional en New Mexico, así como los de otra candidata doctoral, Maude Hayes. Para la música popular, Onís sólo señalaba que las publicaciones debían hacerse siguiendo las mismas directrices que las señaladas para los materiales de poesía popular.

De esta colección, sólo podemos destacar tres publicaciones. La primera, la tesis doctoral de Campa, *Spanish Folk–poetry in New Mexico*, publicada en 1946 por la Universidad de New Mexico. En segundo lugar, las dos primeras ediciones de los cancioneros populares para estudiantes de español de la Universidad de Columbia, tituladas *Canciones españolas (Spanish Folk Songs). Selección 1* y *2,* editadas por Federico de Onís y Emilio de Torre, y publicadas por el Hispanic Institute, en 1931, y 1946, respectivamente. Y, por último, el famoso cancionero póstumo de Schindler ya citado, *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal*, publicado por el Hispanic Institute en 1941 y editado por Onís, que recogía parte de los materiales recopilados por Schindler en algunos de sus últimos trabajos de campo en la Península.

Entre los papeles que he encontrado en los archivadores de la Secretaría de la antigua Casa de las Españas, en el sótano del Hispanic Institute (Universidad de Columbia), están unas notas a máquina, "Copy made February 19th, 1935", hechas con los datos de los informes que periódicamente le mandaba Schindler a Onís durante su recogida de materiales para el Archivo de Folklore Español; estas notas le sirvieron al catedrático para redactar su introducción al cancionero póstumo de *Música y Poesía* (pp. xx–xxii), editado cinco años más tarde.

El título de esta obra, *Music and Poetry of Spain and Portugal*, responde exactamente a los planes de Onís expuestos en la segunda parte del "General Plan for the Study of Spanish Folklore", dedicada a los estudios sobre música y poesía popular, y resume la labor realizada por el equipo interdisciplinar que él había organizado desde 1929. Durante varios años Onís remitirá numerosos informes al Comité para conseguir la financiación de la publicación de esta obra.

En una larga carta de Onís al Comité, en el verano de 1936[100], el catedrático justifica las dos características más señaladas de esta recopilación:

– La antigüedad del amplio repertorio recopilado y su importancia correspondiente: "It contains nearly 1000 folk melodies and the words to them. Both the music and poetry are very old, and contain ballads dating back to the Middle ages, religious songs, medieval dances, etc. As a whole, I think this collection is the most important contribution that has been made to research in this field".

– La variedad de materiales recopilados, desde fotografías a los cuadernos de campo del propio Schindler: "The material contains as well several thousand photographs of peasant life in Spain and a number of notes life and customs, and bibliography".

Ante la muerte prematura de Schindler, Onís se compromete a supervisar toda la publicación (sugerida en España, ya que la carta está fechada dos semanas antes del comienzo de la Guerra Civil española) si el Comité asegura el coste de su publicación y les adjunta un presupuesto:

"The printing of this volume, including the correction of proofs, would be done in Spain, and would cost in the neighborhood of $2500. The copying and preparation of the manuscript for the press would cost about $500.

[100] Carta de Federico de Onís a Nelson G. McCrea, 01/07/1936.

I am prepared to supervise all this work, gratis, during the summer, if I have the assurance that the book will be published. I understand from what you told me that the Council on Research in the Humanities does not have funds enough to cover the entire cost. But if the Council is willing to grant the maximum of the funds at its disposal for that purpose, I will try to obtain the balance from other sources, or to bring down the scope of the publication to the funds available".

A pesar de que el Comité se interesa por revisar el proyecto[101], no es hasta el mes de octubre de ese año que Onís consigue 300 dólares como una primera ayuda para la edición de la recopilación[102].

En un informe posterior de 1937 a la Comisión de la Universidad de Columbia encargada de supervisar el proyecto nº 39, se comprueba que Onís seguía luchando por conseguir todo el importe de la publicación del apartado III de dicho proyecto; aquí él expone de nuevo la importancia del material recopilado, el problema de la muerte de Schindler antes de que los materiales estuvieran preparados y la necesidad de buscar financiación para terminar la publicación:

"The field work in Spain was undertaken by the well–known musician and student, Dr. Kurt Schindler. His phonograph records of Spanish folk song collected upon this field trip are the most important yet made. Transcriptions have been made and the material edited by Professor de Onís during the past year and the manuscript is in the hands of the American Council of Learned Societies which is interested in financing its publication. Dr. Schindler died before any further materials had been prepared"[103].

En esa misma fecha Onís le confirma al Director de la Comisión, Nelson McCrea, que el manuscrito de la colección de canciones recopiladas por Schindler está preparado y esperando el visto bueno de la Comisión: "The manuscript of Kurt Schindler's Collection of Spanish and Portuguese Folk Music is in the hands of the American Council of Learned Societies. The manuscript has been edited and is ready to be printed as soon as I receive a favorable answer from said Council"[104]. Se quedaron en buenas palabras y la búsqueda de fondos siguió su cauce. Al año siguiente hay constancia de otra ayuda económica urgente de 300 dólares para completar el total de 2100 dólares que cuesta la edición (antes de que expire la beca de la Fundación Rockefeller):

"The Council for Research in the Humanities, by a postal vote, has authorised an allotment of $300 to complete the sum ($2.100) required for the publication of the late Kurt Schindler's extensive collection of Spanish and Portuguese folklore and music. Project No, 39.

Since the Rockefeller Foundation grant expires on June 30, 1938, it is important that this amount be drawn before that date"[105].

El compromiso de Onís con las numerosas subvenciones de la Universidad de Columbia y con el plan de colaboración del CEH, ya desaparecido desde 1939, obligó al catedrático a no cejar hasta ver editado los materiales que Schindler le había entregado a la Casa de las Españas como parte del archivo de folklore español. Sin haber leído todas las cartas y los informes entre Onís y los catedráticos implicados en el proyecto nº 39 donde se insertaba este cancionero de Schindler, me sorprendía que Onís hubiera hecho una publicación póstuma de las recopilaciones de música popular realizadas por Schindler antes de su fallecimiento y que editara unas melodías sin que el músico las hubiera aprobado para su edición final, con las consecuencias que esto acarrea para los etnomusicólogos y los criterios de transcripción. Sabiendo cómo Schindler siempre revisaba detalladamente sus ediciones musicales para Schirmer o Ditson, y teniendo conocimiento Onís de que Schindler había recopilado, revisado y entregado en 1932 un cancionero castellano a la Diputación de Soria para su publicación (Olarte 2014: 308), hubiera sido necesaria una labor previa de revisión y transcripción de todas las melodías recopiladas para la edición de este cancionero cotejando las transcripciones que el propio Schindler había seleccionado y aprobado para el cancionero de Soria. De la misma forma, el título de Onís "Música y poesía popular" para esa recopilación, está más acorde con los trasvases culturales financiados por la Universidad de Columbia en España que con la filosofía de recopilación de los músicos del momento, como es el caso del cancionero castellano, donde Schindler toma como modelo las ediciones de sus coetáneos Olmeda o Donostia a quien cita continuamente en sus notas y cuadernos de campo.

Uno de los primeros frutos de este proyecto de Archivo de Folklore español fueron los 175 discos que grabó Schindler en sus trabajos de campo y de los que se dio cuenta en la *Memoria de la Junta de Ampliación de Estudios* de los cursos 1933–1935:

"Don Federico de Onís, de la Universidad de Columbia, Nueva York, ha facilitado al Archivo de la Palabra un aparato para la inscripción directa de discos gramofónicos, marca Fair Child (sic), y ha depositado en el mismo Archivo una extensa colección de canciones populares españolas recogidas con el indicado aparato

[101] Cf. carta de Federico de Onís a Nelson G. McCrea, 11/07/1936, carta de Federico de Onís a Ruth F. Benedict, 30/09/1936 y carta de Ruth F. Benedict a Nelson G. McCrea, 02/10/1936.

[102] Carta de Philip M. Hayden a Ruth F. Benedict, 10/10/1936.

[103] Carta de Ruth F. Benedict a Nelson McCrea, 15/10/1937.

[104] Carta de Federico de Onís a Nelson McCrea, 15/10/1937.

[105] Carta de Ruth F. Benedict a Federico de Onís, 26/05/1938.

por el profesor Kurt Schindler en varias provincias de Castilla y Extremadura. La dirección de los trabajos lingüísticos y folklóricos del Archivo la han tenido a su cargo los señores Navarro Tomás y Martínez Torner. En la catalogación y clasificación de los materiales recogidos han intervenido los señores Rodríguez Castellano y Vallelado. Para la instalación y manejo de los aparatos anejos al Archivo, el Centro ha contado con la valiosa y desinteresada colaboración de don Gonzalo Menéndez Pidal.

Los discos catalogados hasta octubre de 1934, suman 1.142 y provienen de los siguientes conceptos: Adquiridos en el mercado, 938; recogidos por el doctor Schindler, 175; editados por el Archivo de la Palabra, 29.

Se han adquirido igualmente en el mercado siete películas de costumbres de las provincias de Salamanca, Soria, Santander, Ávila, Zamora y Asturias. El Archivo, por su parte, ha registrado una película de costumbres manchegas, titulada "La recogida del azafrán".

El señor Martínez Torner prepara un estudio, verificado con los materiales del Archivo, sobre "La estética musical del cante jondo".

Logros y aportaciones a la Etnomusicología española fruto de las actividades del proyecto Archivo de Folklore Español de la Universidad de Columbia

a) La edición de cuatro colecciones de *Canciones españolas (Spanish Folk Songs)* (1931, 1946 y 1954).

Un logro importante de Onís gracias a las subvenciones económicas de la Universidad de Columbia fue el acopio de todos los materiales que se recopilaron para el proyecto del Archivo de Folklore español. De esas melodías recopiladas, sólo utilizó cuarenta y tres ejemplos para los cuatro cancioneros populares que editó (junto con Emilio de Torre) para los estudiantes de español de la Universidad de Columbia; utilizó nueve canciones para el volumen 1, *Canciones españolas (Spanish Folk Songs). Selección 1* (1931), doce canciones para la selección 2 (1946), otros doce para la selección 3 y diez para la última selección, nº 4 (1954). Para la edición del cancionero póstumo de Schindler, *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal*, que salió a la luz en 1941, utilizó casi mil melodías, que formaban parte del fondo documental de los "Archivos de Folklore Hispánico".

Gracias a la introducción de la primera selección de canciones, se conoce el contexto de esas cuatro publicaciones: ofrecer los repertorios que el Coro del Instituto de las Españas estrena cada año (como se ha visto en el apartado anterior de este Proyecto Investigador); en la velada de Navidad de 1926 dio su primer concierto en el "McMillan Academic Theatre" de la Universidad de Columbia, el segundo en las Navidades del año siguiente, el tercero en la Fiesta de la lengua Española el 23 de abril, y otro durante el curso de verano. A cada canción le precede un breve estudio de su origen, tipología, rasgos estilísticos y análisis textual. También indica la procedencia de la transcripción ("Armonizada por Felipe Pedrell", Cancionero de Barbieri, Cancionero de Torner, etc.). Es, en definitiva, un material que responde a las características de proyecto de Archivo de Folklore español, y no a simples selecciones de canciones populares españoles para que los estudiantes norteamericanos de español mejoraran ese idioma e interpretaran las melodías en las veladas musicales del Instituto de las Españas.

La selección primera de *Canciones españolas (Spanish Folk Songs)*, lleva la dedicatoria de la pluma del salmantino Onís, que le rinde homenaje al primer recopilador de folklore de su tierra: "A la memoria de Dámaso Ledesma, recolector de las canciones salmantinas. Músico, sacerdote y caballero". La selección 1 comprende las siguientes canciones: "Romance gallego", "Tres moricas", "Baile a lo alto", "Canto de pastores", "El tío Babú", "La Virgen lava pañales", "Brincan y bailan los peces en el río", "la Virgen está lavando". En la introducción, Onís se posiciona frente al lector con su convencimiento ante la música popular española : "El Instituto de las Españas trabaja desde hace varios años por dar a conocer en los Estados Unidos la genuina básica popular española. Toman parte en estos conciertos distinguidos artistas españoles, hispanoamericanos y norteamericanos; pero los cantos antiguos y populares –que constituyen la parte más nueva e interesante de la música que se da a conocer– son cantados por los estudiantes de español de la Universidad. Como éstos varían cada año, no es posible formar un coro permanente. Sin embargo, estos coros improvisados logran dar, después de no muchos ensayos, una interpretación muy exacta y muy bella de las sencillas canciones populares. Esto demuestra que, lo mismo que los estudiantes de Columbia, los de otras universidades, colegios y escuelas, podrían aprender y cantar la música popular española. De hecho algunos de los estudiantes que formaron parte del Coro del Instituto han utilizado los cantos que aquí aprendieron, en fiestas musicales organizadas por ellos en las instituciones donde ahora están consagrados a la enseñanza del español y de su literatura y civilización". Como ya se ha podido comprobar por las descripciones de los conciertos de las veladas musicales del Instituto de las Españas (cf. Olarte 2017), todas las canciones seleccionadas para los cuatro cancioneros fueron interpretadas por el Coro del Instituto.

En la misma introducción del primer Cancionero, Onís hace una certera descripción del papel de la música popular española desde el Siglo de Oro hasta el momento actual, que es la prueba palpable del espíritu que mueve a su proyecto del Archivo de Folklore español:

"La mayor dificultad para conocer la música popular española estriba en su misma riqueza y variedad incomparables. Aunque el caudal de dicha básica, conservado en manuscritos e impresos antiguos y en la tradición oral de las diversas regiones españolas, sólo en parte ha sido

recogido y publicado por los folcloristas e historiadores, los cancioneros en que dicha básica nos es accesible contienen millares de canciones. De entre ellas hemos escogido las más bellas y características y las más a propósito para ser cantadas en coro, con objeto de formar las selecciones de los varios conciertos que hasta ahora ha dado el Instituto. Estas mismas selecciones son las que nos proponemos publicar ahora en una serie de cuadernos, reproduciendo en cada uno de ellos las canciones correspondientes a cada uno de sus conciertos. Cada cuaderno tiene, por lo tanto, su unidad, ya que las canciones han sido escogidas y ordenadas de modo que den idea de las variedades de la música antigua y popular y que formen un todo orgánico para cada representación. Esperamos que estos conciertos, publicados en esta forma práctica, después de haber sido sometidos a la experiencia de su aprendizaje y ejecución, sean de utilidad a los maestros y estudiantes de español y a todos los amantes de la música popular".

En la introducción a la *Selección 2* (1946), al hablar de la procedencia de las canciones, el catedrático de Columbia hace referencia a los materiales que se fueron recopilando desde la Casa de las Españas y que dieron lugar a la publicación del cancionero póstumo de Schindler:

"El Instituto no se ha limitado a esta labor de divulgación pedagógica, sino que ha emprendido trabajos de investigación para aumentar el conocimiento del folklore musical español e hispanoamericano mediante la recolección de materiales nuevos. El resultado principal de esta labor ha sido la publicación, en 1941, de la obra de Kurt Schindler, *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal (Música y poesía popular de España y Portugal)*, que contiene 985 canciones transcritas fielmente de los discos fonográficos en que fueron recogidas directa–mente de los campesinos españoles y portugueses".

Aquí Onís confirma que las transcripciones se han hecho *a posteriori* y no son las originales de Schindler, como él mismo había dicho en la introducción de la edición de 1941. Todas las transcripciones de este libro fueron hechas por Emilio de Torre.

La selección 2 comprende las siguientes canciones: "Arriba con él", "Levántate, morenita", "Canción de cava", "No le daba el sol", "Pino verde", "Carretero es mi amante", "¡Qué mandilín!", "Carabí urí", "La Tarara", "El gori, gori", "Anda resalada" y "A mí me gusta lo blanco".

La selección 3 y 4 se editaron conjuntamente en un solo volumen, sin introducción. La 3 comprende las siguientes canciones: "Romance de Don Boiso", "El trébole", "En San Vicente", "Los ojos de mi morena", "La bordadora", "Yo no quiero más premio", "Déjame subir al carro", "Arriba las berzas", El señor cura no baila", ·En el café de Chinitas", "La Valenciana" y "Ay con sal, con sal". La selección 4 ofrece: "Arroyo claro y Rondín rondando", "Los reyes de la baraja", "Camina la Virgen pura", "Rogativa", "El pititín", "Tunturuntún", "Ayer me dijo tu madre", "Bailache", "Haynas mozas", "Bailes del pandero".

Como el mismo catedrático señala, también publicó el Instituto todas las canciones recogidas y armonizadas por Federico García Lorca, invitado en las veladas del Instituto de las Españas, algunas de las cuales se repiten en esta selección. Y termina ofreciendo la siguiente selección del fondo del Archivo de Folklore Español: "En los Archivos de Cultura Hispánica hay además gran número de discos fonográficos inéditos, que verán la luz en publicaciones futuras".

b) Materiales para la edición de *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal* (1941).

El cancionero póstumo de Kurt Schindler, *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal* editado en 1941 por el Hispanic Institute in the United States, fue reimpreso en 1979 en Alemania en Hildesheim por Georg Olms, reproduciendo en facsímil la edición del Hispanic Institute de 1941. En 1991 el desaparecido Centro de Cultura Tradicional de la Diputación de Salamanca reeditó el facsímil de 1941 junto con los estudios introductorios de Israel Katz y Miguel Manzano sobre el autor y los contenidos de este cancionero, más una catalogación de los temas romancísticos de la pluma de Samuel G. Armistead. Por esa razón no me voy a referir, en este apartado, a lo ya hecho, sino a las omisiones de la reedición de 1991.

En ese cancionero de 1941 se publicaron una selección de melodías de cantos y danzas fruto de los numerosos trabajos de campo para el proyecto del Archivo de Folklore español que Schindler realizó en España entre 1920 y 1934, justo antes de su muerte en 1935. Las copias de los discos originales que Schindler mandó a Onís en 1933, y que estaban en la Casa Hispánica de la Universidad de Columbia, ya no se encuentran allí; estos discos originales junto con la máquina fonográfica Fairchild iban a constituir parte de la sección de audios del fondo del Archivo de Folklore Español de la Universidad de Columbia. Hasta el momento, las únicas instituciones que tienen copia de estos discos son la Residencia de Estudiantes, en Madrid, y la Fonoteca del Centro Etnográfico Joaquín Díaz, en Urueña, Valladolid. Gracias a dos programas radiofónicos de Gonzalo Pérez Trascasa en *Músicas de Tradición Oral*, los días 23 y 30 de abril de 2013, se han podido escuchar en Radio Nacional de España, desde la Fundación Joaquín Díaz en Urueña (Valladolid), algunos de los muchos documentos inéditos grabados en 1932 en nuestro país por Kurt Schindler (Pérez Trascasa, 2013).

En el 2003 encontré en el sótano del Hispanic Institute (antigua Casa de las Españas de la Universidad de Columbia), en los archivadores de la Secretaría, las fotocopias de unas notas mecanografiadas. Al trabajarlas y compararlas con los contenidos de las melodías que se presentaron en su cancionero póstumo, se constata que esas notas anónimas son, realmente, las anotaciones personales de Schindler en sus recogidas de campo; estas notas aportan

el nombre de los informantes y los comentarios que hace el propio Schindler sobre los textos o los informantes que le han cantado ese repertorio. Aunque la relación de informantes y de notas personales que dejó Schindler en esas notas ya han sido publicadas (Olarte, 2010), todavía falta contextualizar las recogidas de campo y las Misiones que se llevaron a cabo desde la Sección de Folklore del Instituto Español de Musicología desde el año 1944 hasta los años 60, para analizar quiénes eran los informantes, si acudían a los mismos que habían seleccionado los investigadores del proyecto de Onís, cómo habían acudido a ellos y si eran los denominados "informantes estrella". Esto contribuiría a poder analizar las variantes textuales que se dieron, a causa de la censura, en las grabaciones de campo en los primeros años de la postguerra, pudiéndolo comparar con las recogidas de campo antes de la guerra civil, principalmente con los materiales recopilados por esos investigadores del Archivo de Folklore Español de la Universidad de Columbia.

Estas notas hay que compararlas, detalladamente, con los datos que está ofreciendo actualmente la página del Fondo de Música Tradicional de la Institución Milá y Fontanals (http://musicatradicional.eu/es/home), que ofrece la digitalización de canciones y danzas obtenidas gracias a las sesenta y cinco Misiones folklóricas y los sesenta y dos cuadernos presentados a Concursos organizados por la Sección de Folklore del antiguo Instituto Español de Musicología. Este estudio nos permitiría conocer la trayectoria de los informantes y cómo evolucionaron en su papel de portadores de la tradición oral musical.

En estas notas manuscritas de Schindler se ofrecen muchos datos sobre las referencias personales que él hace sobre el repertorio que está recopilando, sobre sus correlaciones con melodías ya recogidas en otros cancioneros y que él conocía con detalle, y sobre los informantes a los que él graba. Aquí se pone de manifiesto su gran conocimiento del repertorio popular español de canciones y danzas, no sólo por sus recolecciones de campo, sino por el estudio previo de los cancioneros españoles que había comprado desde sus primeros viajes a España, a petición de Huntington, para la biblioteca de la Hispanic Society of America, como ya se ha visto en las páginas anteriores del presente trabajo.

Los principales datos sobre los que Schindler anota información (si considera que puede ser relevante) son:

1) Información personal de los informantes, tanto su edad como parentesco entre ellos, trabajo profesional, su *status* social o, si son personalidades, los cita por sus nombres personales: Federico de Onís, el folklorista Manuel García Matos, el catedrático Ángel del Río, el investigador Firmino Martins o la investigadora Matilde de la Torre, etc. [éstos cinco colaboraron además como recopiladores con Schindler en sus trabajos de campo].

2) Datos sobre la referencia de los repertorios dentro del ciclo vital: canciones de cuna, infantiles, de boda o religiosas; referencias a cómo se han transmitido esas melodías, de quién lo han aprendido; el origen y la ubicación actual de esa canción, así como su temporalidad o detalles que le llaman la atención.

3) Especificaciones de cómo se ha cantado ("a la cuarta inferior", "se acompañan de los gritos siguientes", "bailan y accionan como va indicando la letra", "melodía indistinta por ser cantada en diapasón demasiado agudo", "se canta al vestir la muñeca", etc.) y de cómo debe ser ejecutada.

4) Referencias a los cancioneros y publicaciones donde él sabe que se encuentran esas melodías (*Cancionero de mi tierra* (1917) de Casilda Antón de Olmet; *Lo que cantan los niños* (1918) de Fernando Llorca; el *Folklore de Castilla o cancionero popular de Burgos* (1902) de Federico Olmeda, etc), así como a sus estudios musicológicos si es el caso (como en la nº 263, "Es la Cantiga X del Rey D. Alfonso el Sabio=).

5) referencias a cómo aparece la versión de esas melodías en los discos de aluminio ("La parte A (frontera del disco) debe reproducirse con acción lenta (ca. 65 revoluciones). La segunda es normal"; o "En el disco se anuncia por equivocación que es cantar de primavera").

Conclusiones

Como se puede observar, este Proyecto de Estudio de Folklore Español es un proyecto en curso, un *ongoing project*, que podría aclarar algunas de las "leyendas urbanas" que se han ido entretejiendo en torno a la labor de recopilación de los llamados "folkloristas norteamericanos" y de su interés por los cancioneros. Para ello, propongo una interpretación de todos los materiales en torno a estas recopilaciones, no sólo las partituras sino todas las fuentes secundarias como correspondencia, fotografías, cuadernos de campo, etc., porque lo que les interesaba claramente a estos investigadores de la recopilación de este tipo de repertorios era, no sólo editar cancioneros, sino obtener dinero de las ediciones de música española (como las que Schindler coordina en Ditson) a la vez que de la composición de música incidental, o de la metodología de aprender español con canciones populares.

Así mismo, no es verdad que sólo haya interés por el folklore de Castilla, como a veces se afirma, sino que las ediciones mayoritarias de repertorio español que se vende, se oye y se interpreta son de Cataluña y del País Vasco, como corresponde al interés de los dirigentes de acercarse a esas regiones españolas industrializadas; estas palabras de Onís al Presidente de la Universidad de Columbia en 1917 lo indican expresamente: "There are in Spain other even more powerful elements which have gravitated firmly to the side of the Allies, (…) the capitalists

of the industrial zones, as in Catalonia and the Basque provinces"[106].

Con el análisis e interpretación de estos materiales, podemos contextualizar todo un interés por la música popular española que venía de EE.UU., un país con gran poder económico en su momento, al que intelectuales como Onís vieron con buenos ojos para potenciar la recepción y promoción de la cultura española en su momento.

Archivos consultados

Fondo Federico de Onís, Central Files, 1890–1984. Columbia University, Office of the President, FDOnis1 y FDOnis2.

Kurt Schindler's Papers, The New York Public Library, JPB93–1.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Espinosa Fernández, Noemí. *La fotografía en los fondos de la Hispanic Society Of America: Ruth Matilda Anderson*. Tesis doctoral, Universidad de Castilla–La Mancha, 2010. <https://www.academia.edu/12231531/La_Fotografía_en_los_Fondos_Fotográficos_de_la_Hispanic_Society_of_America_Ruth_Matilda_Anderson> [Consulta: 29/08/2018].

Montoya Rubio, Juan Carlos; Olarte Martínez, Matilde. "Un país en la mochila: la organización del material fotográfico de Kurt Schindler". En M. Olarte Martínez (ed.), *Fuentes documentales interdisciplinares para el estudio del Patrimonio y la Oralidad en España*. Baiona, Dos Acordes, 2012, pp. 495–553.

Olarte Martínez, Matilde. "Las anotaciones de campo de Kurt Schindler durante sus grabaciones en España". *Etnofolk,* 16–17 (2010), pp. 35–74.

— "La mujer española de los años 20 como informante en los trabajos de campo pioneros españoles del ciclo vital". *Trans: Estudios sobre las Mujeres, Género, Feminismo, y Música,* 15 (2011), <http://www.sibetrans.com/trans/a355/la–mujer–espanola–de–los–anos–20–como–informante–en–los–trabajos–de–campo–pioneros–espanoles–sobre–el–ciclo–vital#top>.

— "La correspondencia inédita de Kurt Schindler como una fuente directa para contextualizar la vida musical del primer tercio del siglo XX". En M. Olarte Martínez (ed.), *Fuentes documentales interdisciplinares para el estudio del Patrimonio y la Oralidad en España*. Baiona, Dos Acordes, 2012, pp. 553–652.

— (ed.) *Fuentes documentales interdisciplinares para el estudio del Patrimonio y la Oralidad en España*. Baiona, Dos Acordes, 2012.

— Kurt Schindler's Project: Culture Heritage and Technologies: reconstructing an epistolary as a main source for researching in Musicology", *TU–Sofia/ Съвременнни технологии в културно–историческото наследство* 1 (2013), pp. 3–19.

— "Contextualización del proyecto *Plans for the Study of Spanish Folklore* de Kurt Schindler", en M. Olarte Martínez y P. Capdepón Verdú, eds., *La música acallada.* Liber Amicorum *José María García Laborda.* Salamanca, Amarú Ediciones, Col. Musicología Hoy, vol. 1, 2014, pp. 291–310.

— "Federico de Onís y Kurt Schindler, protagonistas de los transvases culturales entre Norteamérica y España en los felices años 20", en P. Mollov, ed., *La traducción: puente entre lenguas y culturas. Estudios en honor de la profesora Ludmila Ilieva*. Sofia (Bulgaria), Sofia University "St.Kliment Ohrisdki", 2015, pp. 382–393.

— "Luisa Espinel, Rebeca Switzer y Miirrha Alhambra: *alma mater* de las veladas musicales de la Casa Hispánica en la Universidad de Columbia". En A. Sagarra Gamazo (ed.), *Liberales, cultivadas y activas. Redes culturales, lazos de amistad*, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, Colección Música Viva, vol. 6, 2017, pp. 37–56.

Pérez Trascasa, Gonzalo. "Músicas de tradición oral. Grabaciones documentales españolas de Kurt Schindler. I y II". Programa de radio del 23 de abril de 2013 disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/audios/musicas–de–tradicion–oral/musicas–tradicion–oral–grabacions–documentales–espanolas–kurt–schindler–23–04–13/1783467 y http://www.rtve.es/alacarta/audios/musicas–de–tradicion–oral/musicas–tradicion–oral–grabaciones–documentales–espanolas–kurt–schindler–ii–30–04–13/1797008/> [Consulta: 29/08/ 2018].

Ruiz Manjón, Octavio. "Federico de Onís: figura clave en la historia de las relaciones culturales entre España y los Estados Unidos", *Memoria y Civilización*, 15 (2012), pp. 397–413.

Sagarra Gamazo, Adelaida. "En español por New York, 5th Avenue". En A. Sagarra Gamazo (ed.), *Liberales, cultivadas y activas. Redes culturales, lazos de amistad*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, Colección Música Viva, vol. 6, 2017, pp. 171–220.

[106] "American propaganda in Spain", informe manuscrito de Federico de Onís a Nicholas Murray Butler, 10/12/1917.

España diversa

Óscar Fernández Álvarez, “Imágenes de ruralidad y vida en el campo: Hacia la sostenibilidad social del medio rural en Castilla y León”

Antonio Leonardo Platón, “Últimos juglares. Luisito de Pozáldez”

María Jesús Ruiz, “Lo contrario al olvido: rituales transformados en el folklore infantil”

Maria-Àngels Roque Alonso, “Moros y cristianos. Rituales de identidad”

Carmen Morán Rodríguez, “En el bosque hay palabras / que no dejan de oírse / para quien sabe oír” (sobre bosques y lobos, con Luis Díaz Viana”

Luisa Abad González, “Resquicios de dignidad: resistencias, voces y luchas cotidianas de campesinos e indígenas aislados voluntariamente –de acá y de allá”

Imágenes de ruralidad y vida en el campo: hacia la sostenibilidad social del medio rural en Castilla y León

Óscar Fernández Álvarez[107]

1. Introducción

La idea de sostenibilidad aparece como la idea central unificadora más necesaria en este momento de la historia, cuando con este concepto se pretende movilizar la responsabilidad colectiva para hacer frente al conjunto de graves problemas y desafíos a los que se enfrenta la humanidad, apostando por la cooperación y la defensa del interés general. Para avanzar en esta idea es necesario abordarla y entenderla como un profundo replanteamiento de las relaciones de los grupos humanos entre sí y con el medio ambiente. Esta revisión de la idea de sostenibilidad, o del desarrollo Sostenible como señala Maria Novo (2006) no tiene nada que ver con el vetusto desarrollismo y significa "situarse en otra óptica; contemplar las relaciones de la humanidad con la naturaleza desde enfoques distintos". Se trata de un concepto que parte de la suposición de que puede haber desarrollo, mejora cualitativa o despliegue de potencialidades, sin crecimiento, es decir, sin incremento cuantitativo de la escala física, sin incorporación de mayor cantidad de energía ni de materiales. En otras palabras: el crecimiento no puede continuar indefinidamente en un mundo finito, pero sí es posible el desarrollo.

Si esta idea de sostenibilidad la trasladamos al ámbito rural, nos encontramos con la paradoja de los diferentes usos que se le viene dando a este territorio para su "revitalización", "reincorporación en el circuito económico", etc. en el momento en que la funcionalidad tradicional, vinculada principalmente a las actividades agropecuarias han perdido valor o incluso están desapareciendo. En este sentido, tenemos que tener en cuenta que las zonas rurales, y en general el paisaje rural, pueden ser considerados, cada vez más, como lugares de consumo, más que como lugares de producción. Y esto se refleja en el interés que las diferentes localidades rurales hacen por situarse en el mapa de las "atracciones turísticas", en un esfuerzo por promocionarse y comercializar su singularidad local. De este modo, el uso del patrimonio local como un mecanismo para reactivar económicamente lugares rurales abre una serie de cuestiones, como por ejemplo la de la autenticidad, la idealización, o la controversia ante las tendencias promocionales, etc., que han sido ampliamente tratadas por el profesor Luis Díaz Viana.

Así pues, en este trabajo analizamos la sostenibilidad del ámbito rural, bajo el prisma de los usos actuales que se le vienen otorgando, encaminados a su puesta en valor económico, más allá de las actividades agrícolas propias del territorio. A partir del trabajo de campo que venimos realizando desde hace años en diferentes proyectos de investigación ("El retorno a la tierra. Problemas, estrategias y dinámicas de la neo–ruralidad, referencia FFI 2009–12186; "Cambios sociales y mundos de vida rurales: hacia la sostenibilidad social y la cohesión territorial", Ref. CSO2015–68696–P, financiados por MINECO) hacemos una reflexión en la que intentamos articular, conjugar y relacionar los aspectos señalados: sostenibilidad e imagen rural.

2. Imaginar el paisaje rural desde la sostenibilidad

El turismo se ha convertido en medio para el desarrollo rural llevado a cabo a nivel local, ya sea por parte de particulares o de asociaciones donde se parece enfatizar,

[107] Óscar Fernández: Doctor en Antropología Social por la Universidad de Barcelona (1995), es Catedrático de Universidad de Antropología social en la Universidad de León. Es Vicepresidente de la Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny". Ha dirigido y participa en diversos proyectos de investigación financiados de tema antropológico en el ámbito nacional e internacional. Ha sido profesor invitado en Departamentos de Antropología Social de diversas universidades Europeas y Latinoamericanas. Participa como experto y evaluador en numerosas revistas, agencias de investigación y otros organismos nacionales y extranjeros. Es autor de varias monografías, de diversas colaboraciones en libros y de numerosos artículos publicados en diversas revistas científicas.

por encima de otros criterios, la importancia de atraer visitantes. Esta aparente mercantilización del campo parece ser motivada por una serie de problemas, en los que la necesidad de generar recursos económicos es el principal, pero donde los factores sociales y culturales también tienen que estar presentes y desempeñar su papel. A su vez, estas iniciativas llegan a afectar a las percepciones del lugar tanto por parte de los visitantes como de los residentes.

La alusión de Paul Cloke de 1992 a la transformación que estaba teniendo lugar desde la producción de paisajes a los paisajes de consumo como lugares rurales sometidos cada vez más a la mirada de los turistas, cuando señalaba que nos estábamos deslizando hacia un "pago por entrar" ('*pay as you enter*') no deja de afianzar su razón. Aunque en aquel momento la afirmación podría parecer exagerada, los cambios que se han venido sucediendo en el paisaje rural desde entonces, le están dando la razón. Bien es cierto que la visión un tanto pesimista de Cloke aún no se ha materializado del todo, pero sí parece que estamos en un momento en el que lo rural tiene que hacer un esfuerzo por replantearse a sí mismo, con el fin de hacer frente a los grandes procesos y retos que tiene por delante y poder afrontar la restructuración a la que está siendo sometido, a veces, desde instituciones muy lejanas.

Para el caso de Castilla y León, con la disminución de la importancia de la agricultura tanto en términos de su producción económica como en los niveles de empleo, como en la pérdida de su funcionalidad tradicional, surge una necesidad de concebir lo rural de otras maneras muy diversas. Así, por ejemplo, el aumento de tiempo libre de los urbanitas ha significado un incremento del turismo rural. Muchos programas de desarrollo rural formulados para dar salida a la crisis del campo se basan en apoyar el turismo rural en una variedad de formas que con frecuencia han apoyado el alojamiento turístico y se han olvidado de mejorar las infraestructuras y comunicaciones que posibiliten el acceso masivo a las tecnologías de la información y la comunicación, como recurso básico de desarrollo de ese sector, por no mencionar otros aspectos básicos, como puede ser cualquier servicio que facilite que el campo no pierda su funcionalidad tradicional. Y en este incluyo no sólo la vida agrícola y ganadera, sino todo lo que hace referencia a la vida social y cultural, entre lo que se encuentra el abandono o la escasa atención que se presta a la escuela rural. Todo ello, por otra parte, ha contribuido a mantener si no a reforzar la imagen idílica del campo, como lugar de retiro, descanso y desconexión para los neorurales de fin de semana. A no ser que la filosofía subyacente del abandono institucional del campo en esta fase de la promoción del medio rural, ya bastante entrado el siglo XXI, sea ésta.

La idea de lo rural como un lugar para visitar no es nada nuevo. Hay una larga historia de turismo rural impulsado por la búsqueda de escapes idílicos, amor a la naturaleza, actividades al aire libre, motivaciones recreativas, etc., que ya hemos abordado en anteriores trabajos (Fernández, 2013; 2015). Lo cierto es que la oferta para los visitantes a la Comunidad Autónoma es amplia. Por ejemplo, en el ámbito del patrimonio natural de la biodiversdiad y el paisaje, se han decantado por mostrar la predilección a determinados lugares de gran valor, lugares y paisajes cuyo valor se refleja en su oficial designación ya sea como Parques Nacionales (Picos de Europa y Sierra de Guadarrama); Parques Regionales (Picos de Europa y Sierra de Gredos); Parques naturales (Lago de Sanabria, Cañón del rio Lobos, Hoces del Duratón, Arribes del Duero, Fuentes Carrionas y Fuente Cobre, Las Batuecas y la Sierra de Francia, Hoces del rio Riaza, Montes Obarenes–San Zadornil, Hoces de Alto Ebro y Rudron, Sierra de Guadarrama), y o Reservas naturales (Valle de Iruelas, Sabinar y Catalañazor, Riberas de Castronuño y Lagunas de Villafáfila). Sin embargo, en los últimos años, cada vez más lugares están tratando de promoverse a sí mismos, ya sea rescatando antiguas rutas de pastores, vías verdes o vías ferreas, para reclamar una parte de un mercado cada vez mayor de visitantes. Pero junto a los objetivos de desarrollo del turismo contenidos en la Carta Europea de Turismo Sostenible (CETS) existe un creciente énfasis en los aspectos de la cultura, donde el lugar distintivo refleja en una creciente industria del patrimonio que tiende hacia la identificación y promoción de los elementos de la singularidad local. Existen esfuerzos cada vez más amplios por promocionar lugares por poseer algún mérito histórico o cultural que los distingue de otros lugares y por lo tanto los hace dignos de visitar. Este intento de promover algún tipo de distintivo local es parte de una estrategia más amplia de promoción de lugar que se considera necesaria en una competencia por el mercado de visitantes. Esto, como dice Urry (1995) puede ser visto como la mercantilización del lugar por el que el lugar se convierte en un producto que puede ser empaquetado, presentado y vendido. De alguna forma, estas diferentes ideas de ver e imaginar el paisaje ya venían contenida en las clasificaciones que se hacían para definir la ruralidad. Podemos tomar, por ejemplo la de Woods (2005), donde en las definiciones descriptivas, socioculturales, territoriales o de localidad y como representación social, subyace la idea de por qué y cómo podría ser definido lo rural, y, en este sentido, qué es lo más relevante de los enfoques que usan conceptos que explotan turísticamente el paisaje como recurso económico, como puede ser el idilio rural (Bell, 2006) (lo rural como algo idílico), la construcción social, la representación social y el discurso social. Así, es interesante ver cómo el enfoque de lo rural como localidad es un enfoque que investiga "los procesos que pueden crear localidades rurales diferenciadas" (Woods, 2005: 10). Estructuras tales como la producción agrícola, la baja densidad de población y los patrones de consumo (Halfacree, 1993) son señalados como diferenciadores de lo rural o de localizaciones específicas. Sin embargo, estas

estructuras e indicadores pueden ser usados para identificar determinadas cuestiones en áreas urbanas, por lo que no son específicamente rurales. Pero lo que importa es la percepción de la gente, y para ser más precisos, la percepción de la población rural. Muchas personas afirman ser rural, vivir en un área rural o tener un estilo de vida rural.

El enfoque de la población rural como representación social, trata de hacer frente a estas percepciones, el uso de términos como: "imagen", "idilio rural", "construcción social" y "discurso rural". Halfacree (1993: 29) describía la definición de rural como representación social explicando que lo rural (y sus sinónimos) "son palabras y conceptos comprendidos y utilizados por la gente en la conversación cotidiana". Woods sigue esta línea de argumentos, añadiendo que por lo tanto es importante preguntar a la gente en qué imágenes, símbolos y signos la gente piensa cuando se piensa en lo rural (zonas, vida, paisaje, trabajo), con el fin de crear una definición más flexible de lo rural. Debido a que lo rural en la percepción de la gente es personal, cultural y delimitado históricamente, se pueden obtener muchas imágenes de lo rural. Y por supuesto, estas representaciones sociales están influenciados por la política y también por los medios de comunicación. La cuestión por tanto podría ser, en qué medida pueden ser influenciadas tales construcciones sobre lo rural, cuán fácil o difícil es modificarlas.

3. Nuevos y viejos sujetos rurales: la situación del campo actual

Para aportar más elementos para la reflexión señalaremos que en el Estado español, como en el resto de Europa, a partir de los datos y estadísticas disponibles (INE, 2009), podemos apreciar dos tendencias respecto al campo y sus habitantes. En primer lugar, cada vez hay menos explotaciones agrarias, y correlativamente, menos personas que trabajan en ellas. El flujo desde el campo a la ciudad sigue siendo elevado y el relevo generacional y nuevas incorporaciones no llegan a compensar las de quienes se jubilan o abandonan el campo. En el último censo agrario (INE, 2009) se puede comprobar un descenso de un 44,7% en las explotaciones agrarias en los últimos 10 años y también, que son las explotaciones más pequeñas las que desaparecen. Además, parece ser que la Política Agraria Comunitaria (PAC) desde su inicio, tuvo como objetivo velado reducir el número de personas dedicadas a la agricultura a la vez que intensificaba la producción agrícola.

Por otra parte, en el año 2010, según datos de la Comisión Europea (Eurostat 2015) solamente el 5,3% de quienes trabajan en la agricultura se encontraban por debajo de los 35 años de edad, mientras el 56,3% sobrepasaba los 55 años. Respecto a España (INE, 2015) sólo el 4,56% de las explotaciones están en manos de personas con menos de 35 años mientras que el 61% tienen más de 55. Esta situación tiene como consecuencia directa una estructura social y demográfica muy debilitada, en algunas zonas irrecuperable, y que dificulta la reactivación del medio rural si se le quiere dar futuro. Este podría venir por dos vías, una la de incorporación de los jóvenes en el medio rural, y otra la del reconocimiento del papel que vienen desarrollando las mujeres desde hace mucho tiempo, lo que supondría su incorporación en las estadísticas y la reversión de éstas. En el primer caso, Dopazo Gallego y Marco Giachino (2014) han señalado tres perfiles que tratan de mostrar la diversidad de quienes se establecen en el medio rural con los que ellos han trabajado. Por una parte, jóvenes de procedencia urbana que inician o quieren iniciar proyectos laborales y de vida en el medio rural y que compondrían los llamados neorrurales. Estos jóvenes han crecido en un ambiente muy distinto al rural, a menudo en grandes ciudades y que en un momento determinado deciden abandonarlas para irse al campo. En segundo lugar, los jóvenes de origen rural que inician proyectos nuevos proyectos en el campo. Se trata de personas que han crecido en pueblos o no han perdido su vinculación con ese entorno, y que, en un determinado momento inician un nuevo proyecto en el medio rural, ya sea en su lugar de origen al que han estado vinculados de alguna manera o en otro pueblo diferente. Y por último, los jóvenes que toman el relevo de la actividad agraria familiar en la que van introduciendo cambios. Estos cambios a menudo tienen que ver la actividad desarrollada, casi siempre reorientando la producción al sector ecológico y a la comercialización local o bien introduciendo innovaciones que le dan mayor autenticidad y originalidad al proyecto. A pesar de que, en nuestro trabajo de campo hemos podido observar cierta actividad en los tres grupos, lo cierto es que siguen siendo muy poco significativos estadísticamente. De todas formas, es necesario señalar que, teniendo en cuenta que la actividad y presencia de estos nuevos actores es un hecho, el tema de cómo se establecen las relaciones entre quienes llegan con un proyecto de vida transgresor y quienes viven allí, parece muy interesante. Profundizar en ello, es decir, en las nuevas relaciones que se van dando en el medio rural, las necesidades y servicios que demandan y generan, etc., bien podría enriquecer los procesos de cambio.

Sobre el segundo grupo de sujetos a considerar en el futuro del medio rural está el papel de las mujeres, que como ha señalado Fernández (2015), siempre han estado en el mundo rural, pero es como si no existieran, porque en las estadísticas al menos no aparecen. Sí ha habido cierto reconocimiento a partir de la Ley sobre titularidad compartida de las explotaciones agrarias de 2012. Esta Ley tenía el objetivo de profesionalizar la actividad agraria de las mujeres y visibilizar su trabajo en las explotaciones (Fernández, 2014). Aunque el espíritu de la norma afecta a las mujeres hay que señalar que esto no significa que sólo acoja a un determinado tipo de casos, sino que abarca todos aquellos en que una pareja decide convertir su explotación en una titularidad compartida. Aunque el

papel de las mujeres en el medio rural, merece una discusión aparte, sólo señalaremos, para poder avanzar en el cumplimiento de los objetivos marcados en este trabajo que es fundamental y urgente generar debate sobre el tema porque si no, los procesos de transformación estarán incompletos, pues no se puede avanzar en ningún sentido si se mantienen patrones de comportamiento patriarcales. Los movimientos sociales en muchos casos piensan que este tema está resuelto, que la presencia de mujeres lo resuelve. Sin embargo, es importante hilar más fino. No se ha profundizado, no se ha producido ese cuestionamiento profundo y hacia dentro pues la sensibilidad sobre esta cuestión necesita ser más trabajada en todos los ámbitos, igual que plateábamos para el tema de la sostenibilidad.

4. Centrando el debate: Emergencias de agricultura urbana, periurbana y comunitaria

Desde hace unos años, sobre todo a partir de la crisis económica y financiera de 2008, y principalmente desde iniciativas promovidas por movimientos sociales desde la soberanía alimentaria se está percibiendo el fenómeno de 'vuelta al campo': gente, mayoritariamente joven, que pone en marcha iniciativas socio–económicas relacionadas con el sector agrario o con actividades tradicional–mente ligadas al medio rural. Este fenómeno de migración inversa, de las ciudades al campo, se ve con interés en tanto que es obvio que puede ayudar a invertir las estadísticas de pueblos con escasa población y general–mente envejecida. Además, ayudan a encontrar nuevos modos de vida y a reactivar agriculturas locales cada vez más escasas, aportando la visión rural y campesina a un nuevo modelo de desarrollo. De alguna forma, este tipo de prácticas suponen iniciativas transformadoras, en el sentido de que rompen con el paradigma hegemónico de la intensificación del mercado, la industrialización del sector y la búsqueda de máxima productividad. De esta forma se establecen nuevas relaciones con las personas y con la naturaleza. De alguna forma, eso había supuesto la pérdida del tejido productivo, el abandono de las pequeñas fincas que mantenían vivos todos los pueblos y la sociedad rural.

Aunque en un principio, la idea se centraba en reflejar inicialmente los proyectos relacionados con el sector agrario en sentido estricto, conforme avanzaba nuestro acercamiento a los mismos, nos pareció pertinente ampliar el enfoque para incluir proyectos igualmente transformadores que tienen lugar en el medio rural, pero que no se basan específicamente en la actividad agraria, si bien tienen vinculación con lo rural. De alguna forma, son también imprescindibles para regenerar el tejido social y cultural, su capacidad dinamizadora, igualmente valiosa y que repercute y retroalimenta a los nuevos proyectos agrarios, una de cuyas características es la apertura y la capacidad de abordar diferentes vertientes. Este tipo de proyectos están relacionados con la formación, dinamización y, de una forma particular, con la creación artística. Paralelamente, el desarrollo de acontecimientos y movilizaciones sociales nos lleva a buscar los procesos inversos, es decir, otras experiencias transformadoras en el medio urbano, que tienen que ver con el abastecimiento alimentario en situaciones de crisis económca y social, como la del 2008, que motiva nuestra investigación, que buscan la sostenibilidad social y económica y parten de los movimientos sociales. Esto nos llevó, entre otras cosas, a la agricultura comunitaria urbana y periurbana.

Si entramos brevemente en su historia, Fernández Casadevante (2011, 2012) apunta que ha sido una práctica más que habitual en las ciudades y sus periferias, como forma de abastecimiento en épocas de crisis, que ha ido apareciendo y reapareciendo, ya sea por ejemplo desde la economía de guerra de la Primera y Segunda Guerra Mundial hasta el corralito en la crisis argentina de 2001. Sin embargo, ahora, como veremos, tiene un carácter más participativo y social que alimentario. Según este autor, los huertos comunitarios tienen unas potencialidades de transformación social que constituyen una fuente de explicación de su gran proliferación en la mayoría de de las ciudades de los países occidentales.

En nuestro trabajo de campo, hemos observado los huertos urbanos originados desde tres perspectivas, como iniciativas ciudadanas y vecinales, como reconversión de espacios abandonados en huertos y jardines, y como espacios para difundir la agricultura en espacio urbano. En todas ellas aparece la práctica social comunitaria que vertebra todas las perspectivas, más que los fines alimentarios. A su vez, también aparecen como espacio relacional y de convivencia donde, además de recuperar el contacto con la tierra en un deseo de salir del asfalto urbanita, hay un deseo de recuperar humanidad y espacios de naturaleza dentro del espacio urbano, convirtién–dose así en espacios relacionales y de convivencia. Por otra parte, la dinámica, organización y gestión de estos espacios permiten recuperar usos tradicionales que históricamente han tenido que ver más con el entorno rural, pero que ahora se ven trasladados al ámbito urbano, como es el bien común, precisamente en momentos de primacía de privación de recursos, recuperando así, el valor del asamblearismo y la autogestión.

Mención aparte merecen otro tipo de experiencias de agricultura urbana, que también tratan de recomponer los vínculos del hombre con la naturaleza, y más específicamente del espacio urbano con la naturaleza, pero con fines diferentes. Se trata de los huertos urbanos para personas mayores, que están generalizados en una gran cantidad de ciudades, los huertos urbanos como forma de educación ambiental, también bastante generalizados y a todos los niveles. También podemos incluir en este apartado otras pequeñas intervenciones como el Huerto de Cantarranas, en la Comunidad de Madrid, en el que cola-

bora la Universidad complutense con la fundación Mananatial y el Centro Ocupacional Plegart, para la inserción de personas con discapacidad mental, y utilizan el huerto como vía para salir de su situación de exclusión social. O las actividades que en la misma línea desarrolla la Fundación Juan XXIII Roncalli en colaboración con entidades financieras. Lo que tratan de hacer es empoderar a las personas en riesgo de exclusión social, y los efectos sociales de estas iniciativas son palpables, pues esta última institución a través de estos talleres ocupacionales en huertos urbanos ha comprobado, por ejemplo, una reducción de delincuencia, mayor inserción a través del ocio participativo, etc.

En definitiva, hemos evidenciado que los huertos comunitarios son una herramienta que puede satisfacer de manera simultánea múltiples necesidades, demandas y problemas. Algunos de sus principales aportes en el entorno urbano parten de la recuperación de espacios degradados o con una percepción social negativa. A partir de aquí se crean una serie de sinergias que suponen que el valor de partida de las experiencias tiene un efecto multiplicador inmediato: sobre la ecología, uso de bicicleta, pues son huertos de proximidad, incremento de vínculos con el vecindario, incremento del interés y la responsabilidad por el buen uso y mantenimiento de las zonas verdes del barrio, etc. Así mismo, se convierten en experiencias de participación ciudadana novedosa e inclusiva, ya que atraen perfiles sociales diversos y heterogéneos. Generan nuevos espacios de encuentro y convivencia, que promueven la identidad barrial y el sentido de pertenencia, siendo además una alternativa de ocio, pues los huertos urbanos, en algunas ocasiones, se convierten en alternativa intergeneracional de ocio, porque resulta atractiva a personas de todas las franjas de edad y procedencias.

Por otra parte, la agricultura urbana y periurbana, que, aunque no son lo mismo como apunta Zaar (2011), generalmente se han tratado como iguales en la literatura científica, son otras formas a tener en cuenta. Mougeot (2001) argumenta la diferencia entre ambas en el punto de la integración de la agricultura al sistema económico y ecológico urbano, en el establecimiento de ciertas dimensiones que van desde la ubicación, la producción, su destino, escala, etc., y de la relación que tiene la agricultura urbana con otros elementos, como es la agricultura rural, el desarrollo urbano sostenible, la cuestión del suelo urbano, etc. Hecha esta puntualización, se ha de hacer notar que la mayoría de los huertos urbanos de las ciudades occidentales no tienen como finalidad última la producción de alimentos, sino, como apunta Porro (2010), la producción social de nuevos tipos de territorios, relaciones y acciones colectivas. A partir de aquí, el estudio de este fenómeno permite abarcar múltiples perspectivas, de las que nos centraremos en tres: En primer lugar, la ciudad como el contexto en el que se encuentran los huertos urbanos. La proyección territorial de una ciudad además de estar sometida a lo que imponen los aparatos gubernamentales y grupos de poder político y económico, está construida, además, por los proyectos territoriales que surgen de los movimientos sociales y comunitarios organizados. Nos encontramos así, ante la producción comunitaria del espacio urbano (León, 2009) o del ejercicio del derecho a la ciudad (Harvey, 2003; Lefebvre, 1969). Este fenómeno refleja además las problemáticas del campo y el estado de situación del sistema agroalimentario. Otra perspectiva es la conside–ración de los huertos urbanos como espacios comunitarios donde se pone en valor, por encima de todo, aquello que es común, donde prima la forma comunitaria de satisfacer algunas de las necesidades básicas del colectivo y de los individuos que la integran (Max-Neef, 1994). Esto permite además identificar las potencialidades y limitaciones de los espacios colectivos para la transformación social. Por último, los huertos urbanos son escenarios de conflicto y de acción colectiva, son espacios políticos desde donde los actores colectivos y los movimientos sociales reivindican luchas, crean nuevas identidades y tejen nuevas alianzas para mantener o generar ciclos de acción colectiva (Tarrow, 1998). Así mismo, los huertos urbanos tienen la característica de estar enraizados al territorio y muy vinculados a la comunidad, prácticas que hacen emerger una nueva forma de movimiento (Zibechi, 2011). Pero tampoco se debe desdeñar el potencial de los huertos urbanos como productores de alimentos, y así, Drescher, Jacobi y Amend (2001) han centrado sus estudios en la capacidad de las ciudades para producir alimentos y en la agricultura urbana como respuesta a las crisis alimentarias. Desde una perspectiva similar, las experiencias aportadas por Peduto y Satdinova (2009) pretenden reducir la dependencia de combustibles fósiles al tiempo que han tratado de concienciar a la población sobre el coste del proceso de producción y distribución de alimentos. Otros autores ponen la atención en la sostenibilidad y los beneficios ambientales de la agricultura urbana en las ciudades (Morán, 2010), y otros, en la multifuncionalidad del suelo que aporta este tipo de agricultura, en tanto espacio de ocio, de educación ambiental, de aprendizaje de prácticas agroecológicas, espacios culturales, de intercambio y encuentro, espacio de salud, etc., (Pouw, Wilbers, 2009). En síntesis, a pesar de las diferencias en el foco en diferentes factores, los autores coinciden en que la agricultura urbana forma parte del sistema de las ciudades, donde hay que tener en cuenta la dinámica de estas, a la vez de la forma de satisfacer otras necesidades, incluida la respuesta alimentaria en determinadas situaciones críticas. En este sentido, un planteamiento interesante es el de Cottino (2003), que además de describir los factores por los que surgen prácticas como los huertos urbanos, incide en que, por una parte, hay una condición en la privación en la forma de satisfacer ciertas necesidades básicas, y por otra parte, una original capacidad imaginativa para inventar soluciones alternativas a esas necesidades no satisfechas de otra forma. De esta forma, las acciones que se emprenden pueden entenderse como

pequeñas respuestas improvisadas a escala local, en respuesta a problemas y cuestiones que en realidad suelen afectar a una gran parte de la colectividad. Desarrollan una función social de denuncia ante la escasa atención prestada por los poderes públicos a estos problemas e impulsan soluciones en el plano organizativo. De esta forma, los conflictos que pueden expresar los huertos urbanos están muy relacionados con las dinámicas de las ciudades, entre los que podemos incluir la gentrificación o elitización, la especulación, la privatización de espacios públicos, el papel de las administraciones locales, la desposesión de la ciudadanía, etc., son elementos de conflicto que los huertos comunitarios urbanos ponen de manifiesto. Si bien esta conciencia de la transcendencia política de los huertos urbanos no está en todos sus participantes, pero si nos permite calibrar hasta qué punto los huertos urbanos son elementos de transformación social, pues sin esta conciencia política los huertos urbanos perderán su capacidad transformadora. Los problemas políticos, económicos y sociales, como plantean Defilippis, Fisher y Shragge (2010), no se pueden resolver sólo desde el ámbito local, necesitan crear alianzas más allá de las comunidades, para hacer frente y desmantelar la estructura económica y de poder del capitalismo contemporáneo. Así mismo, estos autores estudian la comunidad como un espacio contestatario y enfatizan la importancia política de las comunidades, entendidas en un sentido amplio de construcción y participación social, política, económica e ideológica. Esta aproximación nos puede sirve para entender los huertos urbanos en el marco de la ciudad, y concebirlos como prácticas imprevistas que están al margen de la ciudad formal pero que transforman el espacio y las relaciones que se dan en ella. Satisfacen necesidades que las instituciones no cubren, como es propiamente la mera participación en un espacio urbano, como espacio abierto, creativo, donde las normas y los mecanismos de participación los establecen los propios participantes. Es decir, son ensayos de apropiación de espacios privados en espacios comunitarios y de la gestión colectiva de estos espacios. También aportan formas de organización que surgen del propio grupo, incluida la producción propia de los alimentos, a pesar de que, a veces, no tienen una dimensión alimentaria para todos sus participantes. En todo caso, muchos si no todos de estos proyectos llevan un gran trabajo detrás de pensar cómo desarrollar estrategias, frente a la idea de que son restos de hipismo sin mucho futuro.

5. A modo de conclusión. Paisaje rural: Imagen, identidad y sostenibilidad

En este trabajo hemos intentado trazar un breve recorrido por la sostenibilidad social desde el medio rural hasta los huertos urbanos, en donde se incorpora también la sostenibilidad alimentaria. Estos huertos, como los espacios públicos con un reflejo de la comunidad que los habita y en los que se encuentras los nuevos significados y las nuevas formas de afrontar los problemas de las ciudades: dar uso colectivo a un espacio abandonado, ya sea público o privado, la autogestión de estos espacios de una forma horizontal donde los que los disfrutan son los que deciden la apropiación de los espacios por parte de colectivos al margen, la creación de espacios verdes en la ciudad, etc., espacios que recomponen la integralidad de la vida, a través del ocio, la alimentación, el abastecimiento. Las nuevas perspectivas que ofrece este tipo de agricultura pasan por su consideración como espacios de resistencia, otorgando un contenido político a la alimentación e incorporando la soberanía alimentaria para revertir unas prácticas económicas que, por insostenibles, puede llevar al colapso. Se constituiría así, un paisaje urbano productivo continuo. El criterio básico es la posibilidad de recomponer el vínculo entre el ser humano y la naturaleza, donde esa agricultura pretende borrar esa separación tajante.

Se ha tratado de mostrar también, de una forma breve, cómo el énfasis que se pueda dar al carácter distinto de la imagen rural que se quiera rescatar en los intentos locales para utilizar la marca como diferentes fines, económicos, culturales, educativos, identitarios, tiene una serie de repercusiones para los diferentes actores implicados, destacándose, principalmente, los nativos o residentes y los visitantes, pues no hay un criterio único sobre lo que pueda ser promovido y cómo. Las preguntas que se suscitan a partir del planteamiento aquí realizado se refieren a aspectos como la toma de decisiones, la selección, las tensiones, la interpretación, la integración, o la sostenibilidad en la competencia por la promoción del lugar. En última instancia, si en todas partes los lugares están compitiendo y explorando para satisfacer la demanda de singularidad, es pertinente plantearse que, aunque los fines pueden estar claros, ya sean culturales o educativos, los beneficios resultantes para la comunidad local deben ser claros, más allá de la economía.

Hay, por último, un factor que no podemos dejar de considerar en la caracterización del paisaje rural y también en el proceso de restructuración económica y social basada en las nuevas formas de abastecimiento alimentario agrario y en el campo y es el alto valor simbólico, principalmente dentro del imaginario urbano y que tiene su mayor reflejo en los media. A todo esto contribuyó la creación de una imagen idealizada de la vida en el campo como el refugio de los valores tradicionales frente a la vida urbana. En este sentido, hemos de tener en cuenta que en las relaciones que se establecen entre los elementos básicos que caracterizan el paisaje rural, y que queremos señalar en este punto, imagen e identidad, el primero tiene que ver con la percepción del lugar que tienen "los otros", y el segundo con "la nuestra". La primera tiene que ver con la visión de los visitantes, la segunda más con los nativos o residentes. Por supuesto son importantes en cualquier otro ámbito, pero es en el ámbito rural donde se pueden diferenciar de forma más clara y precisa. Por otra parte, dentro del ámbito del patrimonio,

y también de la promoción de un lugar se pueden plantear, además, entre otras, las siguientes dos cuestiones. La primera, puede considerarse una cuestión técnica, en el sentido de qué es lo que está disponible, lo que se puede utilizar, cómo se puede utilizar, cómo es posible que aparezca, etc. Es decir, una cuestión de lo que es práctico y lo que es factible. La segunda se refiere a lo que podría ser considerado como una cuestión más política respecto a lo que se ha seleccionado, cómo se hace la selección y los mensajes que se transmiten a través de este proceso. Lo que se promueve implica una toma de decisiones que debería ser bien motivada y justificada. Se promueven elementos de lo local; lo que está incluido, lo que se excluye, lo que se muestra, lo que no ha de ser representado, etc. La importancia de elementos individuales, eventos o ubicaciones específicas, así como su potencial como exposiciones deben ser también evaluados. Sin embargo, esto supone bastante más que una mera dificultad "técnica" en relación con la disponibilidad de recursos, el tiempo, las limitaciones financieras o de otro tipo. También hay consideraciones más amplias que intervienen en la selección y presentación de determinados elementos pertenecientes al patrimonio local. Por lo tanto, los eventos, ubicaciones o individuos que se seleccionan y se perfilan, al realizarse unos en perjuicio de otros, cuestionan la naturaleza intrínseca del proceso selectivo seguido (Wright, 1985; Walsh, 1992; Lowenthal, 1998). Considerado así, el patrimonio se convierte, no sólo en una forma de representación que produce conjuntos particulares de significados, sino que también es un producto económico y cultural, que es a la vez comprado y vendido (Graham *et al*., 2000). Así, el patrimonio (y lo presuntamente patrimonializable) con sus especificidades locales, son tratados como recursos que pueden ser utilizados para lograr unos fines específicos, ya sean económicos, educativos, culturales o sociales. Los proyectos de patrimonio permiten así, a la población local, nativos o residentes, así como los visitantes, una oportunidad de aprender más tanto sobre la identidad como de la percepción de la imagen. Inevitablemente, esto puede poner de manifiesto tensiones: Tensiones por la economía, la sostenibilidad social y del territorio, o la necesidad de generar ingresos, o sobre la producción de algo con valor educativo, identitario, cultural, etc. Tensiones sobre la percepción sobre la autenticidad, o falta de ella, y la revisión de algunas versiones del pasado local, etc. De todas formas, como plantea Storey (2004), los temas de desafección e idealización del pasado siempre han sido críticas comunes a la industria del patrimonio en su sentido más amplio. Como dice este autor, existe el riesgo de presentar una visión, para no herir la sensibilidad de los locales o grupos de intereses particulares, que pueda ser considerada como 'entretenida' para los visitantes. De esta forma, episodios del pasado podrían ser ignorados o minimizados en una representación de una imagen idílica del pasado. Y esto puede suponer ignorar las dificultades reales vividas y experimentadas por sectores de la sociedad rural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aitchison, C., Macleod, N. and Shaw, S.J., *Leisure and Tourism Landscapes. Social and Cultural Geographies,* London, Routledge, 2000.

Alguacil, J., "Espacio público y espacio político. La ciudad como el lugar para las estrategias participativas" en *Polis. Revista de Universidad Bolivariana*, 7 (20) (2008), pp. 199–223.

Almstedt, Åsa, Patrick B., Svante K., & Lundmark L., "Beyond post–productivism: from rural policy discourse to rural diversity" en *European Countryside*, 4, (2014) pp. 297–306, DOI: 10.2478/euco–2014–0016.

Baumann, Z., *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil,* Barcelona, Siglo XXI, 2003.

Bell, D., "Variations on the rural idyll", En P. Cloke, T. Marsden, & P. Mooney (Eds.), *Handbook of rural studies*: 149–160. London: Sage. 2006

Bunce, M., *The countryside ideal*. London, Routledge, 1994.

Calle, A., "El estudio del impacto de los movimientos sociales. Una perspectiva global", Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, (2007). Recuperado en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=99715233005>

Cloke, P., (Ed.). *Country visions,* Essex, Pearson, 2003.

Cloke, P. "The countryside as commodity", en S. Glyptis (ed.) *Leisure and the Environment. Essays in Honour of Professor J.A. Patmore,* pp. 53–67, London, Belhaven, 1992.

Cottino, P., *La ciudad imprevista,* Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003.

Defilippis, J., Fisher R. & Shragge, E., *Contesting Community: The Limits and Potential of Local Organizing*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2010.

Díaz Viana, L. (Coord,) *¿Dónde mejor que aquí? Dinámicas y estrategias de los retornados al campo en Castilla y León*. Valladolid, Instituto de Estudios Europeos, 2013.

Dopazo Gallego, P. & Marco Giachino, D., "La re–vuelta al Campo: Sistematización de experiencias de jóvenes en la incorporación al campo". *Revista Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas*, 2014.

Drescher, Jacobi, Amend, "Seguridad Alimentaria Urbana. Agricultura Urbana, ¿una respuesta a la crisis?" *Revista Agricultura Urbana* 1, (2001), pp. 8-10. Recuperado de: <http://www.ipes.org/aguila/publicaciones/Revista%20AU1/AUartículo2.pdf> Consultado agosto 2016.

Dupuis, E. M., "Landscapes of desires?" In P. Cloke, T. Marsden, & P. Mooney (Eds.), *Handbook of rural studies,* pp. 124–132, London, Sage, 2006.

European Commission. *Public Opinion in the European Union: Standard Eurobarometer 83. Strategy, Corporate Communication Actions and Eurobarometer,* 2015. Recuperado de <http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_408_en.pdf>

Eurostat, *People in the EU: who are we and how do we live?*, 2015. <http://ec.europa.eu/eurostat/en/web/products–statistical–books/–/KS–04–15–567.> Consultado septiembre de 2016.

Eurostat, *Eurostatistics Data for short–term economic analysis,* Issue number 02, 2016.

Fernández Álvarez, O., "Entre la evasión y la nostalgia. Estrategias de la neoruralidad desde la economía social", *Gazeta de Antropología*, 29 (2), (2013), 06.

Fernández Álvarez, O., "Estrategias de la neo–ruralidad en la provincia de león", en L. Díaz Viana, (Coord,) *¿Dónde mejor que aquí? Dinámicas y estrategias de los retornados al campo en Castilla y León*, pp. 155– 188. Valladolid: Instituto de Estudios Europeos. Universidad de Valladolid, 2013.

Fernández, Álvarez, O., "Género y exclusión en el medio rural". En *Identidad y Patrimonio en Castilla y León,* pp. 225–232, Salamanca, Instituto de las Identidades, 2014.

Fernández Álvarez, O. "Mujeres en el medio rural: imprescindibles pero invisibles". En Fernández, O., (ed.) *Mujeres en riesgo de exclusión social. Una perspectiva Transnacional,* Madrid, New York, McGraw Hill, 2015, pp. 139–148.

Fernández Casadevante, José Luis, "Huertos comunitarios. Sembrando otras formas de habitar la ciudad". *Revista El Ecologista* nº 70, (2011) http://www.ecologistasenaccion.org/article19648.html. Visitado 06–10–2016.

Fernández Casadevante, José Luis, "La ciudad de Detroit como metáfora Colapso, transición y agricultura urbana". *Revista El Ecologista* nº 75, 2012, http://www.ecologistasenaccion.org/article25318.html, visitado 06–10–2016.

Figueiredo, E., "Imagine there's no rural – The transformation of rural spaces into places of nature conservation in Portugal", *European Urban and Regional Studies, 15* (2), (2008), pp. 159–171.

Graham, B, Ashworth, G.J. and Tunbrdige, J.E., *A Geography of Heritage. Power, Culture and Economy,* London, Arnold, 2000.

Halfacree, K., "Locality and Social Representation: Space, Discourse and Alternative Definitions of the Rural". *Journal of Rural Studies*, Vol. 9, – 1, (1993), pp. 23–37.

Hann, H., & Long, N. (Eds.), *Images and realities of rural life: Wageningen perspectives on rural transformations,* Assen, Van Corcum, 1997.

Harvey, D., "The right to the city", *International Journal of Urban and Regional Research*, 27 (4), (2003), pp. 939–941.

INE, *Encuesta de condiciones de vida. Base 2013 – Año 2015*. <http://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176807&menu=ultiDatos&idp=1254735976608>. Consultado septiembre de 2016.

Lefebvre, H., *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1969.

Lefebvre, H., *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 1971.

León, E. "Proyección territorial comunitaria en la ciudad de México: el caso del Movimiento Urbano Popular", *Revista Cidades,* Sao Paulo, 6 (9), (2009), pp. 193-216.

López, D., "Confluencias contra la privatización del territorio desde la actividad agraria ecológica". Revista Archipélago (2007). 77-78.

Lowenthal, D., *The Past is a Foreign Country,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Lowenthal, D., *The Heritage Crusade and the Spoils of History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Lowenthal, D., "Living with and looking at landscape". *Landscape Research, 32* (5), (2007), 635–656.

Max-Neef, M., *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona, Ed. Icaria, 1994.

Morán, N., "Agricultura urbana: un aporte a la rehabilitación integral", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global.* nº 111 Barcelona, Icaria, 2010.

Mordue, T., "Heartbeat Country: conflicting values, coinciding visions". *Environment and Planning*, 31, (1999), pp. 926–946.

Mougeot, J., "Agricultura urbana: concepto y definición". *Revista de Agricultura Urbana* (1), (2001) 3-7, <http://www.ipes.org/images/agriculturaUrbana/documents/revEsp1/AUarticulo1.pdf . > Consultado en agosto de 2016.

Ostrom, E., *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva.* México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, (2011 [1990]).

Peduto,E. & Satdinova, D., "EL Papel de la Agricultura Urbana en la construcción de Ciudades Resilientes: Ejemplos en barrios de Londres", *Revista Agricultura Urbana*, 2009.

Pocock, D.C.D., "Geography and literature", *Progress in Human Geography* 12 (1), (1988), pp. 87–102.

Pocock, D.C.D. "Catherine Cookson Country: tourist expectation and experience", *Geography,* 77, (1992), pp. 236–243.

Pomar León, A., "La fertilitat del horts urbans comunitaris", *Antitesi*, 0–Hivern, (2013), pp. 16–17. Recuperado de < http://www.antitesienxarxa.org/2015/05/02/215/>

Porro, A., "Com muntar un hort urbà col·lectiu . Experiències grupals amb arrels", *Opcions* (35), (2010), pp. 22-25. http://opcions.org/sites/default/files/pdf/Opcions35Catala22-25.pdf Consultado agosto de 2016.

Pouw, Wilbers, "Agricultura Urbana en los Países Bajos: la multifuncionalidad como estrategia organizacional", *Revista Agricultura Urbana* (22), (2009), pp. 34-36. <http://www.ipes.org/images/agriculturaUrbana/documents/revEsp22/11_londres_1.pdf> Consultado en agosto de 2016.

Riechmann, J., & Fernandez Buey, F., *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales,* Barcelona, Paidós, 2001.

Sevilla Guzmán, E., "Agroecología y agricultura ecológica: hacia una "re" construcción de la soberanía alimentaria", *Revista Agroecología*, Universidad de Murcia, 2004.

Sevilla Guzmán, E., *De la Sociología Rural a la Agroecología. Perspectivas Agroecologicas*, Barcelona, Icaria Editorial, 2006.

Short, J., *Imagined country: Environment, culture, and society,* London, Routledge, 1991.

Storey, D., "A sense of place: Rural development, tourism and place promotion in the Republic of Ireland", in L.Holloway and M. Kneafsey (eds) *Geographies of Rural Cultures and Societies,* pp. 197–213, Aldershot, Ashgate, 2004.

Storey, D., "Images of Rurality: Commodification and Place Promotion", *The Rural Citizen: Governance, Culture and Wellbeing in the 21st Century,* University of Plymouth, UK, 2006.

Tarrow, S., *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* Madrid, Alianza, 1998.

Timothy, D.J. and Boyd, S.W. *Heritage Touris,* Harlow, Prentice Hall, 2003.

Urry, J., *Consuming Places,* London, Routledge, 1995.

Urry, J., *The tourist gaze,* London, Sage, 2002.

Urry, J., *Mobilities,* Cambridge, Polity, 2007.

Walsh, K.T., *The Representation of the past: Museums and Heritage in the Postmodern World,* London, Routledge, 1992.

Williams, R., *The country and the city,* London, The Hogarth Press, 1973.

Woods, M., "Defining the rural", in M. Woods, *Rural Geography,* Chapter 1: pp. 3–16. London, Sage, 2005,

Woods, M., *Rural geography: Processes, responses and experiences in rural restructuring,* London, Sage, 2005.

Wright, P., *On Living in an Old Country. The National Past in Contemporary Britain,* London, Verso, 1985.

Yarwood, R., "Beyond the Rural Idyll. Images, countryside change and geography". *Geography,* 90 (1), (2005), pp. 19–31.

Zaar, M., "Agricultura urbana: algunas reflexiones sobre su origen y expansión", *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. XVI, nº 944. (2011). <http:// www.ub.es/geocrit/b3w-944.htm>

Zibechi, R., *Territorios en resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Madrid, CGT, Ecologist as en Acción, 2011.

Últimos juglares: "Luisito de Pozáldez"

Antonio Leonardo Platón[108]

De atípica y de peculiar puede definirse la "Vida" y" Andanzas" de Luis García Monjero, más conocido como "Luisito de Pozáldez", apodado así por haber nacido, el 4 de febrero de 1913, en Pozáldez, un pueblo de la provincia de Valladolid.



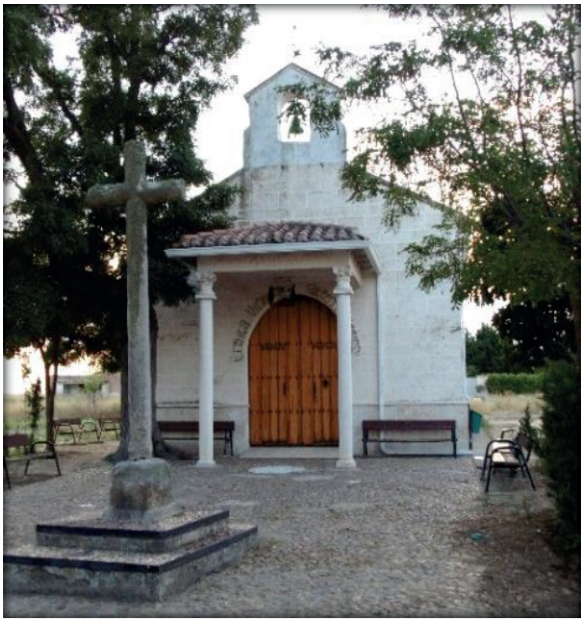


FOTO 1. *Ermita de la Virgen de los Remedios (siglo XVIII)*

Este es, entre real e imaginario, su retrato: VIDA

Seguramente las cosas no fueron nada fáciles para el pequeño "Luisito": Tempranamente se queda huérfano al morir primero su madre y, un poco más tarde, su padre muere en un accidente, tras haber contraído segundo matrimonio. Ambas desgracias le obligan a convivir con el maltrato de su madrastra. En aquellos años, de 1950 a 1960, los trabajos en el campo castellano eran muy duros y no había sustento para todos. Sólo los más fuertes lo encontraban en una Castilla que se despoblaba por la emigración, en masa, hacia las ciudades.

Siendo aún niño, como en su propio pueblo no quería pedir limosna, se puso a andar como un "zagalillo sin rebaño" por las carreteras, aún desiertas, y por los muchos

[108] Antonio Leonardo Platón, escultor, orfebre y etnógrafo, nacido en Matapozuelos (Valladolid) 1943. Establecido en Barcelona desde 1956, aprendizaje de joyería, dibujo y teatro. Estudios de Bellas Artes, licenciándose con una tesina sobre Arte de pastores. Profesor de la misma facultad de Barcelona hasta 1980, trasladándose a Salamanca para terminar su tesis doctoral sobre Arte de pastores y como Profesor Titular de Escultura. Premio Nacional de Investigación sobre Artes y Tradiciones del Ministerio de Cultura. Compaginó la docencia con el coleccionismo de Arte Primitivo.

caminos polvorientos de la "ancha Castilla", llegando al primer pueblo, próximo al suyo, quizás Medina del Campo, Rodilana, Ventosa de la Cuesta, Matapozuelos... En las puertas de las primeras casas, las de mejor apariencia, golpeaba con la aldaba del llamador o con la cachava.

Suponía que en las de apariencia más humilde no le podrían dar nada. Y así, sin querer ni saber cómo, se convirtió en un pobre, pues por su aspecto no precisaba de palabras. Le daban pan, tocino y algunas perras gordas o chicas: fue su primer encuentro con el "pan bendito" de la caridad. Al despedirse, y como gesto de agradecimiento, empezaba a tararear algunas cancioncillas, a recitar coplillas, y dando gracias al cielo porque ya no se moriría de hambre. De esta manera, inauguró su vida de *Juglar Ambulante.*

Fue llamando a otras puertas principales y alguien le dijo que viniera por el pueblo durante las fiestas, que por entonces la gente sería más espléndida y generosa. Tomando la palabra volvía año tras año, hasta hacerse querer por los vecinos. Si algún año se ausentaba, la gente le echaba de menos. ¡Despertaba tanta admiración!

De los pueblos cercanos al suyo se fue alejando cada vez más, hasta llegar a lugares más distantes como Fuentesaúco o Villaescusa, de la provincia de Zamora, como Fontiveros en la provincia de Ávila, Segovia, Salamanca... Siempre andando por los caminos. Únicamente subía al "tren humeante", que pasaba por su pueblo, para ir a donde sus piernas no podían llevarle.

Cuando en el mes de Septiembre se recogían las uvas en los majuelos, "Luisito" participaba en las tareas de la vendimia ayudando como buenamente podía. También hacía de aguador transportando cántaros de agua en un carrito de madera en un pueblo donde el agua era tan escasa como apreciada. Y también solía ir a buscar y acarrear leña para el invierno en los montes cercanos. Era de baja estatura, siempre risueño y moreno por las muchas horas expuesto al sol durante sus largas caminatas. Vestía de forma limpia, aunque un tanto estrafalaria por llevar ropas usadas que le daba la gente y que, generalmente, le quedaban grandes. Solía llevar puesta una o varias corbatas, que parecía no quitarse nunca. Y, para un hombre que andaba por caminos polvorientos, no dejaba de ser insólito dicho refinamiento. Quizás lo hiciera para distinguirse de los "pobres, pobres" que iban más descuidados y sucios. O por considerar que el hecho de llevar la corbata puesta le pudiera dar cierta distinción. Llegó a reunir una notable colección de ellas. Todas regaladas. En esta región se solía decir como refrán: "Agapito, ponte la corbata, que según te ven, así te tratan". Quizás "Luisito" se lo aplicó... ¡a rajatabla!





FOTO 2 Y FOTO 3 *Estación de ferrocarril de la línea Madrid–Irún a su paso por Pozáldez*

A pesar de que en sus primeros tiempos se debió iniciar pidiendo limosnas, no se le puede considerar ni confundir con un pobre de los muchos que, tras la guerra civil de 1936–1939 y la posterior Segunda Guerra Mundial, pasaban por los pueblos pidiendo un "cacho de pan" y durmiendo en bodegas y sotechados abandonados, sobre montones de paja. A "Luisito" nunca le faltaba un camastro donde pasar la noche a cubierto en caso de no poder volver a su pueblo el mismo día. En ocasiones debía conformarse con pasar la noche en el suelo de las cocinas, donde más de una vez le pisaban dada la oscuridad de esas estancias.



FOTO 4 *Caño de la época de Carlos III (1790)*

Cuando iba a lugares muy distantes se quedaba en alguna posada. Es el caso de Fontiveros (Ávila): acudía cada año por las fiestas patronales de San Cipriano, el día 16 de septiembre. Se prestaba a ayudar en las últimas tareas de las eras, transportando botijos o cántaros de agua que llenaba en la "Fuente Dos", frente a la fábrica de harinas, y aprovechaba para echar cantos y coplas para los trabajadores; o en la "Fuente del Chorrillo", junto a los lavaderos públicos, donde también cantaba o recitaba coplas para las mujeres que se encontraban lavando la ropa. La modista del pueblo, Carolina Gutiérrez Martín, conocida como "la señora Carola" en todos los pueblos de alrededor, en más de una ocasión le ajustó gratis la talla de las ropas que vestía. También recibió hospedaje gratis en casa de la señora María, "la sorda", que en aquellos años disponía de una casa para inquilinos, en la plaza mayor del pueblo, para servicio de los muchos vendedores ambulantes y arrieros que, en carros tirados por caballerías, visitaban con periodicidad el pueblo. "Luisito" siempre fue bien alimentado en Fontiveros: además de cuantas ayudas le prestaron los vecinos en particular, nunca le faltaron "medianas" de pan reciente en las tahonas del señor "Reca" y del señor Arturo, ni en el horno de la familia del tío Saturnino.



FOTO 5 *Detalle del caño*

Se hizo tan conocido y popular que la gente le trataba como "de casa", entrando en ellas con la familiaridad que le dieron los años y el conocimiento de saber dónde era bien recibido. Siempre se comportaba correctamente, practicando aquel dicho, de "Buen porte y buenos modales, abren puertas principales".

"Luisito", ya entrado en años, descansó de su andarina vida en una residencia vallisoletana de Mayores, no lejos de su querido Pozáldez, del que seguramente le costó partir. Es fácil suponer que en los días de mayo a septiembre, épocas en las que él prodigaba las salidas a los pueblos, echaría de menos sus andanzas por los caminos repletos de amapolas y aromas de mil flores. Añoraría los corrillos de las gentes, especialmente de niños, que le rodeaban mientras actuaba; el sonido de la dulzaina y de las campanas que anunciaban las fiestas de su pueblo y de tantos otros como en su vida de andariego recorrió. Cuando paseaba en su residencia por caminos cuidados de limpio césped, con su inseparable boina y su cachava, de la que nunca se separó, creía que estaba allí sólo por unos días, como de paso hacia otros lugares y que, por la noche, regresaría a su casa. No se hacía la idea de que su estancia en la residencia de mayores era para siempre.

Cuando recorremos unos pocos metros en el atardecer primaveral, "Luisito" me pide volver a la acogedora comodidad del nuevo hogar. Sus piernas, que tanto le sirvieron para largas caminatas, se niegan ahora a obedecer y seguir. Ya no podía recorrer más los caminos de la forma que siempre lo había hecho. Pero, antes de la despedida, me quiso obsequiar con una actuación, teniendo como público sus propios compañeros, compañeras y familiares: Con la profesionalidad y espontaneidad que le dieron los muchos años de "oficio" y a pesar de su edad, recitó y me dedicó unos versos como al hijo de un noble señor del que él guardaba un grato recuerdo... Volvieron a resonar los aplausos espontáneos y, una vez más, quizás la última, creyó encontrarse como en la plaza de un pueblo.

Luis García Monjero, "Luisito", falleció en Valladolid el día 6 de febrero de 2005, a los 92 años de edad.

Andanzas

Recorrió innumerables pueblos, cantando y danzando, sin acompañamiento de instrumento musical alguno. Sólo con su voz, con sus gestos, con sus movimientos y con sus ocurrencias. Fue especialmente popular en la provincia de Valladolid, donde era más conocido, pero también frecuentó localidades de Zamora, Ávila, Segovia y Salamanca. El período más activo fue entre los años 1940 y 1980 y, con menos dedicación, hasta 1990.

Visitaba los pueblos, sobre todo en fiestas y romerías. Sus canciones y coplas, a veces de confusa interpretación, las adaptaba según fuese la persona a quien se las dedicaba. Al finalizar remataba la actuación con un salto, voltereta, pirueta o pingoleta (de estas formas diversas se define dicho giro según las zonas). Debido a su baja estatura, este final resultaba muy chocante y divertido, especialmente para los niños, al ser muy escasos de ver espectáculos de esta naturaleza. Aunque en ocasiones

actuaba espontáneamente, mucha gente se lo pedía expresamente, por lo que al final de la actuación no le faltaban propinas y aguinaldos ya fuese en dinero, comida o ropa. El recuerdo de este "brinco" en el aire es lo que más ha perdurado en la memoria de la gente. Incluso algunos le imitaban, tanto en sus coplas y el acento característico que tenía como en su famoso salto.



FOTO 6 *Iglesia de Santa María (siglo XVI–XVII)*

Cuando la confianza y amistad con los vecinos era mayor, le invitaban a casas con buenas despensas. Razón por la que dicen de él que comió los mejores lechazos del contorno. Su trato era agradable y divertido. Siempre tenía alguna salida graciosa y ocurrente.

Entre las gentes que le obsequiaban se encontraban personas distinguidas de los pueblos, como los curas, los alcaldes y familias pudientes. Pero no sólo llamaba y comía en casas acomodadas, sino que también recogía los mendrugos de pan que le daban los más humildes, cuando este alimento escaseaba. Eran los años del hambre, entre 1940 y 1950. El pan que le sobraba lo metía en un saco o en el zurrón que siempre llevaba colgado de los hombros, y cuando lo llenaba se lo daba a los pastores como "perruna" o a cambio de un trozo de queso.

Los vecinos de los pueblos sabían que no le volverían a ver hasta las próximas fiestas patronales. "Luisito" procuraba visitar los pueblos preferentemente en esas celebraciones o en las vísperas de las mismas. La experiencia le había enseñado que en los días de diario los niños, como público principal en sus actuaciones, estaban en la escuela; que las personas mayores estaban ocupadas en sus tareas y ocupaciones y que cuando los pueblos celebraban sus fiestas, todos se sienten más animados, más dispuestos a participar y, también, a ser más dadivosos.

Tenía la costumbre de invitar a las fiestas de su pueblo que cada año, por mayo, se conmemoran en honor de San Boal. Este ofrecimiento tenía una cierta pretensión de reciprocidad: Esperaba que la persona que él distinguía convidase a su vez, por aquello de "rajas vueltas". De esta forma, cuando volvía, tomaba la palabra a los que le habían invitado. Con lo cual recibía buenas meriendas y, en algunos casos, se sentaba en la mesa con las familias. Por su parte, con una buena memoria, recordaba las fechas de las celebraciones más importantes de los pueblos a los que le interesaba acudir.

Algunas malas lenguas hablaban de desconfianza y de tacañería por parte de "Luisito". De ser ciertas tales habladurías, la desconfianza se puede explicar por ser, en ocasiones, objeto de bromas pesadas y algunas "perrerías" que le hicieron algunos niños y, sobre todo, mozos. Su aspecto de "hombrecillo", a semejanza de un antiguo juglar "cazurrón", su singular forma de vestir y de ganarse el pan y, quizás por la vestimenta que cada día llevaba puesta, le hacía ser el blanco de los jóvenes, quienes se divertían con sus enfados y cabreos. Aunque no lo exteriorizaba, siempre recordaba quién le había hecho alguna "judiada". Y lo de la tacañería se explicaría porque el dinero que le daban, casi siempre" en calderilla", lo cogía fuertemente entre sus dedos en forma de torreta o ristras, sin soltarlo ni un momento; más que por la ambición del dinero en sí, por el miedo a que le quitasen las monedas de sus alforjas, cuando dejaba éstas en el suelo.

De su indumentaria habitual formaba una parte singular una pequeña boina de paño negro que siempre cubría su cabeza. Aunque resultara una broma ligera, le molestaba especialmente que le quitasen su inseparable boina, que parecía formar parte de su piel. Pero lo que más le molestaba era otro tipo de bromas más pesadas, como la que le llegaron a hacer en tiempos de festejos taurinos: En cierta ocasión le metieron en un corral y por sorpresa le soltaron un choto, vaquilla, ternero o becerro. Conocido su miedo, o ¡pánico!, a estos animales, el pobre "Luisito" corría despavorido y saltaba como podía para poder salir del encerradero, entre abundantes carcajadas de los allí presentes. En otra ocasión, una nueva burla pesada le dejó calado hasta los huesos: Al acabar una actuación y siguiendo la costumbre de darle alguna propina, unos mozos le tiraron algunas monedas desde lo alto de un balcón y, mientras estaba agachado para recogerlas, le arrojaron una herrada de agua, dejándole totalmente empapado. Otras veces, con el pretexto de invitarle a una limonada, le bajaban a las bodegas y no paraban de darle de beber hasta emborracharle como una cuba. Como consecuencia lógica de haber sido víctima de tales y tantas bromas, "Luisito" se hizo desconfiado y esquivo, especialmente con desconocidos. No se fiaba de auellos que se ofrecían para llevarle a lomos de mulos, subirle a los carros o llevarle en coche. Solamente accedía a estas invitaciones si eran conocidos, por las malas experiencias poco agradables acumuladas y también porque llegando a los lugares a pie se hacía más acreedor de la fama de "andarín".

Cuando sus cansadas piernas empezaron a fallarle, subió a algún tren. Así lo recuerdo en la estación de Viana de Cega, con su inseparable manta al hombro y su permanente sonrisa de pícaro comediante.

Colofón

He preguntado a los más llegados si conservan la letra de sus canciones. Me dicen que "Luisito" todo lo improvisaba y lo memorizaba. En consideración de este básico argumento se puede hablar, por tanto, de la supervivencia de la más genuina tradición oral castellana: De uno de los últimos juglares.

Sin duda que la experiencia vivida por "Luisito de Pozáldez" merecería un estudio en mayor profundidad para ahondar en lo que encierra la forma de vida y de filosofía en el Valladolid rural de aquella época, y de Castilla y León en general, y de los recursos que se tuvo que valer para solucionar su vida un hombre, lleno de ingenio, imaginación y simpatía, para lograr una existencia digna y respetable, dadas sus limitaciones físicas e intelectuales, y en un contexto histórico de una España necesitada de todo.

Siempre recordaremos cómo "Luisito", saliendo cada mañana, a los caminos y recorriendo en ocasiones largas distancias, supo ganarse el sustento. También la amistad y el buen recuerdo que aún conservamos de él. Porque, desde sus inicios como pobre de pedir, siempre supo dar algo a cambio: su gracia, su sonrisa, y sus versos cantados y bailados.

El escritor, poeta y antropólogo D. Luis Díaz G. Viana, en su libro *"De lo propio extraño. Crónicas Antropológicas"*, hace una entrañable semblanza y un emotivo recuerdo de "Luisito", llamándole "El Andariego":

"El Andariego llegaba con el verano y los chiquillos nos arremolinábamos en torno suyo para escuchar la canción. Eran coplas viejas, algo inconexas, pues aquel juglar –el único que yo conocí de pequeño–, como los juglares "cazurros" de antaño, mezclaba cantos, chistes, anécdotas y, hacia el final de su actuación, daba alguna voltereta, para cerrar así, suspendido en el aire, su particular sarta de disparates; a veces contaba historias, otra tarareaba horribles sucesos que quizá fueron versos desgajados de algún romance de ciego. Su atuendo, a juzgar por lo holgadas que solían estarle las prendas, debía componerse exclusivamente de donaciones, como aquella chaqueta de buen paño que le llegaba hasta la rodilla –pues el hombre era bastante bajito–, unos pantalones que con el viento tremolaban como banderas, y varias corbatas de colores chillones que el hombrecillo enrollaba alrededor de su cuello; probablemente constituían para él un preciado regalo.

No sé cuándo cambiaron mis veranos ni el "Andariego" dejó de venir. Los perros ladraban, ya más por el ruido de los coches que por el de los caminantes, y nunca volvimos a recibir la visita de aquel hombre, era como si se hubiera extraviado en una tarde, o aún siguiera eternamente por el pinar azul de mis recuerdos".

En el libro "Pozaldez. Historia y Vida" de Eduardo García Castro y seis colaboradores más, aparece ya reseñado como "Juglar de Pozaldez". Y me consta que más de un poeta y poetisa le han dedicado algunos versos, como pudo apreciarse en el homenaje que se le rindió, hace unos años, en su pueblo natal.

¿Qué fue Luis García Monjero?... ¿Un juglar tardío? ¿Un pícaro trotamundos? ¿Un digno personaje para un pintor como Goya? ¿Un motivo de inspiración para un poeta imaginativo, en una Castilla ancestral que los tiempos modernos han convertido en Historia?

En el cementerio de Pozaldez, siguiendo el pasillo central, a la izquierda, y poco antes de llegar a la pared que cierra el recinto funerario, se encuentra la sepultura de Luisito: con una hermosa lápida de granito color gris claro, adornada con suaves hueco–grabados de forma rectangular, presidida por una sobria cruz y rememorado con una inscripción, en un soporte cuadrado de mármol blanco:

EL PUEBLO DE POZÁLDEZ A LA MEMORIA DE
LUIS GARCÍA MONJERO LUISITO
7 DE FEBRERO DE 2005
D. E. P.



F***OTO 7*** *Sepultura donde descansan los restos de Luisito de Pozáldez*

En algunas ocasiones, coincidiendo con la primavera o el verano, aparece sobre la lápida algún ramillete de flores silvestres hecho con amapolas, gamarzas y malvas que alguien, de forma anónima, deposita en su memoria.

En el mes de mayo del año 2006 la Asociación Cultural Las Peñas, de Pozáldez, le rindió un homenaje con la colocación de un monolito de piedra en su honor en la Plaza de la Fuente la Miga, original de un vecino del pueblo, sobre un antiguo mojón, con una imagen en cerámica de Luisito en la parte delantera, con una placa que reza:

"A LUISITO, EMBAJADOR Y PREGONERO DE SU PUEBLO: ESCULTOR DE SONRISAS"

Sobre la instalación del monolito, inicialmente, el escultor Julio Gil Sánchez pensó en tallar un busto tridimensional con la figura del Juglar, pero finalmente, por diversas razones se optó por la idea de respetar la forma cuadrangular del bloque de piedra para aprovechar sus lados, incluir los distintos mensajes e imágenes. También destacar que algunos vecinos no vieron con buenos ojos que se distinguiera a Luisito y no se recordara a otros que también habían dado al pueblo renombre.



FOTO 8 *Monolito en piedra dedicado a Luisito*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SANCHO VALLADOLID, Lorena. *La morada del último juglar,* El Norte de castilla, 22 de mayo de 2010.

GONZÁLEZ PLATÓN, Luis. *Luisito el de Pozaldez.* Blogs "La Esquina Rota".

ARRANZ, Carlos. *Ha muerto Luisito el de Pozaldez*, Revista "Tierra y Pinar" Nº 33.

HERNÁNDEZ MARTÍN, Alfonso. *Luisito el de Pozaldez,* Argaya, Revista de Cultura 2ª Época, nº 18, pág 11. Diputación provincial de Valladolid 1999.

GONZÁLEZ SANZ, José María. Blog Pedrajas.net, *"Luisito el de Pozaldez".* Homenaje en el centenario de su nacimiento.



FOTO 9 *Última foto tomada de Luisito por el autor en la residencia de Valladolid donde residió los últimos años de su vida*

Escrito por el aborigen de la Hontanilla. Los caminos deL aborigen "*Luisito de Pozaldez*". 2 de febrero de 2012.

RECUERDOS SOBRE LUISITO,
DE LOS QUE LE CONOCIERON,
APARECIDOS EN INTERNET

Foro de Adanero (Avila) LUISITO DE POZALDEZ

Luisito forma parte de mi infancia. Este hombre fue muy querido en Adanero. Yo era una niña, ahora tengo muchos años, pero mi mente sigue viéndole como era. Persona simpática, sin malicia, alegre, pocas personas como él. Luisito daba más que recibía. Se le veía llegar por el camino de la vía con su gorra negra, su manta echada al hombro, sus alforjas, su vara, al verle por los cristales de la escuela ésta se acababa y corríamos a casa a decir a nuestros padres ha llegado LUISITO DE POZALDEZ, y salían a la puerta ¡Hola Luisito!, el pueblo era un hervidero de alegría. Luisito échanos una copla. Y Luisito cantaba: ESTE ES EL MOZO DE POZALDEZ PARA LAS MOCITAS ÉCHATE UN BAILE SI SON GUAPAS ECHARÉ UNO, SI SON FEAS NO ECHARÉ NINGUNO y daba vueltas y vueltas y al terminar su clásico salto. ¡Qué feliz nos hacía Luisito! No había casa que no le diese una propina, pan o tocino. Es imposible citar los pueblos que visitaba. Por esto y por sus cantos se le puede considerar el último juglar de la Moraña. Todos los adanerenses de mi edad que lean esto de

Luisito lo tendrán en la memoria. Luisito, síguenos cantando desde el cielo. Un fuerte abrazo a todos.

Respuesta existente al mensaje anterior

Precioso el recuerdo a "Luisito de Pozaldez". Francamente bonito. Yo soy de Gutierre–Muñoz y le recuerdo con verdadero cariño; cuando terminaba su recorrido por el pueblo siempre volvía a mi casa y allí comía, dormía y... estaba contento y tranquilo descansando de sus bailes y sus saltos. Que Dios le bendiga.

Solana

A través de una iniciativa popular, la localidad de Pozaldez celebra el domingo el primer centenario del nacimiento del pozaldejo Luis García Monjero, el último juglar de Castilla y León, por todos conocido como “Luisito el de Pozaldez”.

Con motivo del centenario del nacimiento de Luisito el de Pozaldez, la misa que se celebrará a las 11.45 horas, en la iglesia parroquial de San Boal será aplicada por el eterno descanso de su alma, continuando después los actos con una breve charla que ilustrará, a quienes no le conocieron, sobre el alcance de su figura. (*“La Voz de Medina y Comarca” 17 de Octubre de 2013).*

Poema de Pepita Castello a Luisito de Pozaldez

Lluvia, sol, luna y estrellas
fueron camino al pasar
su figura peregrina
de hombre sincero y juglar.
Bajo el cielo de Castilla
sus sueños, al despertar,
sembraron cantos y risas,
silencios y libertad.
En su pequeña grandeza
guarda su gran soledad
llena de amor y de lágrimas,
recuerdos y eternidad.

Blog –Mesón Tío Macario– *La morada del último Juglar: Luisito el de Pozaldez*

En su honor hemos elaborado en nuestra carta

"Huevos al estilo Luisito"

¡¡NUNCA TE OLVIDAREMOS!! Falleció hace ya 13 años el pasado 6 de febrero, pero el vecino más conocido de cuantos ha dado Pozaldez sigue presente en nuestro pueblo, en los recuerdos de cuantos habitamos en él y, desde hace más de 6 años, también en forma de monumento. Los azulejos que reproducen una imagen del bajito y bonachón Luis García Monjero, conocido como Luisito el de Pozaldez, le dedican unas frases que bien resumen la impor–tancia que su periplo por distintas pro–vincias de la región supuso para nuestro municipio de las Tierras de Medina: “Al pueblo de Pozaldez le conoce media España, es su nombre muy sonado, Luisito le dio la fama”. Frases tan conocidas como “Para esta mocita una jotita” se escuchaban en aquellos lugares donde se rendía culto al patrón. De fiesta en fiesta por Valladolid, Ávila, Zamora y Salamanca, Luisito convirtió la mendicidad en un arte que le permitía vivir sin penurias el invierno. De su vida errante damos fe prácticamente todo el pueblo.

Un hombre que nunca se metía con nadie, pero mira que los chicos le hacíamos rabiar, hasta los adolescentes que abríamos nuestra peña al lado de donde vivía, o más bien descansaba un ratito, ya que su vida estaba en la calle, en los caminos, en las fiestas de los pueblos.

AGRADECIMIENTOS:

A Carlos Barroso Gutiérrez por la información sobre la visita de Luisito a Fontiveros (Ávila).

A Julio Gil (El cestero) autor del monolito e informante de diversas vivencias de Luisito.

Lo contrario al olvido:
Rituales transformados en el folklore infantil

María Jesús Ruiz[109]

Son proverbiales los tópicos sobre la desmemoria del cancionero tradicional infantil. Desde que Menéndez Pidal hablara del "grado cero" de la transmisión oral en este ámbito explicándolo como el estado "final" del romance, despojado ya de cualquier referencia histórica o circunstancial[110], hemos ido aceptando casi automáticamente tal teoría, relegando así el corpus poético–musical de los niños al rincón de los deshechos.

Solamente unos pocos investigadores se han detenido a revisar la idea y, al hacerlo, han advertido siempre que el repertorio en cuestión, si bien puede mostrarse extremadamente innovador en sus procesos recreadores, también alcanza a conservar, casi fosilizados, datos, referencias, símbolos, motivos y circunstancias descartadas por el cancionero adulto[111]. Un trabajo primordial de Luis Díaz Viana se cuenta entre estas excepciones, el publicado en 1997 bajo el título de "La niñez olvidada. El canto popular y los niños de ahora"[112]. Refiriéndose al "acontecer histórico en la poesía popular infantil", el autor explica ahí:

"En el romancero oral encontramos, en tensión, dos tendencias opuestas que lo transforman: de un lado, su transmisión de boca en boca determina ese fragmentarismo tan comentado que –en gran parte– es, también, una poética de lo esencial mediante la cual la anécdota y lo innecesario desaparecen; de otro lado, la actualización de viejos temas acerca a la realidad que se está viviendo lo que ya fue relato noticioso hace muchos siglos".

Tomo como punto de partida estas consideraciones de Díaz Viana y me propongo adentrarme en la vertiente conservadora del cancionero popular infantil, no en lo que de material histórico pueda hallarse en él[113], sino en la preservación de símbolos, motivos y gestos rituales actualizados en la actividad lúdica, cuya memoria cultural se revela en romances, canciones y retahílas. Si los transmisores niños, efectivamente, acuden al pasado noticioso porque tal o cual dato les sirve para explicar un presente similar, creo que también acuden a un repertorio simbólico (verbal y kinésico) ya en desuso que les ayuda a ensayar, en el juego, los roles imprescindibles de su futuro como adultos. Si es indiscutible lo necesario del juego y es evidente que la canción popular del juego plantea conflictos y soluciones, habremos de admitir que el conflicto es necesario para los niños[114].

I. Tirando del carro de heno

Entre los seres que en el cuadro de El Bosco arrastran el carro de heno hacia el infierno está el hombre–pez, figura proverbial en los ancestrales desfiles carnavalescos, derivado hacia la sardina y su entierro en las carnestolendas modernas y hacia el *pípirigallo* y el *pípirigaña* en el juego infantil[115]. Como los que tiran del carro hacia la otra cara de la santidad, así los niños, en el juego, transforman

[109] María Jesús Ruiz es filóloga y escritora. Profesora de la Universidad de Cádiz desde 1987, buena parte de su docencia e investigación ha estado siempre dedicada a la tradición oral, el patrimonio etnológico y la literatura del exilio. Ha sido docente en varias universidades europeas y americanas y es autora de una veintena de libros. Sus últimos títulos publicados son *Crónica popular del Doce* (Alfar) y *El mundo sin libros* (Lamiñarra). www.asonante.es.

[110] "Donde ya todo el romancero está olvidado, quedan aún los niños cantando su pequeño repertorio. La última transformación de un romance y su último éxito es llegar a convertirse en un juego de niños…" (Menéndez Pidal, 1968, t. II: 385).

[111] Me parece emblemático el estudio de Ana Pelegrín, "Tuvo que contar cien y un año" (2001).

[112] Luis Díaz Viana, "La niñez olvidada. El canto popular y los niños de ahora", en Luis Díaz Viana, ed. (1997: 9–44). La cita en p. 24.

[113] De este asunto en concreto me he ocupado en los siguientes trabajos: "La memoria del francés: romances y canciones en la tradición oral hispánica" (Ruiz, 2014: 255–305) y "*Carta del rey ha venido*… La guerra en el cancionero infantil hispánico" (Ruiz, 2013: 207–228).

[114] Remito en este asunto a las consideraciones de Antonio Rodríguez Almodóvar, expuestas, por ejemplo, en la entrevista que tiene como titular "La mente infantil pide conflicto y el cuento no traumatiza: prepara para la vida" (2015).

[115] Véase Pelegrín (1998: 183–186).

lo solemne en risible y lo trágico en burlesco, metamorfosean la alabanza en vituperio, el elogio en denuesto y –en un ritual eterno de inversión– se adentran en el mundo al revés.

La difundidísima canción de *El retrato de la dama* formó –y forma– parte vertebral de numerosos rituales de galanteo[116] (*marzas*, *mayos, sanjuanes* y demás fiestas ubicadas en la bien titulada "Estación de amor" por Caro Baroja). La transmisión adulta, a partir del siglo XIX, procesó la alabanza de *El retrato* en clave de santidad, haciendo abundar así versiones a lo divino, naturalmente dedicadas a la advocación mariana que en cada pueblo o aldea representara la protección sobrenatural[117]. La suerte de *El retrato*, sin embargo, en la transmisión infantil ha sido bien distinta. Lo ejemplifico aquí con dos casos: en el primero el tema ha pasado íntegro a la canción de corro, no solo sin fragmentarse, sino prolongándose con otro tema de la misma familia tradicional; en el segundo, el proceso ha pasado por la fragmentación convirtiendo al tema en breve copla de columpio y acentuando, si cabe, la inversión del sentido laudatorio original.

Recogí esta versión en Jerez de la Frontera (Cádiz) en 1986 de un grupo de excelentes informantes (las hermanas Romero González) que me explicaron cómo usaban en su infancia el texto como canción de corro, situando en el centro de la rueda a una de las niñas, a la que dedicaban el elogio. Esta muestra de *El retrato de la dama* mantiene el desarrollo convencional del tema (descripción laudatoria de los rasgos físicos siguiendo un orden descendente, de la cabeza a los pies), incluye asimismo la estrofa apicarada (alusión a "la parte oculta") habitual en las versiones usadas como mayos[118], pero se fusiona, al final, con otro texto, de diferente factura rítmico–métrica, que provoca un giro hacia lo jocoso, hacia lo irreverente y hasta escatológico, diluyendo así la solemnidad secular del tema:

Señorita Inés, si usted me dejara,
todas sus facciones se las retratara.
La Señora Inés se quedó callada,
es señal que tengo la licencia dada.
Esta es tu cabeza, chiquita y bonita,
que en ella se forma una naranjita.
Este es tu cabello, rubio y anillado,
con cinta de oro lo tiene adornado.
Esta es tu frente, una plaza de guerra
donde el rey Cupido puso su bandera.
Estas son tus cejas, dos arcos pendientes
que están adornando tu preciosa frente.
Estas tus pestañas, puntas de alfileres,
que cuando me miras clavármelas quieres.
Estos son tus ojos, son dos luceritos
y al amanecer son los más bonitos.
Esta es tu nariz, filo de mi espada,
que a los corazones todos los traspasa.
Estos son tus labios, son dos coralitos
y los dientes blancos son los más bonitos.
Esta es tu barba con un hoyo en medio,
donde me enterraran que me estoy muriendo.
Esta es tu garganta tan clara y tan bella
que to lo que bebes se clarea en ella.
Estos son tus pechos, son dos fuentes claras
donde yo bebiera si usted me dejara.
Este es tu vientre, es una arboleda
que a los nueve meses echa fruto en ella.
Este es tu ombligo, un botón de oro
donde el rey Cupido puso su tesoro.
Ya estamos llegando a la parte oculta,
no diremos nada si no nos preguntan.
Estos son tus muslos, son de cal y canto,
y las pantorrillas son de huesos blancos.
Estas son tu piernas, son de cal y rosas,
que to lo que pisas se te vuelven rosas.
Ya están retratadas, niña, tus facciones,
ahora viene mayo que te las adorne.
Bienvenido mayo, bienvenido seas,
que con tu venida las flores se alegran.
Mayo florido y hermoso que a esta casa hemos venido
sólo por echar un mayo, señores, licencia pido.
Echaremos por galán como esposa y por mujer,
cogeremos a la Rosa que es más bella que un clavel.
Ella dice que no quiere y él dice que no verá
moza igual en todo el mundo, que nunca la olvidará.
¡Arriba las hazas, que no sale humo,
ala, a la Rosa se le quema el culo!
Que se le quemaba, que se le quemó,
y vino su novio y se lo apagó.
Y vino su suegra con el moño tieso
diciendo: ¡Caramba! ¿Qué demonio es eso?

En las fiestas primaverales de columpio (abundantes en Andalucía al menos hasta mitad del siglo XX)[119] el ritual incluía sistemáticamente la alabanza, en coplas, de la niña que ocupaba el trono aéreo. A esta figura se le dedicaban versos laudatorios y, de vez en vez, canciones que reorientaban el elogio hacia el lado grotesco, soez y también demoniaco del retrato femenino. Carnavalización de nuevo, operada por la atracción del cancionero infantil

[116] Véase José Manuel Fraile Gil (1995, y 2017: 455–457).

[117] Fuentes Sánchez (2015, vol. I: 310–383). Véase también al respecto el trabajo de David Mañero (2016: 9–41).

[118] Puede verse un análisis del texto –y en particular de los mecanismos de transmisión desarrollados por el mismo– en Ruiz (1992: 783–795).

[119] Ruiz, Fraile y Weich-Shahak (2008). Las muestras que aquí sirven de ejemplo aparecen en pp. 41–45.

por el sentido apotropaico de la palabra lúdica y expresada en la tendencia burlesca de la retahíla:

María, pescuezo largo,
no te pongas gargantilla,
ponte una ristra de ajos
y en ella una cencerrilla.

La niña que está en la *bamba*
se parece a San Antonio
y la que la está meciendo
al mismísimo demonio.

Arremonta los cordeles,
arremóntalo al tejao,
que se la coman los gatos
que parece un bacalao.

La niña que está en la *bamba*
parece una candileja
y las dos que están meciendo
son dos *arcuziyas* viejas.

La niña que está en la *bamba*,
cara de limón podrío,
que se parece a mi gato
cuando está descolorío.

La que está en el columpio
tiene unos pies,
que parecen escobas
de montañés.
Tiene unos ojos
que parecen ochavos
llenos de *mojo*.

Eres más chica que un huevo,
más derecha que un *jocino*,
más blanca que una sartén
harta de freír tocino
y no fregarla en un mes.

La niña que está en la *bamba*
tiene el culito *cagao*
y su madre se lo limpia
con un trapito *mojao*.

II. Tras, tras, a la puerta llaman

Igualmente, la canción popular infantil lleva al otro lado de la frontera el tema solemnísimo de la muerte. La representación medieval y antropomórfica de La Parca[120] aguardando, certera y paciente, a su próximo emplazado se mantiene intacta en esta canción de palmas, recogida hace muy poco a una niña de diez años:

Estando la muerte un día
sentada en su taburete
cogiendo papel y pluma
para escribir al *lobó*.
La muerte dijo que sí,
el lobo dijo que no
y para no discutir
cantaron esta canción.
Un chinito fue a la China,
de la China fue al Japón,
del Japón se fue a la guerra,
de la guerra no volvió
porque le dio un ataque al corazón[121].

"El pensamiento infantil es de naturaleza simbólica antes que lógica"[122]. Siendo así, los niños descartan la conceptualización –por no accesible–, pero mantienen el símbolo, que permanece, pese a que el ritual que actualizan haya perdido por completo su nexo con lo sagrado: "el simbolismo es independiente del hecho de que sea o no comprendido, conserva su consistencia a despecho de toda degradación, y la conserva incluso cuando ya ha sido olvidado"[123].

Cuando los niños cantan el romance de *Bernal Francés*[124] no cantan el adulterio, sino otra cosa: recrean una escena –la simbólica, la esencial– que representa la presencia inminente de la muerte, su inevitable irrupción, inquietantemente expresada por su presencia en el umbral y su llamada: "tras, tras…". Es así desde la versión "infantil o que podría ser infantil" documentada por Margit Frenk[125] en el siglo XVII:

Culantrillo llama a la puerta;
perexil: "¿quién está aý?
"Hiervabuena soy, señora,
que vengo por teronjil".

De ahí que las sucesivas recreaciones infantiles de la tradición oral moderna hayan fosilizado la médula del símbolo: la muerte que llama a la puerta. Del siglo XIX es esta versión cantada por los niños en Madrid:

[120] Haindl (2011).

[121] Lucía Díaz, 10 años. Muestra de Valladolid recogida por mí en julio de 2015.

[122] Pedro C. Cerrillo, "Dejad en paz a Caperucita".

[123] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, vol. II, cap. XII.

[124] *La adúltera*, IGRH: 0222.

[125] Frenk (1990: 999).

Tin, tin, llaman a la puerta,
tin, tin, que no quiero abrir,
tin, tin, si será la muerte,
tin, tin, que viene por mí[126].

Y más próximas en el tiempo estas dos documentadas por Ana Pelegrín[127]: la primera, una retahíla cantada "en el juego de corro llamado el *Cancón*, es decir, el fantasma":

Tan, tan, que a la puerta llaman,
tan, tan, que no quiero abrir,
tan, tan, que será el concón,
tan, tan, que vendrá por mí.

La segunda, una "actualización que transforma el fantasma y la muerte en una aparición real: la policía":

Rin, rin, llaman a la puerta,
rin, rin, yo no quiero abrir,
rin, rin, y es la policía,
rin, rin, que viene por mí.

Finalmente, en esta muestra de Arcos de la Frontera (Cádiz) el símbolo se adscribe a una escena por completo ajena al romance de donde proviene, pero en la que encuentra justificada su aparición. El brevísimo relato de la retahíla habla nada menos que de un parricidio tras el que –aquí muy lógicamente– el símbolo acude como colofón de la escena:

Doña Teresita, *bang, bang,*
hija de un granjero, *bang, bang,*
que mató a su padre, *bang, bang,*
con un cuchillero, *bang, bang.*
Llaman a la puerta, *pon, pon,*
yo no quiero abrir, *pon, pon,*
que será la poli, *poli, poli*,
que vendrá por mí[128].

¿El símbolo permanece a despecho de su comprensión o hay "otra" comprensión del símbolo cuando éste se desplaza en su uso?

Como es natural, el folklore infantil de México se muestra frondoso en las representaciones simbólicas de la muerte[129]; teniendo en cuenta la popularidad de La Catrina y sobre todo su protagonismo en la cultura lúdica de aquel país es probable que, en muchos casos, la presencia de la muerte en las retahílas de los niños mexicanos no sea más que un calco del repertorio lírico inmenso que manejan los adultos. Aun así, no me resisto a transcribir aquí un par de textos incluidos en esa deliciosa y sabia antología que, con tanto tino, Mercedes Díaz Roig y María Teresa Miaja titularon *Naranja dulce, limón partido* y que vuelven a recoger, respectivamente, el simbolismo de la llegada inminente de la muerte y su figuración antropomórfica femenina:

Tin, tin, que ahí viene la muerte, / tin, tin, que te va a pisar.

Por aquí pasó la muerte
con su aguja y su dedal
remendando sus nagüitas
para el día de carnaval[130].

En las retahílas infantiles peninsulares usadas como fórmulas de apeo en el juego del columpio localiza José Manuel Fraile[131] un sinfín de símbolos vinculados a la muerte, al infierno y, en general, al mundo mágico de los conjuros e invocaciones. Llama el autor la atención sobre la capacidad del repertorio infantil para preservar, intactos, fórmulas y versos que en el cancionero adulto se han deshilvanado por completo. En relación a una de estas retahílas (que casi literalmente reproduce una documentada por Correas en 1627), recalca: "Es sorprendente que transcurridos casi cuatrocientos años desde la publicación de Correas, las ancianas de hoy sigan recordando, y entonando al hacerlo, casi los mismos versos; fidelidad nunca vista en la literatura de autor…"

Como en el caso de la muerte personificada en los textos hasta ahora citados, El Maligno persevera con su presencia en la memoria cultural infantil en estas retahílas de la tradición oral moderna, que lo siguen representando con su esencial atributo del fuego:

¡A la una, a las dos! Periquillo el *brincaor*
llamas al diablo con un tizón
pa que se baje esa señorita del *columpión*[132].

Que se baje la niña del mecedor,
que si no vendrá el diablo con un hachón
y bajará a la niña del mecedor[133].

Y de igual manera conservan las retahílas fórmulas de conjuro para alejar al demonio "donde encontramos entrelazadas cruces de palo y de hierro con hojas de nogal y el rugido ensordecedor de la *zumbaera*"[134]:

[126] Milá y Fontanals, *Obras completas*, t. V, 1883.
[127] Pelegrín (1996: 269–270).
[128] Peña Díaz (2008: 15).
[129] Sánchez González (2014).
[130] Díaz Roig y Miaja (1979). Los textos aquí citados en pp. 51 y 107.
[131] José Manuel Fraile Gil (2008). La cita que sigue en p. 85.
[132] Muestra de Poyales del Hoyo (Ávila), en Fraile Gil, 2008: 102.
[133] Muestra de Madrid, en Fraile Gil, 2008: 105.
[134] Fraile Gil (2008: 90–91).

La chica, la grande,
la de mi tío Juan Fernández
que fue a mi corral
por una hojita de nogal,
zumba la *zumbaera*,
cruz de palo, cruz de hierro,
en la puerta del infierno
hay un cuerno lleno de aceite.
Quien no se baje se le caen los dientes.
A la una, a las dos y a las tres[135].

¿Qué otra cosa sino un círculo de aquelarre, habitado en su centro por el diablo, reproduce ese corro de niñas que tensan sus brazos hasta el extremo cuando al final de la popular canción de *El patio de mi casa…* exclaman: "¡A estirar, a estirar, que el demonio va a pasar, / Uuuuhhhh!"?[136]

III. Al pasar por…

Una cosa es la ideología y otra son los cuerpos, suele decir la sociología coloquial para referirse a cómo los nuevos modelos de conducta que van imponiendo las leyes –y, en general, el progreso de las sociedades– encuentran los mayores obstáculos para su implantación en la terca persistencia de las costumbres, de los códigos de honor añejos que siguen reproduciéndose en el acontecer cotidiano de los individuos[137]. En el folklore infantil –tan conservador, como vamos viendo– y en lo que, dentro del mismo, respecta a las relaciones amorosas, la ritualidad heredada exhibe lo que Ana Pelegrín llama "ley de permanencia":

"Por fijación de gestos y palabras, transmitidos oral y dinámicamente, la cultura infantil retiene en la memoria la acción de viejos juegos. Retiene el código de un lenguaje no verbal, transmitido gestualmente […] Reverencias, movimientos, gestos, palabras, ritmos, cantinelas, son actos rituales. Y el rito contiene, condensa lo simbólico. Por el rito, representación de lo mítico, por las sucesivas alusiones, analogías, renueva el hombre su presencia en el universo y, también, indaga su destino. Los ritos han perdido el nexo con lo sagrado, su función arquetípica, quedando sin embargo la presencia del símbolo, patente en las creencias del folklore. Con esto no quiero afirmar que cada vez que la infancia juega sea posible reconocer significaciones, pero a través del rito del juego infantil, aun sin descifrarlo, se percibe el entramado de un mensaje plurivalente"[138].

Muchos son los juegos, canciones y retahílas que sirven a los niños de ensayo del amor, de la obligada seducción, de la elección adecuada de pareja y de las incertidumbres y amarguras que el amor puede acarrear. Me centro aquí en unos pocos temas que mantienen ecos de los rituales de paso (de la niñez a la pubertad) y/o ejemplifican las coyunturas sentimentales más tópicas.

Una de las fórmulas rituales más recurrentes de esta parte del repertorio es la de "al pasar por…": señala el momento crucial en el que se abandona la niñez y se accede al conocimiento, el momento de la expulsión del Paraíso. El *pasar* remite –en su mensaje plurivalente– a la conversión del individuo en peregrino, con su obligado caminar, y a su destierro del sedentarismo (espacial, emocional) infantil. Impelidos a iniciar el camino de la vida, la fórmula retrata el *Panta rei* de Heráclito avocándonos –el tiempo no se detiene– al deber de tomar decisiones insoslayables.

Los textos infantiles que incluyen la fórmula se relacionan, directa o indirectamente, con el momento vital de la pérdida de la inocencia, del primer encuentro con el amor. Las muestras más explícitas aparecen en romances y canciones escenificadas[139], es decir, en temas con cierto desarrollo narrativo vinculados a un juego gestual por el que los niños teatralizan los contenidos de dicho texto, reproduciendo así acciones simbólicas codificadas. En tal sentido, la aparición de la fórmula tiene una presencia recurrente en los llamados "juegos de pasillo" (los participantes en el juego hacen dos filas, a veces cerradas por arriba mediante el arco que forman con los brazos, marcando así un sendero por el que van pasando los niños uno a uno), soporte gestual coherente: texto y movimiento actualizan el motivo del paseo seductor, tan estrechamente vinculado a la ritualidad amorosa[140]. Así en esta difundidísima canción que, por lo demás, recoge la habitual anécdota galante entre la niña y el soldado[141]:

[135] Recogí este texto en Benaocaz (Cádiz) en 2008. Merece la pena revisar los enriquecedores comentarios de J.M. Fraile en el artículo citado en la nota anterior (p. 91, nn. 252 y 253) sobre la simbología desplegada en el texto: las cruces, el nogal (de hojas y fruto cargados de poderes mágicos y medicinales), la *zumbaera*, "ese juguete sonoro que fabricaron los chicos de media España por barato y ruidoso" y el cuerno con aceite.

[136] Véanse las consideraciones de Garrido Pascual (2010), especialmente pp. 33–40. Mi versión infantil de esta canción de corro decía: "El patio de mi casa es particular, / cuando llueve se moja como los demás. / Agáchate y vuélvete a agachar, / las niñas bonitas se vuelven a agachar. / Chocolate, molinillo, / corre, corre, que te pillo. / "¡A estirar, a estirar, / que el demonio va a pasar, / Uuuuhhhh!"

[137] Véase, por ejemplo, el interesante estudio de Pérez, Páez y Navarro-Pertusa (2002: 143–158).

[138] Pelegrín (2008: 20–39).

[139] Remito a la clasificación y consideraciones propuestas por Cerrillo y Sánchez Ortiz (2017), especialmente pp. 55–67.

[140] Ruiz (2009: 69–86).

[141] Véase para esto Ruiz (2012: 91–119).

Al pasar por el cuartel
se me cayó un botón
y vino el coronel
a pegarme un bofetón,
qué bofetón me dio
el cacho de animal
que estuve siete días
sin poderme levantar.
Las niñas bonitas
no van al cuartel
porque los soldados
le pisan el pie.
Si eres chiquita
y te puedes caer
cómprate un vestido
de color café
cortito por delante,
larguito por atrás,
con cuatro volantes
y adiós mi capitán[142].

Simbología más explícita, si cabe, encierra la también muy difundida canción de *Quisiera ser tan alta como la luna*, que en la estrofa que principia "Al pasar el arroyo…" incluye ineludiblemente el símbolo de la pérdida del anillo[143], y en la que J. M. Fraile encuentra asimismo precisas referencias históricas:

Quisiera ser tan alta
como la luna
para ver los soldados
de Cataluña.
De Cataluña vengo
de servir al rey
y traigo la licencia
de mi coronel.
Al pasar el arroyo
de Santa Clara
se me cayó el anillo
dentro del agua,
por sacar el anillo
saqué un tesoro,
una Virgen de plata
y un Cristo de oro[144].

La canción de corro, por su parte, se presta en múltiples ocasiones a la representación ritual de la elección de pareja. No pocos romances y canciones infantiles se actualizan situando a una niña en el centro de la rueda, asignándole así el poder de elegir a una de entre las que le rodean. Proverbial resulta el tema de *Jardinera*:

Jardinera, tú que entraste
en el jardín del amor,
de las flores que regaste
dime cuál es la mejor.
La mejor es una rosa
que se viste de color,
del color que se le antoja
y verde tiene la hoja.
Tres hojitas tiene verdes
y las demás encarnadas
y a ti te vengo a escoger,
amiguita de mi alma.
Muchas gracias, jardinera,
por haberme a mí escogido,
que entre tantas como habemos
a mí sola me ha elegido.
No hay nada que agradecer
siendo esta obligación
de elegir las amiguitas
que salen del corazón.
Primero me das la mano
y después me das la otra
y después me das un beso
de los labios de tu boca[145].

En el corro, la ejecución del rito se muestra a veces extrema por el respeto escrupuloso hacia un código gestual claramente heredado de antiguos hábitos cortesanos, descartados por supuesto en la socialización del mundo adulto y, sin embargo, congelados, fosilizados en el juego. La versión que transcribo de *La pájara pinta* me fue transmitida por su informante acompañada de los siguientes detalles sobre su ejecución:

"Vv. 1–4: cantados por las niñas del corro mientras, en el centro, una niña agachada hace de "pájara"; vv. 5–8: la "pájara" se levanta y se une al canto de las otras mientras se arrodilla, da la mano y gesticula lo que indica el texto; vv. 9–12: cantan las niñas del corro y dan vueltas,

[142] Muestra de Madrid, publicada por Fraile Gil (1994: 216). Pueden verse otros textos representativos de lo mismo en Ruiz (2013: 207–228).

[143] Puede verse una breve revisión de la simbología del anillo perdido en mi artículo "El anillo en el agua", (Ruiz 2018: 67-68).

[144] Muestra de Madrid, publicada por Fraile Gil (1994: 34). Al hilo de esta versión, el autor comenta: "No sé si la queja de un amante, con que se abre la cancioncilla, irá tras los soldados que marcharon con Felipe IV para sofocar la rebelión de Cataluña que había estallado en 1640. El Rey Galante salió de la Corte el día 6 de abril de 1642… Esta partida a la campaña militar del rey y los cortesanos debió atizar la péndola de los poetas madrileños tan amantes de las seguidillas en que la canción se expresa".

[145] Muestra de Puerto Real, Cádiz, cantada por María José García Salcine, de 56 años. Recogida por María Jesús Ruiz en mayo de 2006.

según el movimiento que indica el texto; vv. 13–16: la niña del centro elige la siguiente "pájara" entre las del corro".

Estaba la pájara pinta
sentadita en hoja de verde limón,
con el pico picaba la hoja,
con la hoja picaba la flor.
¿Dónde está mi querer?
Me arrodillo al pie de tu manto,
dame una mano, dame la otra,
dame un besito para mi boca.
Daré la media vuelta,
daré la vuelta entera,
daré un pasito atrás
y te haré una reverencia.
Pero no, pero no, pero no,
que me da mucha vergüenza,
pero sí, pero sí, pero sí,
porque yo te quiero a ti[146].

IV. La tórtola herida

La iconografía evocada por *Jardinera* (el vergel del amor) y por *La pájara pinta* ("la hoja del verde limón", de nuevo el vergel y, además, el ave solitaria aludiendo a la soltería femenina[147]) se despliega con singulares significados en la canción de *La tórtola herida*, incluida en prácticamente todas las compilaciones y antologías de folklore infantil. Pongo aquí, a modo de ejemplo, una versión de Ciudad Real para comentar más adelante el tema:

Mi abuela tenía un peral
que echaba las peras finas
y, en la ramita más alta,
cantaba una golondrina.

Por el ala echaba sangre
y por el pico decía:
–Malditas sean las mujeres
que de los hombres se fían.

A los hombres, garrotazos
y a las mujeres, rosquillas;
a los niños, escobazos
y a las niñas, peras finas[148].

La canción aparece en la tradición oral de modo autónomo o –muy frecuentemente– como *post scriptum* del romance de *Las hijas de Merino* (y alguna vez del romance de *La Doncella guerrera*). En el minucioso y brillante análisis que de este tema realiza, Ana Pelegrín[149] argumenta que la habitual convivencia textual de *La tórtola herida* con el romance de las *Hijas de Merino* obedece a la identificación que entre ambos se produce al compartir motivos e imágenes "hondamente arraigados en el archivo memorial de la canción tradicional" (el vergel como lugar de amor y desamor –aquí peral– y el canto del ave solitaria) y, sobre todo, al compartir el personaje de la niña desventurada: "la tórtola herida es un doble de la niña seducida y su infortunio de traición y engaño [...] la niña transformada en tórtola maldice la confianza ciega de las doncellas enamoradas".

Desventuradas niñas seducidas, engañadas, raptadas, abandonadas, asesinadas incluso, que han dejado el testimonio de su martirio en el romancero y en el cancionero lírico (*Santa Iria, Santa Catalina, Monjita a la fuerza, Blancaflor y Filomena, Niña que maldice a su pretendiente*...). Me pregunto si esos relatos, mucho más deshilachados en la tradición infantil que la canción de la tórtola, no han sido sino los sucesos consecutivos que han provocado la conclusión desengañada: "Malhaya sean las mujeres / que de los hombres se fían". Porque, paralelamente a su afición por el prodigio lírico, por confiscar el símbolo, el folklore infantil muestra también una voluntad de recordar de algún modo lo histórico truculento, el caso sangriento, el suceso desdichado. Sucede así en un repertorio tan –en principio– alejado de la tragedia como el del columpio, en cuyo seno pueden encontrarse coplas como esta:

La niña que está en la bamba
de la venta la han *llevao*,
tiene la carita blanca
como un lirio *deshojao*[150].

El lirismo de *La tórtola herida*, su tendencia a presentarse como *post scriptum* de baladas que recrean casos de apariencia histórica, me lleva a plantear una hipótesis. Tal vez pueda pensarse que *La tórtola* es –como el romance de *El prisionero*[151]– un fragmento lírico de lo que

[146] Transmitida por María Ángeles Robles Morales (50 años), natural de Cádiz, en junio de 2017.

[147] María Jesús Ruiz, "La pájara pinta", en Ruiz (2018: 91-92).

[148] Muestra de Ciudad Real, publicada en *Corpus de Literatura Oral* (CLO, Universidad de Jaén), ref. 1608c.

[149] "Los romances infantiles: *siéndome yo niña*..." (Pelegrín 2003: 203–218). A propósito del mismo asunto, puede verse también Ruiz (2016: 69–82).

[150] La canción me fue transmitida en 2017 por una informante de Alcalá de los Gazules (Cádiz), Fina Pereira Gómez, de 60 años. Fina añadió en sus comentarios que el texto se lo solía cantar su madre, Elena Gómez Sánchez, nacida en 1927, y que para ilustrarlo siempre lo seguía del relato del mismo suceso: una niña de una familia adinerada había sido raptada y criada en una venta, a la que al cabo de los años vuelven sus padres biológicos para recuperarla; la canción de columpio se refería así a la tristeza de la niña por abandonar su vida en el campo.

[151] Véase para esto el iluminador análisis de Donald McGrady (1992).

fue un relato –hoy perdido– tradicional; un relato que explicara los antecedentes del lamento del ave, que diera detalle del desengaño amoroso que lleva a la tórtola a compadecerse de sí misma y a maldecir; un relato olvidado bajo la potente y esencial imagen del ala ensangrentada, única superviviente.

A fuerza de innovar, a fuerza de dejar en el camino (en la cadena de la transmisión) lo histórico, a fuerza de desechar lo circunstancial, el cancionero infantil conserva. No es el recuerdo, sino lo contrario al olvido.

El cancionero adulto, perdida la función (social, laboral) del texto, olvida el texto; el cancionero infantil, sin embargo, no se detiene, sigue innovando y al canto lastimoso de la tórtola añade estrofas burlescas ("A los hombres, garrotazos…"), aditamentos jocosos más acordes con el uso lúdico de la canción: recursos que le ayuden a seguir tirando del carro de heno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERRILLO, Pedro. "Dejad en paz a Caperucita", 2017. Accesible en: https://blog.uclm.es/pedrocesarcerrillo/2017/05/25/dejad–en–paz–a–caperucita/ [Consulta: 30/01/2020]

CERRILLO, Pedro y César SÁNCHEZ ORTIZ. *El cancionero popular infantil en educación*, Madrid, Síntesis, 2017.

CLO. Corpus de Literatura Oral, Universidad de Jaén: https://corpusdeliteraturaoral.ujaen.es/

DÍAZ ROIG, Mercedes, y María Teresa Miaja. *Naranja dulce, limón partido. Antología de la lírica infantil mexicana*. México DF, El Colegio de México, 1979.

DÍAZ VIANA, Luis, ed. *Juego de niños. Cantos e imágenes en los procesos de aprendizaje cultural.* Guipúzcoa, Sendoa, 1997.

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, 4 vols. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974 [*Histoire des croyances et des idées religieuses*, París, Payot, 1976–1986]

FRAILE GIL, José Manuel. *La poesía infantil de tradición madrileña*, Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid, 1994.

— *El mayo y sus fiestas en tierras madrileñas*. Madrid, Consejería de Educación y Cultura, 1995.

— "El columpio infantil: al vaivén de la retahíla", en Ruiz, Fraile y Weich–Shahak, eds., 2008, pp. 71–109.

— *La vida tradicional en Guadalix de la Sierra (Madrid)*, Guadalix, Ayuntamiento de Guadalix de la Sierra–Editorial Lamiñarra, 2017.

FRENK, Margit. *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*. Madrid, Castalia, 1990.

FUENTES SÁNCHEZ, Raquel. *Un viaje a las raíces de la Alcarria Baja: tradición oral y cultura popular*, 2 vols. [Tesis doctoral dirigida por Luis Díaz González y José Antonio Ranz Yubero], Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2015.

GARRIDO PASCUAL, Mari Cruz. *El corro de las niñas. Un repaso al juego de corro desde sus orígenes como elemento de la cultura femenina*. Madrid, Horas y horas, 2010.

HAINDL, Ana Luisa. "La Danza de la Muerte", 2011. Disponible en: http://www.edadmedia.cl/docs/danza_de_la_muerte.pdf [Consulta 30/01/2020]

MAÑERO, David. "Los retratos de la dama. Recursos de traslación y propagación literaria en la confluencia de la tradición culta y popular", *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche*, XIX (2016), pp. 9–41.

MCGRADY, Donald. "Misterio y tradición en el romance del Prisionero", en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. I (1992), pp. 273–282.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Romancero hispánico*, Madrid, Espasa–Calpe, 2 tomos, 1968.

MILÁ Y FONTANALS, Manuel. *Obras completas*. Barcelona, Librería de Álvaro Verdaguer, 8 tomos, 1883–1896.

PELEGRÍN, Ana. *La flor de la maravilla*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996.

— *Repertorio de antiguos juegos infantiles*, Madrid, CSIC, 1998.

— "Tuvo que contar cien y un año", en *Repertorio tradicional infantil sefardí*, Susana Weich–Shahak, ed., 2001, pp. 41–73.

— "Los romances infantiles: siéndome yo niña…", en *El romancero de La Gomera y el romancero general a comienzos del tercer milenio*, Maximiano Trapero, ed., La Gomera, Cabildo Insular de La Gomera, 2003, pp. 203–218.

— *Cada cual atienda su juego*. Madrid, Anaya, 2008.

— PEÑA DÍAZ, Miguel A. "Del repertorio tradicional infantil de Arcos de la Frontera", *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 7 (julio–diciembre 2008), pp. 1–19.

PÉREZ, J. A., J. A. PÁEZ y D. NAVARRO–PERTUSA. "Conflicto de mentalidades: cultura del honor frente a liberación de la mujer", *Revista Española de Motivación y Emoción*, 3 (2002), pp. 143–158.

RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio. "La mente infantil pide conflicto y el cuento no traumatiza: prepara para la vida", *La Opinión* [A Coruña], 7 de marzo de 2015. Disponible en: http://www.laopinioncoruna.es/contraportada/2015/03/07/mente–infantil–pide–conflicto–cuento/934489.html [Consulta 30/01/2020]

RUIZ, María Jesús. "Supervivencias de la canción de mayo medieval: un ejemplo en el cancionero popular infantil de la Baja Andalucía", en Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1992, pp. 783–795.

— "Repertorio tradicional infantil de Cádiz: texto, rito, gesto y símbolo", *Revista OCNOS*, nº 5 (2009), pp. 69–86.

— "La niña y el soldado. La Guerra de la Independencia y otras guerras en el cancionero tradicional hispánico", *Boletín de Literatura Oral*, 2 (2012), pp. 91–119.

— "*Carta del rey ha venido*… La guerra en el cancionero infantil hispánico", en *Presencia del cancionero popular infantil en la lírica hispánica. Homenaje a Margit Frenk*, Pedro Cerrillo, ed. Cuenca, Universidad de Castilla–La Mancha, 2013, pp. 207–228.

— Las metamorfosis del romancero en la tradición infantil", en *Odres nuevos, retos y futuro de la literatura popular infantil. IV Jornadas Iberoamericanas de Investigadores de Literatura Popular Infantil*, Cristina Cañamares, Ángel L. Luján y César Sánchez Ortiz, eds. Cuenca, Universidad de Castilla–La Mancha, 2016, pp. 69–82.

— *l mundo sin libros. Ensayos de cultura popular*. Pamplona, Lamiñarra, 2018.

Ruiz, María Jesús, coord. *Crónica popular del Doce*, Sevilla, Alfar, 2014.

Ruiz, María Jesús, José Manuel Fraile y Susana Weich–Shahak. *Al vaivén del columpio: fiesta, coplas y ceremonial*, Cádiz, Universidad de Cádiz–Diputación Provincial de Cádiz, 2008.

Sánchez González, Agustín. *José Guadalupe Posada: fantasías, calaveras y vida cotidiana*. Madrid, Turpin Editores, 2014.

Weich–Shahak, Susana. *Repertorio tradicional infantil sefardí*. Madrid, Compañía Literaria, 2001.

Moros y cristianos. Rituales de identidad

Maria–Àngels Roque[152]

La historia, las leyendas, la topografía son elementos que forman parte de la memoria local o nacional de los pueblos, pero esta memoria con el tiempo se rediseña y se hacen lecturas diversas a tenor de los acontecimientos ¿En qué condiciones se construyen los objetos, las prácticas narrativas como bienes culturales actuales? Para los estudiosos de la antropología la visión dinámica ayuda a saber leer, escuchar e interpretar los factores que convierten y estimulan estas prácticas.

En nuestro trabajo veremos cómo los relatos se construyen a partir de hechos históricos y se da preeminencia a una u otra situación y lugar. Los relatos sirven para introducir en un momento visiones hagiográficas o críticas y para reivindicar, en según qué otro momento, personajes controvertidos que forman parte de la tradición híbrida de la isla de Mallorca. Para llevar a cabo este estudio me he valido de las diversas aportaciones de la historia local, recogidas en publicaciones de inicios del siglo XX y actuales. Semanarios de diversas épocas como el "Andraitx" que apareció entre 1920–1971 y la revista en catalán "N'Alí" a partir de 1986. He contado también con informantes locales, algunos de los cuales tienen cargos políticos.

1. El contexto histórico

Desde inicios el siglo X, Mallorca estaba bajo el dominio musulmán, régulos beréberes independientes. Con la conquista de Jaime I de Aragón en 1229 se establece el nuevo orden cristiano en la isla. No obstante, la importancia geoestratégica de la zona en el Mediterráneo y su cercanía con Argel supone, especialmente a partir del control del imperio otomano del Norte de África, que las acometidas turco–berberiscas se multipliquen. La memoria de estos acontecimientos no se preserva solo en las torres de defensa de la costa sino también en el folklore. La piratería no acabó en Mallorca hasta la conquista de Argel por Francia en la segunda mitad del siglo XIX. Pero con la colonización francesa se restringió el comercio peninsular y balear que durante siglos se llevaba a cabo, a veces con acuerdos específicos, incluso durante las épocas de los ataques corsarios.

Es difícil precisar en qué momento se inician en las Baleares las fiestas de moros y cristianos, pero aparte de las representaciones teatrales que son más antiguas parece que las manifestaciones multitudinarias y en espacios abiertos como las que conocemos hoy, surgieron el siglo XIX y se pueden relacionar con el movimiento romántico de la Renaixença catalana (J. Masanet Vives, 2003:466). Los simulacros, en los municipios donde se hacen actualmente, tienen que ver con conmemoraciones de batallas reales como las acaecidas en Soller o Pollensa, en esta última cuando los corsarios turcos comandados por Dragut atacaron en 1550.

Este estudio se centrará en Andratx, un municipio situado en la punta extrema de la costa noreste de Mallorca, primer escenario del desembarco cristiano en el islote del Pantaleu en 1129. En el *Libro dels Feits* del Conquistador aparece el personaje Alí, el moro de la Palomera–Sant Elm en el término municipal de Andratx– que explica al monarca dónde se asientan los soldados del wali Abu Yaiha, gobernador almohade de Medina–Mayurca. En la leyenda Alí es un jovencito que llega a nado –actualmente uno de los actos festivos es la carrera de natación desde el puerto de Sant Elm al Pantaleu– ; su madre, que es adivina, había soñado que llegaría un rey cristiano que dominaría la isla.

Un contrapunto al *Libro dels Feits* llega con la publicación de un estudio basado en otro manuscrito medieval. El profesor argelino Muhammad ben Mamar encontró, de forma fortuita, un manuscrito del siglo XIII, el primer testimonio árabe de la conquista de Mallorca, la crónica de Ibn Amira que se creía perdida y de la que sólo se conservaban algunas citas. El hallazgo tuvo lugar en 2001 cuando el profesor Ben Mamar consultaba un CD con documentos microfilmados de una biblioteca de Tindfuf, en

[152] Maria-Àngels Roque es Doctora en Antropología Social y Cultural. Es directora del Departamento de Culturas y Sociedad Civil y del Institut Europeu de la Mediterrània, de Barcelona, y directora de la revista "Quaderns de la Mediterrània". Sus líneas de trabajo, con publicaciones en España y Francia, atienden cuestiones como la interculturalidad y migraciones en el espacio Mediterráneo, mujeres y culturas ganaderas, la cultura bereber, sociedad civil y Marruecos, así como la antropología de la cotidianidad.

el Sáhara argelino. Ibn Amira, el autor almohade de la conquista de Mallorca, es un andalusí nacido en Alzira, en 1184 y fallecido en el exilio quizás en Túnez entre 1251 y 1259. Este personaje ocupó altos cargos en la administración almohade en Xativa, Sevilla, Murcia, Dénia, Valencia y Marruecos y en el momento del asedio cristiano estaba en Medina Mayurca.

El profesor Muhamad ben Mamar ofreció la copia manuscrita a sus colegas mallorquines arabistas que, evidentemente, estuvieron entusiasmados con el hallazgo. El historiador y arqueólogo Guillem Rosselló–Bordoy consiguió traducir con la ayuda del arabista Nicolau Roser, *Kitab Ra'ih Mayurca*, Cronica árabe de la conquista de Mallorca, publicada finalmente bajo el patrocinio del Gobierno de las Islas Baleares, aprovechando el 800 centenario del nacimiento de Jaime I, el Conquistador. La primera edición apareció el mes de noviembre de 2008 y en Navidad se convirtió en un bestseller en la isla mallorquina. Este relato no habla de Alí de la Palomera, pero sí de muchos otros y aparece bastante malparado el wali Abu Yaiha.

Tras la entrada de los almohades en la Península Ibérica y la consecuente defenestración de los almorávides, Mayurca permaneció todavía más de veinte años regida por la familia almorávide Banu Ganiya. En consecuencia, estos mallorquines atacaban tanto a las naves cristianas como a las musulmanas, ya que sabían que ambos los querían arrojar al mar. Tras la conquista almohade de la isla, Ibn Amira explica las malas relaciones que existían en Mallorca entre almohades y almorávides, lo que produjo un caos y malestar que aprovechó el señor de Aragón y Barcelona, como lo denomina Ibn Amira, para conquistar la isla y perpetrar considerables matanzas.

Esta publicación, más bien erudita, comentada por los medios de comunicación, ha servido para que los mallorquines integren mejor la diversidad cultural histórica y con ello un cierto reconocimiento de la interculturalidad, en un momento que las fiestas religiosas pierden sentido identitario.

2. La apropiación religiosa de la narración

La celebración de moros y cristianos en la playa de Sant Elm, territorio perteneciente al municipio de Andratx, es muy reciente ya que se remonta a 1996. No obstante, en Andratx existía una fiesta de mayor arraigo hasta mediados de los años cincuenta del pasado siglo. Esta festividad conmemoraba el ataque de los corsarios turco–berberiscos llevado a cabo el 2 de agosto de 1578. La celebración incluía una misa y un sermón sobre la batalla, desfile de carrozas, vestidos con trajes tradicionales y actos teatrales.

El sermón que se hace cada año en la Iglesia esta sacado de la versión de la *Historia de la Baronia de los señores obispos de Barcelona y Mallorca* de Juan Bautista Ensenyat que fue cura párroco en S'Arracó y que se publicó en 1919.

Bajo el epígrafe "Invasión de moros en Andratx el día 2 de agosto del año 1578" (Juan Bautista Ensenyat, 1919:472) escribe:

"Entre las varias correrías e invasiones de turcos y moros en el pueblo de Andraig de que hemos encontrado noticias y venimos reseñando, la del dos de Agosto del año mil quinientos setenta y ocho nos merece preferente interés; no por ser la más importante y trascendental, sino por ser la única de que el pueblo ha conservado memoria, gracias a la solicitud con que la Iglesia de año en año ha venido recordándola a las generaciones que se han sucedido hasta nuestros días y al cuidado en conservar los monumentos que aún dan testimonio de ella".

"(…) Para ello establecieron en Andraig como en Soller o Pollensa una fiesta cívico religiosa en el mismo día del aniversario de una de sus victorias, acudiendo en Misa Mayor el pueblo en masa presidido por la Corporación Civil y demás autoridades, adornando la iglesia con sus más ostentosas galas; sin que les molestase escuchar siempre el mismo sermón histórico, antes bien estando con devoción y alegrándose al pronunciar los nombres de los protagonistas y referir sus hazañas".

"En Andraig se hizo además pintar un cuadro (único en su clase en Mallorca) que se exponía cada año al público juntamente con algunas armas de aquella época como trofeos irrecusables; y en el que se producía cuanto de más notable se refería en dicho sermón. Servía también de libro para las personas más rudas e ignorantes" (Enseñat,1919:473).

"Por la tarde se hacía una procesión por las calles del pueblo llevando en andas la figura de Nuestra Señora de los Ángeles y presidida también por el Ayuntamiento y todas las autoridades. Una nota típica se observaba en este acto, pues para los niños del pueblo era el día del estreno de sus nuevos silbatos de barro cocido (siurells) de muchas y diferentes formas, y todos sin excepción acudían con su particular y apreciado instrumento formados en dos líneas al lado de las primeras banderas, figurando la felicidad de los ángeles que hacían la corte a su celestial Reina y Señora" (Ensenyat:1919:474).

(…) "Aunque se haya suprimido (suponemos que temporalmente), abrigamos la esperanza que volverá a celebrarse con mayor esplendor y solemnidad que antes la fiesta con que todas las anteriores generaciones habían celebrado la memoria del triunfo alcanzado por sus antepasaos el 2 de agosto de 1578" (Ensenyat, 1919:475).

(…)" No hay documento alguno en que auténticamente conste la fecha en que el pueblo empezó a celebrar la fiesta del 2 de agosto dedicada a Nuestra Sra. de los Ángeles en agradecimiento a la protección que dicha Celestial Señora le había dispensado en el mismo día del año 1578, pero es de creer que fueron los mismos que lo experimentaron, y por lo tanto que lo establecieron a raíz del mismo suceso o sea en el año inmediato de 1579. Consta además en una copia del sermón que fue predicado en 1773; y en un documento auténtico y oficial

consta aunque incidentalmente, que se celebraba por voto solemne del mismo pueblo. (…) Consta asimismo, que para dar cumplimiento a la Bula *universa* del papa Urbano VII por la que suprimió muchas fiestas y en cambió mandó que cada pueblo nombrase un santo o santa Patrón o Patrona (…) reunieronse (…) obligándose a celebrar su fiesta con obligaciones consiguientes como patrona a Nuestra Señora de los Ángeles, y al apóstol San Bartolomé como patrón (libro de actas del Concejo en fecha 8 de enero de 1644" (Ensenyat, 1919:483) .

Los historiadores Jaume Bover y Ramon Rosselló , el primero también hijo de S'Arracó como Ensenyat, dan una exhaustiva información de los ataques turco–berberescos que sobre todo en la Baleares fueron constantes y muy dramáticos durante el siglo XVI . En el epígrafe correspondiente al "Desembarc de moros de 1578" tienen un apartado específico (Bover y Rosselló, 1999:161) , en relación al cuadro conmemorativo de esta gesta, dicen (traduzco del catalán) "En la iglesia parroquial de Andratx se conserva un cuadro de autor anónimo que representa el desembarco turco de 1578 en Andratx . Es de final del siglo XVII. Se trata de un óleo sobre tela de 1,545 por 1,41 restaurado en 1984 por Björn Henrich Hallström, catedrático de restauración de la Real Academia de Bellas artes de Estocolmo, y su esposa Dorrit von Arronet Hallström. En 1988 fue expuesto tras la magnífica restauración en la exposición monográfica dedicada a Nostra Dona Santa Maria dentro del arte mallorquín. Del mismo se hicieron por primera vez reproducciones fotográficas en color para su difusión.

"El cuadro representa una villa mallorquina, situada en la marina, asaltada por una escuadra turca, las tropas de la cual han desembarcado en las partes alta y baja de la composición. Los escuadrones invasores, con banderas desenfundadas se preparan al ataque. Mientras, diferentes grupos de combatientes, luchan dentro del pueblo. Llama la atención la defensa de una torre y la del templo parroquial, curiosamente fortificada, como consta que lo estaban en momentos diferentes villas marítimas mallorquinas. Cabe destacar la defensa del puente levadizo y la escaramuza del honorable Rafael Juan de Son Corso que aparece montado a caballo" (Bover y Rosselló, 1999:162).

Los historiadores manifiestan que si este cuadro en un tiempo estuvo considerado como un exvoto no lo es. Sin embargo es un cuadro único en su género en Mallorca que representa los hechos históricos de gran importancia para el pueblo. Manifiesta que "La presencia de una virgen envuelta de *puttis* en una nube", a guisa de las denominadas del "huevo frito" en el argot de los historiadores de la pintura, es un añadido posterior del siglo XVIII, como se puede comprobar.

"La documentación histórica no habla de ninguna intervención celestial cuando ocurrieron los hechos y tampoco hay constancia documental de que el cuadro fuese una donación ofrecida a una imagen religiosa en cumplimiento de un voto o recordatorio de un beneficio recibido". Por lo que continúan los autores: "En cuanto al 'Sermó dels moros' la primera noticia fiable de su existencia es del siglo XVIII, lo cual curiosamente coincide con el añadido de la virgen y los ángeles del cuadro" (Bover y Rosselló, 1999:162).

Pero no solamente desembarcaban turco–.berberiscos en el puerto de Andratx, también lo hacían en el de Sant Elm. El Gran i General Consell (Palma de Mallorca) trata el 9 de enero de 1583 de poner una pieza de artillería en la torre de Sant Elm "con efecto de guardar el dicho puerto en el que muchas veces acostumbran a desembarcar los moros así para hacer agua y carne como para ir a la villa de Andraig y de ese puerto surgen muchos barcos con cristianos" (Bover y Rosselló, 199:307). Se refiere el documento a los cristianos que hacen cautivos. A menudo los llevaban a la isla de la Dragonera y luego pedían el rescate.

El historiador mallorquín Pere Roig y Massanet a propósito del simulacro de Pollensa dice: "Conmemora de manera pública y festiva la batalla de los corsarios turco–berberiscos comandados por Dragut, la noche del 30 al 31 de mayo de 1550. Históricamente los corsarios obtuvieron un buen botín y durante mucho tiempo el 1550 es citado como el año de la desgracia en la documentación oficial. El pueblo ha reinterpretado los hechos y los ha convertido en victoria clamorosa" (Roig Massanet, 2003:164). La representación está documentada a partir del 1860, pero puede aventurarse que se iniciase unos años antes. En la representación teatral el heroico Joan Mas grita "!Mare de Deu del Angels , assistiu–nos / Pollencins alçau–vos!". Antiguamente, Dragut respondía "Sarracenos, no temáis, ¡sable en mano y a degüello con los cristianos!". Según Más Vives (2003:163) este uso del catalán y del castellano para caracterizar a cada uno de los bandos relaciona el espectáculo con la Renaixença y con la recuperación de la cultura catalana producida durante el siglo XIX,

En cuanto a la fiesta de moros y cristianos de Soller, la Gran Enciclopedia de Mallorca concreta que la fiesta se celebra el segundo lunes de mayo, durante las Ferias y Fiestas. El acto conmemora el ataque de los corsarios el 12 de mayo de 1561 que dirigió Eulkd Ali –Oxiali– . "El ataque corsario fue repelido por los *sollerics* dirigidos por el capitán Angelats con la colaboración de los vecinos de Bunyola y de los bandoleros de la zona de Alaró. Destaca también la defensa heroica de las Valentes Dones de can Tamany, hecho recogido después en la escenificación del episodio del simulacro que se representa desde 1855" (G.M./J.M.B. 1993:199).

Vemos que en Pollensa la reinterpretación de la fiesta de moros y cristianos que es la más importante de Mallorca se ha adecuado a los intereses de autoestima y la integran en la celebración patronal. La patrona de Pollensa es Nuestra Señora de los Ángeles pero no sabemos si lo era en 1550, tampoco el día, ya que el asalto fue en

septiembre, cosa que se sabe porque existen múltiples documentos. Sin embargo en Andratx sí que coincide la fiesta del Dos de Agosto con la fecha del evento. Las fiestas de moros y cristianos de Pollensa, Soller y Andratx se interrumpieron en diversas ocasiones a finales del siglo XIX y durante la Guerra Civil.

Los antropólogos valencianos, Antonio Ariño y Sergi Gómez, manifiestan que estas festividades están extendidas por ámbitos geográficos relativamente heterogéneos y con una historia bien diversa que se encuentran en Europa, los EE.UU. y en algunos países de Hispanoámerica. En los países sudamericanos donde existen estas celebraciones, las danzas de la conquista fueron introducidas por los franciscanos durante el siglo XVI. Inspiradas en los misterios y las danzas del Corpus, tenían una clara finalidad catequética desde su origen aunque recogen gran cantidad de elementos estéticos y costumbres prehispánicas que nos han llegado a través suyo. "La función de gran teatralidad y con la presencia de diferentes cuadros de danza se articula alrededor de un relato por el que los moros y cristianos combaten dialécticamente sobre las bondades y beneficios de una y otra fe. Al final, los ángeles y el cruce de armas convencen a los 'infieles', que imploran ser bautizados al caer al pie de los cristianos" (Ariño y Gómez: 2012:99). Podemos hallar referencias de las actuales fiestas de moros y cristianos en México y Perú, recogidas por Luis Diaz Viana (2017:55 a 66).

3. Una lectura republicana

No sabemos a ciencia cierta las discontinuidades de la fiesta de moros y cristianos en Andratx. Conocemos por Ensenyat que a principios del siglo XX no se llevaba a cabo, sin embargo parece que tanto el discurso en la iglesia como las diversas obras teatrales se han ido continuando hasta los años cincuenta por lo que han tenido un mayor recorrido, quizás porque no fueran tan dispendiosas como traer bandas musicales y preparar las carrozas para el desfile.

Un elemento interesante es la apropiación del relato llevado a cabo por el andritxol Jaume Roca, "Es Gerrer", (1840–1912). Autor, actor y empresario teatral, trabajó en una alfarería y el mismo fue alfarero (*gerrer*) ambulante. Roca es un personaje destacado en el campo del republicanismo federal de Andratx, participó en las revueltas de 1868 y ocupó cargos en el Ayuntamiento en 1873 y el 1906. Autodidacta y volteriano, desde muy joven se interesó por el teatro de forma pedagógica y escribió diversas obras de carácter sociológico crítico de las que a nosotros nos interesa destacar "Sa vinguda des moros a Andratx" en la que explica la razzia del 1578, huyendo del tratamiento romántico de la época (Massanet Vives, 2003:162). El pensamiento del librepensador republicano da pie en el segundo acto a una interesante controversia entre unas cristianas capturadas por los corsarios y un renegado, hijo y hermano de estas que defiende las opiniones laicas del autor (Jaume Roca, 1880:25). Los versos de la obra están en mallorquín, catalán dialectal anterior a la normalización lingüística de la lengua catalana. En su obra Jaume Roca también hace hablar a los piratas berberiscos en castellano mientras que los andrixoles hablan en mallorquín. El moro, es el hermano renegado que habla en mallorquín al ser su lengua materna, ya que fue raptado por los berberiscos cuando era niño. Había sido adoptado en Berbería por un hombre de bien, tal como se lo explica a su madre y hermana Margalida. Traduzco al castellano una parte de la escenificación teatral:

"Moro*: Me enseñaba el marroquí/ Cada día muy amable/ Hombre de bien, amoroso/ carta cabal y trabajador. Margalida: No debía ser de Argel este hombre del que tú hablas. Moro: Vaya si lo era, bromeas/ Como tú eres mallorquina. Margalida: A mí me parece mentira/ lo que dices hermano. Y si no creen en Dios/ cómo puede ser cristiano/ este moro que has contado. Moro: Que era Dios su verdad/ y el Demonio mentira. Margalida: Pero ser cristiano y confeso es lo mejor. Moro: Todos dicen lo mismo/ que la suya es la mejor (sic.religión). Margalida: Quiero seguir con todo lo que me han enseñado/ No cambiaré/ la misma fe tendré/ que tenía el año pasado. Moro: Todo está bien Margalida/ si se hace de buena fe/ sea mentira o verdad/ en el mundo todo tiene salida /todo en la plaza se vende/ Todos pueden escoger si quieren./ Cada día sale el sol/ Y somos iguales cuando nacemos/ Desengáñate, moriremos. Por esa misma razón/ Moro, cristiano francmasón/ Es seguro que no quedaremos".*

La hermana le pide que huyan de la morisma, pero él no quiere. Dice que ha jurado fidelidad y que ni por "*Deu ni per Mahoma deixaré de ser honrat*", "Ni por Dios ni por Mahoma dejaré de ser honrado", refiriéndose a que debe lealtad a las personas que han confiado en él.

Del semanario *Andraitx* (1920–1971) recogemos tres crónicas de la fiesta por ser representativas: dos durante la Republica y una después de la Guerra Civil. Estas crónicas muestran cómo se desarrollaban las fiestas en aquellos años que en lo principal eran semejantes a como las explica Ensenyat para finales del siglo XIX, excepto en la procesión que sí que volverá a llevarse a cabo en 1941. Las crónicas están escritas en castellano, no están firmadas, seguramente fueron redactadas por el mismo "Amo de S'impremta", Antoni Calafell, director e impresor del semanario.

En la edición del 6 de agosto de 1933 relata la fiesta en tres etapas.

1) La función teatral: "El domingo anterior, día 30, en la plaza de la iglesia, tuvo lugar una velada teatral organizada por *la comisión* de festejos de Nuestra Sra. de los Ángeles con el objeto de crear fondos para llevar a cabo los anunciados festejos".

La función empezó a la hora señalada y con la hermosa poesía titulada "Puig Cornador". La disertación corrió a cargo de la Srta. Margarita Enseñat.

"Seguidamente se puso en escena con decoraciones apropiadas y debidas al pincel de D. Gabriel Calafell, el drama histórico en tres actos y cuadro final en prosa y en mallorquín "Moros i Cristians" compuesto por D. Baltasar Piña". El cronista se alarga dando los nombres de los jóvenes actores de Andratx. "Cerró la velada el juguete cómico en verso y también en mallorquín titulado: 'Ses Festes de N'Aina Maria', representado por las tres señoritas Margaritas antes mencionadas".

2) La víspera: "La víspera de la fiesta comenzó el desarrollo del programa con las garbosas 'madonas' representadas –da 6 nombres– indumentadas –catalanismo de 'endiumengeades'– a la típica usanza mallorquina, salieron a grupa de sendas jumentas por la avenida 14 de Abril, seguidas de un compacto público para recibir la Banda Militar que debía llegar de Palma. Y en efecto a las 6 y media de la tarde se encontraron en el puente, junto a la entrada de la población, **las madonas**, los músicos y los acompañantes y todos en grupo se dirigieron al histórico Son Mas en donde esperaban numerosos niños y niñas, vestidos con el clásico traje de la tierra, desde donde se dirigieron a la iglesia, asistiendo el pueblo a completas". Noche de baile y de bailes regionales, hasta las primeras horas de la madrugada".

3) El día dos: "Hubo diana en la mañana del día 2 a las 6 de la mañana. A las nueve se partió de la histórica cruz 'dels Ullastres' hacia la iglesia donde comenzaron los oficios divinos (…) El elocuente orador señor Herrero pronunció el consabido sermón alusivo a la hazaña de nuestros antepasados, siendo muy celebrado".

"A las doce comenzaron a venir las carrozas que debían formar parte de la cabalgata… (…) "diversidad de gustos y orientación que presidieron en la confección de carrozas ocupadas por numerosas señoritas y niños de ambos sexos, ataviados adecuadamente según los personajes que recordaban, ya de la tierra o de la morería, llegando su número a unas 16".

Vemos que en la cabalgata se habla de la representación de los dos bandos, seguramente ello venga del siglo XIX, aunque no se especifica si tenga lugar alguna danza de la conquista o lucha.

En 1935 aparece el semanario en mallorquín a diferencia de 1933 y de 1941 que están en castellano. La crónica esta vez viene distribuida como un programa especificando cada día las actividades. No recogeré más que algunos aspectos que considero que mejoran la visión de la festividad. Igualmente velada teatral para recabar fondos; en vez de la banda se ameniza con un grupo de "xeremies". El día 2 de agosto se especifica que madonas y chiquillería van disfrazados, llevando al frente cada grupo que representa, al honorable Rafel Juan de Son Corso y al general turco Barbarroja. Todos suben a la iglesia a los oficios, tarde carrozas: autos, carros, carretones amenizados con música. Como este día cae en viernes el sábado prosigue la fiesta con carreras de bicicletas, bailes regionales. El domingo partido de fútbol, músicas, bailes. Acaba con una traca valenciana.

En relación a la cabalgata de carrozas de la época de la segunda república y posteriores, Antonia Ensenyat, regidora del ayuntamiento de Andratx, me informa que en la Biblioteca Municipal se han mostrado exposiciones temáticas entre el 2004 y el 2008 a partir de los negativos del fotógrafo local Rafael Ferrer, que entre 1920 y 1970 realizó en su estudio múltiples retratos individuales y familiares, pero también retrató las calles y los paisajes durante las labores y festividades. "Él hizo fotos de diversas fiestas incluidas las del 2 de agosto de varios años. En 1935 en el desfile de carrozas aparecía la de "l'Embut", con un gran embudo, disfrazados de potentados, con mensaje satírico, realizada por republicanos". Antonia añade conmovida "desgraciadamente esta foto sirvió para que mataran en el 36 a todos los que aparecían en ella". Mallorca desde el inicio fue "territorio nacional", la represalia contra los republicanos en Andratx se cobró 37 muertes, algunas por causas tan nimias como participar en la carroza del Embudo.

La fotografía de la carroza no se mostró en la exposición y tampoco se muestra en la publicación para no herir susceptibilidades; pero me la envía su coordinador Mateu Ramon. Aparecen algunas carrozas imaginativas como una con un gran caracol, sobre ella unas muchachas sonrientes con botones de oro sobre los trajes tradicionales y con los típicos cordoncillos de oro de siete palmos como los llevaban las "madonas de posesión" (fincas algo mayores, ya que en Andratx no había terratenientes). Me aclara Antonia que las que iban en las jumentas (*someras*) representaban a las históricas hermanas Bonaventura y Margarita Coll que alzaron el puente de madera tendido sobre el foso que había ante el portal de la iglesia para impedir que los moros pudiesen entrar. Pero aquí no se las denominaba como en Soller "les valentes dones"–valientes mujeres– sino las madonas –las dueñas–, quizás porque eran ellas las que se ocupaban de las fincas cuando los maridos emigraban para trabajar en Cuba o Francia.

Ariño y Gòmez, en relación a la continuación de las fiestas de moros y cristianos en los diversas poblaciones valencianas, manifiestan que es también durante el siglo XIX cuando se produce una integración masiva en las comparsas, que en muchos lugares sirven para incluir en su seno distintas opciones políticas de la época (liberales, conservadores, absolutistas, carlistas, realistas); también para rememorar gestas y batallas que tienen lugar en el Norte de África en ese periodo (Ariño y Gómez, 2012:96). Y también que en los pueblos y ciudades valencianos es a partir de los años sesenta del siglo pasado cuando se introducen estos rituales, especialmente en las fiestas patronales para dar color a la festividad. Añaden los antropólogos que durante la transición democrática se

produce una demanda de fiestas populares que, en algunos casos, implica la introducción de actos que concitaran la participación general. "Entre las fuerzas políticas que conquistaron el poder municipal, existía una cierta proclividad hacia los Moros y Cristianos, frente a otras modalidades festivas que se consideraban conservadoras (Fallas o Corpus Christi). Creciendo en las décadas de los ochenta y noventa. Esta difusión ha sido propiciada por la mayor disponibilidad de recursos monetarios y por la propia dinámica de la socidad del ocio, contando con la capacidad difusora de la televisión"(2012:99).Veamos cuál es el periplo de estas festividades en Andratx entre la dictadura y la democracia .

4. Del asociacionismo a las fiestas municipales

En el número 1.083 del semanario local Andraitx (sábado 19 de julio de 1941) se informa que el Gobernador Civil otorga la debida autorización para revivir las antiguas y sanas tradiciones y que felicita a la Comisión Organizadora. La siguiente semana aparece una columna titulada "Fiestas del dos de Agosto" donde se avanza el programa del 1, 2 y 3 de agosto. De los años anteriores se mantiene la representación teatral, pero se indica una novedad que no es otra que la procesión del día 2 que llevaba 45 años sin celebrarse. Refiriéndose a esta procesión religiosa explica: "Abrirán la marcha típicos payeses montados a caballo. Seguirán otros payeses con antorchas. Los chicos detrás de los payeses y con traje típico con 'siurells'. Después de ellos las niñas con sus 'cadufas' –jarritas–. Acompañan a la Virgen de los Angeles, que será llevada en andas por varios payeses, las jóvenes de la localidad, que lo deseen con traje regional. (...). "Asistirán todas las madonas para que este acto quede revestido con todo su esplendor". Añade: "Nota. La comisión hace notar al público que la asistencia a todos los actos reseñados, en que se dice pueden tomar parte los jóvenes de ambos sexos y niños y niñas de la localidad no supone que tengan que estar inscritos en ninguna Asociación religiosa". Esta rúbrica viene firmada. "Por la Comisión.–XX". En la crónica final hecha el 9 de agosto de 1941 descubrimos quién es la comisión organizadora de los festivales: "miembros todos sus componentes de la pujante juventud de Acción Católica de la villa y no menos a su celoso e infatigable Sr. Consiliario por el rotundo éxito de la obra acometida, y a ruego bien encarecido de los simpáticos y afortunados 'obrers de les festes dels moros'".

Después de la Guerra Civil, la iglesia hace resurgir la fiesta con el beneplácito del gobernador civil de Palma, aprovecha para incluir la procesión religiosa que curiosamente no se hacía desde finales del siglo XIX. Sin embargo algo estaba pasando ya que pronto esta fiesta se desmoronaría.

El 6 de agosto de 1960 en el mismo semanario local, el entonces muy joven escritor Baltasar Porcel también nacido en Andratx, escribe firmando Barbarroja –seudónimo que utilizará desde 1959 hasta 1965– un artículo titulado "El Dos de Agosto" en el que manifiesta: "Otro naufragio de nuestro espíritu andrixol, otro triste naufragio de nuestras tradiciones es la fiesta que, años ha levantábamos con nuestra alegría y nuestra fe el dos de agosto (...) Todos recordamos lo que fue ese Dos de Agosto hasta los años cuarenta y pico: desfiles de carrozas, niños con *siurells*, concurso de bailes mallorquines, trajes típicos llenos de las mejores alhajas compradas con aquel oro ganado en el duro y exótico trabajos de la emigración (...) "Si amigos, hoy entonamos una especie de elegía. No hay más remedio. Una elegía para todos aquellos que por su edad, posición y conocimiento podrían tomar el timón y prefieren tomar café al son de la desidia".

"Nuestra única esperanza son los jóvenes, estos que han organizado este club excursionista o estos otros que hacen teatro, estos jóvenes que saben cantar y andar y actuar sobre unas tablas. Ellos son la esperanza de un renacimiento andritxol". (Artículo recogido en Planas, Pujol y Ramon, 2010:163).

La esperanza en los jóvenes que reclamaba el escritor mallorquín y que venía dada en aquel momento por los jóvenes de Acción Católica, tomaría un nuevo sesgo también de mano del clero, pero esta vez en los años ochenta dentro de los aires del progresismo y la democracia. La alcaldesa de Andratx (2011), que en su adolescencia inició la etapa que pedía el escritor mallorquín, exclama a propósito de la pérdida en los años cincuenta y sesenta de las fiestas tradicionales: "Creo que se ha de tener en cuenta que en estos años la gente ya trabajaba intensamente en el turismo. Los meses de julio y agosto son los más fuertes de cada temporada y es cuando son las fiestas del 2 de agosto y la de Sant Bartomeu el 24 de agosto".

Comenta la alcaldesa, Isabel Alemany, la importancia de los años ochenta como época de recuperación autonómica, recuerda cómo se inician las jornadas nacionalistas mallorquinas, la militancia en los partidos especialmente en el Partido Socialista de Mallorca (PSM) y Unió Mallorquina. "Después de Franco se pudo hacer paso a paso la recuperación de nuestra tierra y cultura. Una de las iniciativas durante años fue "*Anar a LLuc a Peu*" Ir a pie desde Palma al santuario de Lluc, la montaña más alta de Mallorca. Con ello se recuperaba la importancia de las excursiones para reconocer y amar el territorio propio". También entre finales de los setenta y los ochenta los grupos ecologistas, jóvenes y personas implicadas consiguieron parar las obras de la isla de la Dragonera en la que un grupo inmobiliario pretendía hacer una urbanización con hotel y casino incluidos. Tras un largo proceso judicial se pudo parar definitivamente el proyecto. En 1987 el Consejo Insular de Mallorca compró la isla y el 26 de enero de 1995 el Gobierno Balear protegió la Dragonera y los islotes vecinos, Mediana y Pantaleu, frente a la costa de Sant Elm.

Prosigue la alcaldesa "En relación a Andratx es importante la llegada de Santiago Cortés como rector en los años ochenta y su capacidad para aglutinar a los jóvenes entre

15 y casi la cuarentena. Un grupo heterogéneo ya que unos eran del grupo de catequistas, otros de grupos excursionistas, teatrales... Hay una recuperación de las tradiciones, bailes de boleros, cabalgata de reyes magos, pero también de movimientos sociales. Se hace restaurar el cuadro del 2 de Agosto–del que hablamos más arriba–. Es aquí cuando sale la idea de recuperar el nombre de N'Àlí para lanzar una nueva revista local en la que hubiera no sólo noticias sino también críticas. Creo que fue de Don Santiago quien dio el nombre, aceptado por todos nosotros con entusiasmo. N'Alí era un traidor –para los suyos– que hizo posible nuestra cultura en Mallorca, propiciando un nuevo mundo".

Sant Elm, a pesar de las dificultades de la carretera que, en parte, lo ha preservado medianamente, se iba llenando de veraneantes y extranjeros. Por lo que en los años ochenta existían dos asociaciones importantes: " Associació Grup de Joves d' Es Pantaleu " y de " Amics de Sant Elm "". Es así como se fragua la fiesta de Moros y Cristianos. La época para los veraneantes es excelente ya que se celebra el último fin de semana de julio o el primero de agosto. "De hecho el primer moros y cristianos de la zona se hace en agosto de 1995 en Calvià, al año siguiente también se hace en Sant Elm". Mateu Ramon y Jaume Bover dicen que fue claramente Mateu Alzina el promotor: hizo una "crida" en N'Ali (1996:abril–mayo) para que la gente participase[153]. "Las mujeres confeccionaron los vestidos, la gente dejaba las propias barcas para poder reproducir el desembarco de los moros. Había música y luces adecuadas ya que la fiesta se hace al anochecer, dirigida por un narrador y evidentemente no faltan lo fuegos artificiales que en la playa son muy atractivos".

Isabel Alemany cree que crear esa fiesta es una conjunción de diversos actores. Los jóvenes que vivían en Palma pero venían en verano a Sant Elm, algunos de ellos politizados, también los franceses descendientes de S'Arracó pedían tener unas fiestas para recobrar su identidad mallorquina, también los amigos propietarios de Sant Elm estaban interesados. El alma mater de la fiesta, durante una serie de años, fue una joven actriz que trabajaba en el Canal 4 de T.V mallorquina. Se pudo hacer una gran difusión.

"Pero en el 2007 un grupo de propietarios de Sant Elm hizo el boicot al nuevo consistorio PSOE–PSM–Unió Mallorquina que en aquel momento era quien se iba a hacer cargo de las fiestas. Era gente conservadora, no dejan las barcas para el festejo y a los que sí que las hubiesen prestado les dicen que ese año no se van a realizar. No obstante, lo sacamos adelante, ya que en seguida el Ayuntamiento que ya patrocinaba todo incluso los vestidos, se pone en contacto con aquellos que tienen ganas de continuar con la fiesta, aunque fue muy complicado".

En la fiesta del 2008 coincidiendo con el 800 aniversario del nacimiento del Conquistador, la regidora de cultura instaura la cursa N'Ali, una carera de natación popular simulando la del Alí desde la Palomera al barco de Jaime I, en el islote del Pantaleu. "Competición con seniors, piraguas y premios que continua manteniéndose y en el 2010 se han introducido carreras con caballos que pueden verse muy animadas en youtube, pero hay pocas barcas". A Antonia Ensenyat le hubiese gustado más reanimar la antigua fiesta del Dos d'Agost en Andratx porque a pesar de que trabaja duro impulsando la de Sant Elm encuentra que no es tradicional. "Temo –dice la regidora– que si no está ayudada por el Ayuntamiento también desaparecerá".

¿Por qué no reinventar una tradición adecuada a los nuevos intereses vecinales y turísticos? Hemos visto en la parte histórica que en La Dragonera había piratas que desembarcaban en Sant Elm, todavía hoy existe la torre de defensa señoreando entre pinos, a pesar de los apartamentos turísticos que en estos últimos veinte años de especulación han crecido más que en los 30 anteriores. Aunque no fuese el 2 de agosto está la historia del rey "En Jaume" y la de N'Ali de la Palomera. ¿Quiénes son los que llegan? ¿Quiénes son los atacados? En la fiesta de Sant Elm se ha instituido que un año ganan los moros y otro los cristianos porque todos son los mismos, aunque escojan un tipo u otro de disfraz.

De todas maneras insisto y pregunto a la alcaldesa por qué no se recuperó la Fiesta del 2 de Agosto en el pueblo de Andratx, mientras que el 2 de Agosto pasó a formar parte de la playa de Sant Elm con una reinvención exnovo de la fiesta de moros y cristianos, a lo que contesta: "Debes tener en cuenta que en Andratx, como en la mayoría de los pueblos de Mallorca, hasta el decenio de 1990, es decir hace dos días, las fiestas las organizaban comisiones de vecinos, miembros de diversas asociaciones con soporte institucional. Pero el 70–80% de los esfuerzos que suponía organizar estos acontecimientos lo llevaban a término estas comisiones de fiestas. A partir de la década de 1990, coincidiendo con la "profesionalización" de la clase política municipal, paulatinamente, los ayuntamientos han acabado por hacerse cargo de las fiestas que antes organizaban las comisiones de vecinos".

La alcaldesa está preocupada de que ello haya matado a la sociedad civil y también es pesimista en relación a los años venideros con la crisis: "En el 2009 el ayuntamiento de Andratx tenía una partida de 24 millones de euros. De estos 2 millones se dedicaban a Obra Social que son becas, comedores, avis –centros tercera edad–, y también los festejos. En el 2011 solo podremos dedicar 1 millón y hay aspectos sociales que no se pueden dejar".

[153] Para este verano: Moros i cristians en Sant Elm "Un grupo de entusiastas de Sant Elm conocedores de la rica historia de aquel caserío, desearon hacer algo que fuera sonado. Que atrajera la atención de propios y extraños. Así nació la idea de montar un acto-espectáculo en la Playa Gran de Sant Elm, como preludio a las Fiestas Patronales de 1996, y con intención de que se repita, con variantes cada año".

La festividad con su ritual de "moros y cristianos" continúa celebrándose en la playa de Sant Elm con el aporte de la ciudadanía. A pesar de las crisis municipales, los turistas continúan llegando y la fiesta es un atrayente espectáculo para todos. Así pude comprobarlo el 2 de agosto de 2017.

***

A través de las diferentes épocas hemos podido ver la evolución y participación de la fiesta de moros y cristianos en Andratx, hemos aportado un modelo etnográfico del desarrollo de una fiesta patronal que podría ser el de otras localidades. Comprobamos cómo en diferentes momentos hay un intento de apropiación buscando la legitimidad institucional. En todos se reconoce la necesaria participación de la gente porque sin ella no hay fiesta. Posiblemente la última apropiación por medio de las subvenciones de los consistorios municipales y de los partidos políticos, buscando un clientelismo de votos, haya debilitado lo que suponía momentos de compromiso y de esfuerzo participativo. El destinar gran parte del peculio de las fiestas a las bandas musicales empieza hoy a pasar factura, al igual que en un momento cuando la Iglesia dejó de ser protagonista exclusiva de las fiestas patronales. Pero el pesimismo municipal actual no tiene por qué ser real. Sin duda habrá tiempos muertos y tiempos de resurrección y no siempre las fiestas del pasado fueron mejores para todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALZINA, Mateu (abril–mayo 1996) "Moros i Cristianos en Sant Elm" Semanario N'Ali abril–mayo 1996. Andratx.

ANDRAITX, *Semanario.* Calafell, Antoni (Dir.) 1933–1935 y 1941. Imprenta de Andratx

ARIÑO VILLARROYA, Antonio y GOMEZ SOLER, Sergi (2012) *La festa mare. Les festes en una era postcristiana.* Valencia.Museu Valencià d'Etnologia de la Diputació de València.

BOVER PUJOL, Jaume / ROSSELLO VAQUER, Ramon (1999) *Història d'Andrtax. Segle XVI.* Palma de Mallorca. Ed. Ajuntament d'Andratx.

DIAZ VIANA, Luís, *Miedos de Hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremoderidad.* Madrid, 2017 Editorial *Amarante.*

ENSENYAT Y PUJOL, Juan Bautista, Párroco de S'Arracó. (1920). *Historia de la Baronia de los señores obispos de Barcelona en Mallorca* Tomo II. Palma de Mallorca.

Escuela Tipográfica Provincial.

G.M./J.M.B. "Moros i Cristians" en VV.AA. *Gran Enciclopedia de Mallorca* V.11 p.199 a 201. Inca. Promomallorca Edicions, S.L.

IBN AMIRA, Al–Mahzumi *Kitab ta'rih Mayurca.Crònica àrab de la Conquesta de Mallorca.* (2008). Palma de Mallorca. Edición de la Universitat de les Illes Balears i del Govern de les Illes Baleaers..

MAS VIVES, J. (2003) Roca Bauzà, Jaume "Un pagès d'Andratx" y "Es Gerrer" En *Diccionari del Teatre a les Illes Balears* V.2. Palma de Mallorca – Barcelona.

RAMON, Mateu (Coord). (2008). *Fotografías de Rafael Ferrer*. Nº1. Palma de Mallorca. Ed. Ajuntament d'Andratx.

ROCA, Jaume. Un pagès d'Andratx Se *Vengude d'Es Moros a Andratx* (década del 1880?) Palma. Imprenta de en Bartomeu Rotger.

ROIG MASSANET, Pere (2003) "Moros i cristians, simulacre de" En VV.AA. *Diccionari del Teatre a les Illes Balears* V.1.Palma de Mallorca – Barcelona. Lleonard Muntaner Editor y Publicacions de l' Abadia de Montserrat

"En el bosque hay palabras / que no dejan de oirse / para quien sabe oír" (Sobre bosques y lobos, con Luis Díaz Viana)

Carmen Morán Rodríguez[154]

Del *mythos* al *logos*, decimos. Y fijamos en el siglo VI a.C. y en Grecia ese paso crucial que nos aisló del mito y nos instaló en la razón lógica. Pero ni la Grecia clásica es solo logos (como demostró Dodds en su excelente ensayo *Los griegos y lo irracional*), ni la superación del acercamiento intuitivo y metafórico al universo es otra cosa que una pura cuestión de punto de vista. La filosofía pre y post socrática no enajenó al hombre del *mythos*, como tampoco logró hacerlo el cristianismo, que solo añadió nuevas formulaciones míticas, tratando de arrinconar otras –y en muchos casos, teniendo que asimilarlas–. Y no lo hicieron después ni el humanismo renacentista, ni la lógica cartesiana, ni las luces del siglo XIX, ni el positivismo decimonónico. Por lo que concierne al siglo XX y lo que llevamos del XXI, los descubrimientos y postulados de la física teórica siguen sin desligarnos por completo del *mythos*, porque el *mythos* está en nuestra esencia y demarca nuestros confines. Para empezar, toda lengua –todo *logos*– es *mythos*. ¿O qué sino mito es el recurso a términos como "neuronas espejo", "big bang" o "mundos brana"…? No se trata de simples figuras retóricas: pensar en *logos* es, no nos engañemos, pensar en *mythos*. Los sucesivos intentos de *poner puertas al bosque*, de reducir el espacio de lo salvaje y lo mítico en nuestras sociedades y en nuestro pensamiento, nunca logran evitar que en el sólido bastimento de la razón y la lógica se abran grietas.

Como Luis Díaz Viana ha señalado vivimos, en el presente, una triple alienación que nos ha dejado a la intemperie, en una situación de orfandad, al producirse "una triple negación de los elementos que nos anclaban a un territorio, a una época y al legado de las gentes que nos precedieron. Dicho de otro modo, una renuncia al lugar, al tiempo y a la memoria propios" (Díaz Viana, 2017: 15). Pero eso no significa que nos hayamos quedado sin tradición, sino más bien que esta encuentra, espontánea o desesperadamente, insólitos cauces para seguir fluyendo: plasmados en nuevos soportes, los mitos siguen siendo tan necesarios como en el pasado, o acaso más que nunca. Y pueden reaparecer bajo formas proteicas. Ya Julio Caro Baroja (Caro Baroja y Temprano, 1985: 114) señalaba que la distinción metodológica entre mito, leyenda y cuento es válida siempre y cuando seamos conscientes de que un mismo relato o motivo puede ser aceptado por una comunidad como mito, reformularse como leyenda, funcionar como cuento, volver a ser mito… Y reaparecer –añadiríamos– en películas o en noticias, sin perder por completo su simiente mítica, su calidad de explicación intuitiva, no racional, de los misterios del universo y de nuestra existencia.

Luis Díaz Viana recurre a una categoría primordial –el bosque– y a uno de sus habitantes legítimos –el lobo– para hablarnos de cómo el ciudadano global de la sobremodernidad busca orientación en un espacio no ya urbano, sino virtual, y un tiempo no ya futurista, sino fundamentalmente vivido como a–histórico. Este cambio ha deslocalizado al ser humano de las coordenadas que compartía con sus antepasados, y lo ha relocalizado en un ámbito de no–lugares (Augé), y –podríamos añadir– de no–tiempo. Vive, pues, un extrañamiento, una alienación, pero incluso en medio de esa alienación, la tradición y el folklore siguen encontrando la senda por la que acompañar al hombre en su periplo, manteniendo las mismas categorías míticas de siempre en odres nuevos (Díaz G. Viana, 2003: 27). El bosque es, a pesar de todo, nuestro origen, fuente de sustento, cobijo y terror, y el

[154] Carmen Morán Rodríguez es doctora en Filología Hispánica y Profesora de Literatura Española en la Universidad de Valladolid. Ha realizado estancias de investigación en las universidades de Lisboa, Nueva York (CUNY), Puerto Rico y Buenos Aires. Su campo de especialización es la literatura española contemporánea, al que ha contribuido con monografías como *Figuras y figuraciones femeninas en la obra de Rosa Chacel* (CEDMA, 2008), *Juan Ramón Jiménez y la poesía argentina y uruguaya en el año 48. Historia de una antología nunca publicada* (Madrid, Visor, 2014) y el reciente *Hologramas. Relato y realidad del siglo XXI* (Trea, 2017). Ha editado también *Memorias de Leticia Valle* (Vervuert, 2010) y las *Novelas* de Rosa Chacel (Biblioteca Castro, en colaboración con Pilar Celma).

lobo es, a la vez, nuestro competidor directo en la evolución, nuestro enemigo y también, como perro –caso único de desdoblamiento dentro de una misma especie–, nuestro aliado de cultura (Díaz G. Viana, 2003: 142–143). Un compañero que, rodeado de seres humanos que hablan, ha dejado de aullar para imitarnos ladrando, pero que pierde el ladrido tan pronto como vuelve al bosque y se asilvestra. Por eso en la ficción –y hasta en aquellos relatos que se nos presentan bajo la garantía siempre cuestionable de la no ficción– siguen apareciendo bosques y lobos. Pero el mito no es nunca reductible a un único significado: se resemantiza constantemente con sentidos nuevos y a veces contradictorios, sin que eso anule su validez. Los lobos han regresado, si es que alguna vez se fueron, y en nuestros relatos surgen para expresar nuestra nostalgia de algo salvaje, y también nuestros terrores.

Hay muchos cuentos que nos hablan de bosques y lobos, pero, por encima de todos ellos, uno. Es *el cuento*, por antonomasia: Caperucita. Y es también, por supuesto, un mito, pues no deja de explicarnos, de manera fulminante y reveladora –mil veces más elocuente que una larga y argumentada explicación racional–, lo sobrecogedor, lo que para la razón sería muy difícil concebir. Las siguientes páginas no pretenden revisar la extensa y complejísima trama de motivos, versiones orales, escritas, y relatos más o menos emparentados que integran la constelación, en su formulación más conocida, *Caperucita Roja*. Han cumplido esa tarea numerosos estudios que abordan la cuestión desde diferentes ángulos, y entre los cuales cabe destacar los de Zipes (1983), Dundes (1989), Noguerol Jiménez (2001), Orenstein (2003), Ziolkowski (1992), González Marín (2005) o Martínez Deyros (2019). Todos ellos rastrean o bien los precedentes o bien las continuaciones de un apretado haz de relatos en los que una serie de motivos aparecen y desaparecen: los más icónicamente ligados a las versiones centrales de la historia (el lobo, el bosque, la niña, la abuela, la prenda roja, la cesta, el leñador), y los menos conocidos, por pertenecer a variantes que se han ido quedando en los vericuetos de la tradición (los alfileres, las agujas, la carne y la sangre embotellada...). Mi intención, mucho más modesta, es únicamente apuntar una lectura de la historia de la niña abordada por el lobo en el bosque: la que ve en el relato una pervivencia –una resistencia– del mito frente a la imposición del logos efectuada primero por el cristianismo y después por los ideales de la modernidad y la civilización. Será en cierta manera un paseo por el bosque que Caperucita cruzó por primera vez hace quién sabe cuánto, y que sigue cruzando después de tantos años, en la seguridad de que ese bosque es un espacio primordial, territorio del mito, donde –como ha escrito Luis Díaz Viana– "aún hay palabras / que no dejan de oírse / para quien sabe oír".

De entre las muchas variantes que recrean la historia canónicamente fijada en las versiones de Perrault y los Hermanos Grimm, me gustaría destacar una que enfatiza de modo especial, y con singular acierto, esta interpretación que he señalado. Me refiero a la película *In the Company of Wolves* (1984), dirigida por Neil Jordan, con guion del propio Jordan y de la escritora inglesa Angela Carter (1940–1992). Aunque se suele repetir que el libro adapta un cuento homónimo de Carter incluido en su libro *The Bloody Chamber* (1979), sería más exacto decir que tres de las historias del libro – "The Werewolf", "The Company of Wolves" y "Wolf–Alice"– sirven de inspiración libérrima para la película, y que un paso intermedio fue el guion radiofónico que ella misma escribió para BBC Radio 3 en 1980, también titulado "The Company of Wolves"[155].

Presenta esta película una compleja estructura de cajas chinas donde el primero de los procedimientos de inserción es que un personaje *sueña* una historia, lo que suspende el realismo de la película y nos invita a una interpretación onírica y simbólica. El inicio es llamativo, y fundamental para lo que aquí me interesa exponer. La cámara muestra un bosque y, cruzándolo a la carrera, lo que podría ser un lobo; sin embargo, se trata de un pastor alemán, como se comprueba cuando el animal llega a la entrada de una mansión y saluda a sus dueños, un matrimonio que acaba de llegar en automóvil. No por casualidad Carter y Jordan eligieron la raza de perro morfológicamente más similar al lobo, pues como veremos a lo largo de la película la oposición entre el perro y el lobo, entre lo doméstico y lo salvaje, se repite de múltiples maneras. De la mansión sale también, para recibir a sus padres, una joven con un largo vestido blanco (el estilo de su vestimenta y la arquitectura de la casa acentúan un aire pretérito que el coche parece desmentir). La madre indica a la muchacha que acuda a despertar a su hermana, quien al parecer no quiere salir de su cuarto porque le duele la barriga (el padre mostrará incomodidad ante lo que, le dice a la madre, son cosas de mujeres). La joven de blanco se introduce entonces en la casa, sube escaleras y comienza a recorrer pasillos, cada vez más estrechos y polvorientos, a la vez que el perro, nervioso y jadeante, acude al mismo lugar, aunque, al parecer, por otra escalera más rápida, como si el acceso al inconsciente –pues no otra cosa representa el recorrido hasta un lugar recóndito de la casa– fuese más rápido para el animal. Ambos llegan, al fin, a la última puerta del pasillo de un desván. La chica llama con los nudillos y transmite a la hermana que su madre desea que se levante, pero le

[155] El guion de la película se publicó en el volumen *The Curious Room: Plays. Film Scripts and an Opera* (1996). No tengo noticia de que exista traducción al español.

muestra también abierta hostilidad, insultándola. Detrás de la puerta, una muchacha que parece más joven que la primera duerme sobre la cama, con un libro *pulp* descuidadamente abierto junto a la almohada, y unos labios pintados de rojo que acentúan, más que negarlo, su aspecto infantil. La cámara nos ha permitido ver, mientras la hermana mayor llamaba a la durmiente, la habitación, y a lo largo de la película tendremos nuevas ocasiones de verla, sin que la chica despierte en ningún momento. El cuarto está repleto de objetos de gran carga simbólica: un vaporoso vestido o disfraz, blanco y largo, de novia, colgado de una percha en la puerta, una muñeca victoriana que representa a una vieja con pelo blanco y gafas (y que anticipa al personaje de la abuela), tentetiesos cuyo movimiento parece marcar el paso del tiempo pero que de pronto se detendrán, etcétera. El sueño de la muchacha se agita, y entonces se abre la primera caja china, permitiéndonos acceder a una historia hipotácticamente vinculada a la primera: el sueño. En él, una joven –pero no la durmiente, sino la hermana mayor– corre por un espeso bosque tropezando con juguetes cargados de un sentido ominoso (en los que se cumple punto por punto lo observado por Freud en *Lo siniestro*). Ese halo perturbador resulta amplificado por el hecho de que son los mismos juguetes que hemos observado en la habitación. La carrera por el bosque se torna más y más angustiosa, el bosque cierra su abrazo y varios pares de ojos amarillos y relucientes cercan a la muchacha; finalmente, los lobos se precipitan sobre ella. Pero, ¿quién es?, ¿es verdaderamente la hermana de la durmiente, la misma que llamaba tras la puerta tratando de interrumpir el sueño? Las pesadillas con carreras angustiosas resultan frecuentes, pero es uno mismo quien corre en ellas. Más bien parece que estemos ante un caso de desdoblamiento o *doppelganger*: la hermana mayor y la menor, Alice y Rosaleen, la que duerme y la que llama a la puerta, la que sucumbe a los lobos y la que (de momento) no, serían dos manifestaciones de la misma persona. Jordan y Carter, con gran sabiduría, eligen dos actrices diferentes y aunque dejan pistas que orientan esa interpretación junguiana, no incurren en el error de hacerla excesivamente explícita.

De pronto, la historia nos traslada a un pueblo; la ambientación, los ropajes y la música de aire folklórico lo sitúan en un pasado dieciochesco, pero impreciso. Van a enterrar un ataúd en el que reposa la hermana mayor, vestida de blanco y coronada. La menor –interpretada por la misma actriz que la durmiente de la historia–marco– se despide de ella con un beso en la mejilla antes de que cierren el ataúd. La narración prosigue en ese mundo pretérito en el que Rosaleen recibe una capa roja y escucha las historias que su abuela le cuenta, o relata historias ella misma, siempre acerca de hombres–lobo –historias dentro de la historia soñada, en una hipotaxis de segundo orden–. La película toma elementos de la Caperucita de Perrault (como la moraleja final en verso[156]), pero también de la versión de los Hermanos Grimm; especialmente, la insistencia en el consejo de no apartarse del sendero, el protagonismo concedido al bosque, y el personaje del cazador (aunque, como veremos, con un giro insólito).

No me detendré en la densa concentración de motivos que se dan cita en cada una de las historias insertas, como la relación entre la luna, el acto de orinar y la transformación licantrópica que se aprecia en una de ellas (y que ya se encontraba en el *Satiricón* de Petronio; cfr. González Marín 55–56); tampoco en la asfixiante atmósfera sexual lograda en una película que no tiene ni una sola escena de sexo explícito. Me interesa la tensión entre cultura y naturaleza, patente a lo largo de toda la película en diversas oposiciones binarias: bosque/pueblo, sendero/espesura, ropajes/desnudez. Todas ellas –y alguna más– estaban ya de una u otra manera en algunas de las incontables versiones de Caperucita. Cuatro son los motivos, a mi juicio, en los que se manifiesta, en las diferentes variantes del cuento, la oposición entre naturaleza y cultura: el sendero cuyo abandono implica grave riesgo (en Perrault y muy especialmente en los Grimm), la desnudez (en las versiones recogidas por Charles Marelle y por Paul Delarue y Marie–Louise Tenèze), el canibalismo (Caperucita come la carne de la abuela y bebe su sangre embotellada por el lobo en la citada versión de Delarue y Tenèze y en "La finta nona" recogida por Calvino[157]) y la escato-

[156] "Little girls, this seems to say:/ Never stop upon your way;/ Never trust a stranger friend/ No one knows how it will end./ As you're pretty, so be wise/ Wolves may lurk in every guise./ Now, as then, 'tis simple truth:/ Sweetest tongue hides sharpest tooth". La versión española logró una más que notable traducción en verso: "Hay una moraleja: / ay de aquella que el sendero deja. / No os fieis de ningún forastero/ si queréis elegir vuestro derrotero./ Sed bellas pero sagaces:/ un lobo se esconde tras mil disfraces./ Ahora como antes, es una verdad evidente: / cuanto más dulce la lengua, más afilado el diente".

[157] El dúo artístico intermedial Pascu y Rodri, formado por Álvaro Pascual y Rodrigo Setién, publican en su canal del sitio web Youtube "Destripando la historia" pequeños vídeos en que combinan dibujos y canciones para "destripar" historias conocidas, es decir, ofrecer versiones irónicas y cómicas de las mismas. Varios de estos vídeos están dedicados a cuentos tradicionales cuyos aspectos más chocantes enfatizan humorísticamente. Uno de los vídeos lleva por título "La finta nona", aunque su contenido sigue más bien la versión de Delarue que la recogida por Italo Calvino bajo ese título. Puede verse en la siguiente dirección: https://www.youtube.com/watch?v=fo9610Cj3k4&t=15s. Otros de los cuentos magistralmente "destripados" por Pascu y Rodri son "La sirenita", "Rapunzel", "Blancanieves", "La bella durmiente" o "La cenicienta". Que la fuente en la que se documentan para realizar su deconstrucción del cuento sea plausiblemente Wikipedia no me parece que desacredite sus logros –verdaderamente ingeniosos y divertidos–, sino la confirmación de que esta enciclopedia de contenido libre funciona hoy como los repertorios y polianteas en otros tiempos. Los vídeos presentan una enorme densidad sémica en la que se mezclan las referencias a la tradición pasada con los guiños a la cultura popular del presente (series televisivas, superhéroes, etcétera) en una confirmación empírica –una más–

logía (en la versión de Delarue, cuando la niña pone la excusa de salir afuera para hacer sus necesidades, el *bzou* u hombre lobo le indica "Fais au lit, mon enfant", a lo que ella se niega, saliendo afuera y encontrando así su salvación[158]). De estos cuatro motivos, ni el canibalismo ni la escatología aparecen en la película, pero sí lo harán, y muy intensamente, los otros dos motivos.

Así, el sendero, paso abierto en la naturaleza salvaje por la mano del hombre, espacio delimitado de su presencia en el territorio de lo animal, pero –a la vez– brecha menos drástica que las actuales carreteras, donde la incursión repentina de un animal salvaje se salda tantas veces con la muerte del animal o del hombre. Las lindes del sendero son una transición más suave con el bosque, y el ser humano lo recorre a pie o a lo sumo a lomos de un animal, no en un artefacto que le impide –a causa de su contorno cerrado y de su velocidad– una relación armoniosa con el exterior. En la película, como en la versión de los Grimm, el sendero tiene una fuerte presencia, y también los animales que lo flanquean, vigilando al humano que lo cruza, o incluso aventurándose en el espacio civilizado del pueblo: sapos, serpientes, un erizo, comadrejas, lechuzas y arañas.

El segundo de los elementos es la desnudez. En la versión de Delarue, con cada prenda de ropa el lobo insta a Caperucita, "Jette–les au feau, mon enfant, tu n'en as plus besoin" (en González Marín 133), elemento que recupera *The Company of Wolves*, donde el lobo indica a Rosaleen que eche su capa roja al fuego ("Into the fire with it –you won't need it again").

No solo en la historia–marco y la historia soñada se percibe una atmósfera densamente sexualizada; también una de las historias narradas dentro del sueño manifiesta la incapacidad de la cultura para domeñar por completo a la naturaleza en el ámbito de lo sexual. En una historia que Rosaleen cuenta a su madre –la tercera inserta dentro de la historia–sueño–, encontramos la refinada celebración de una boda en una tienda preparada para el banquete nupcial junto a un bosque. Un grupo de petimetres adornados a la moda del siglo XVIII come y bebe a la salud de los nuevos esposos, mientras un conjunto de músicos interpreta piezas de cámara. La música y el ambiente rococó –rostros y pelucas empolvados, flores, espejos, lunares pintados, encajes, lazos, joyas– acentúan el refinamiento, pero también el hipócrita encubrimiento o sublimación de lo sexual (patente en el momento en que el novio invita a la novia a empuñar con él la espada y hundirla en el pastel nupcial). De pronto, una mujer interrumpe el banquete: tiene una desordenada y hermosa melena pelirroja, sus ropas de campesina no ocultan un avanzado embarazo. Acusa al novio de haberla abandonado para casarse con otra de más alcurnia, y pronuncia una sencilla frase que será una maldición (pues la joven, como quizá cabía suponer por el tono de su pelo, es una bruja): "The wolves in the forest are more decent!". Al momento, los comensales comienzan a revolverse, los corsés se rasgan, el pelo se abre paso en la piel maquillada, los zapatos revientan incapaces de contener las garras y las fauces deforman los rostros, mientras los músicos continúan tocando, impasibles. Consumada la transformación, los lobos saltarán por encima de las mesas engalanadas, derribando a su paso copas, platos, cubiertos y candelabros, y correrán a internarse en el cercano bosque ante las carcajadas de la hechicera y las sonrisas de los sirvientes. En su carrera, la nueva manada arrollará incluso a un pavo real que por ahí anda –símbolo alusivo a la belleza, el lujo y la vanidad–. Cuanto mayor es el grado de artificio de una comunidad –y desde luego el rococó es un parangón de artificio–, cuanto más reprimida está la Naturaleza, más brutal es el regreso de los lobos.

Uno de los mayores aciertos de la película es la inclusión de ese personaje introducido por los hermanos Grimm en el cuento, y denostado por los amantes de Perrault, que ven en él una especie de *deus ex machina* interpolado desde otro cuento –"Los siete cabritillos"– con la única función de sacarse de la manga un final feliz sin demasiada verosimilitud. Me refiero, naturalmente, al cazador. Lo perturbador llega cuando comprendemos que en esta película el cazador *es* el lobo (y en efecto, nada más parecido a un lobo que un cazador). Su apariencia inicial es la de un apuesto caballero de apariencia cuidada, excepto por su poblado entrecejo (la abuela advierte en varias ocasiones a Rosaleen que este rasgo es propio de hombres–lobo). La gestualidad del actor que lo interpreta (el alemán Micha Bergese) acentúa un contenido pero inequívoco aire animal. Extrañamente, una de las primeras frases que Rosaleen le dirige, después de que él se disculpe por asustarla, es "At least you have your clothes on". La desconcertante apreciación queda reforzada más tarde, cuando el cazador muestra a Rosaleen su brújula (probablemente un guiño a las agujas y alfileres del "El cuento de la abuela" de Delarue), afirmando: "This object goes everywhere with me –that is, whenever I wear my trousers". Los complicados ropajes dieciochescos con

de que el folklore, como Díaz Viana nos ha enseñado, no es una colección cerrada de restos fósiles del pasado, sino un mecanismo de creación vivo que hoy encuentra innumerables cauces en Internet. (Acerca de las versiones de cuentos infantiles realizadas por Pascu y Rodri, véase Morán Rodríguez 2018, 61-66).

[158] Luis Díaz Viana, al señalar la actual "caza de brujas" contra los perros, indica también las defecaciones como piedra de toque del posicionamiento de muchos ciudadanos, advirtiendo que "de entrada, [los perros] no defecan u orinan porque sean unos guarros [...] sino porque es su forma de marcar y señalizar el territorio que les circunda o por donde realizan sus cada vez más difícil recorridos" (Díaz G. de Viana, 2003: 148). Se trata una vez más de la difícil demarcación, ahora en el espacio de la ciudad (espacio civilizado por definición) entre la convención y la Natura.

los que el innominado cazador comparece en escena –levita bordada, chalina al cuello, puños de encaje, lazo en el pelo, tricornio emplumado y botas altas– contrastan con la reiteración alusiva a la desnudez como estado que le es propio y que solo ocasionalmente cubre (esto es, domestica). "–Lobo, ¿estás ahí? –Estoy poniéndome los pantalones", reza una conocida canción infantil que no puedo evitar recordar en este momento (Luis Díaz Viana cita, a través de Gaignebet, un juego de niños con frases similares; Díaz G. Viana, 2003: 151).

Una elipsis omite en el film los recorridos que por separado llevan a cabo Rosaleen, por el camino abierto por el ser humano en el bosque, y el lobo–cazador campo a través, guiado por su aguja. En la siguiente escena ya ha caído la noche y vemos a este frente a la cabaña de la abuela. Su transformación en lobo va acentuándose a la luz de la luna. Toca la puerta, recibe la invitación a entrar de la abuela que espera a Rosaleen, y abre. Lo que viene ahora es absolutamente elocuente acerca del regreso de los lobos, pues la abuela se levanta decidida y encara al cazador–lobo con una Biblia que le arrojará al rostro, conminándolo: "Get you back to Hell from which you came", a lo que él responde: "I don't come from Hell, I came from the forest".

Aunque ciertamente la oposición binaria Naturaleza/Cultura es una oposición en falso, pues está en la Naturaleza misma la capacidad aculturadora, no es menos verdad que la historia de la cultura humana ha significado a menudo una represión excesiva de todo lo que se juzgaba instintivo o salvaje desde un punto de vista privilegiado que se constituía como el único posible. El papel de la religión cristiana fue decisivo en dicho proceso, pues desplazó definitivamente los cultos que mantenían aún los primitivos y evidentes lazos entre las divinidades y los elementos naturales, sustituyéndolos por un dios más alto y más lejano. El paganismo politeísta queda desplazado hacia un bosque más reducido cada vez. Es el retroceso de lo salvaje ante el avance imparable de la domesticación, y del politeísmo ante un monoteísmo que no admite deidades menores –y, si no puede hacerlas desaparecer por completo, las relega al infierno, asimilándolas al Mal. Nietzsche consideró ese monoteísmo absolutista "acaso el peligro mayor para la humanidad hasta hoy" (Nietzsche, 2000: 196), que apartará para siempre al hombre del politeísmo, en el cual "un dios no era la negación o la difamación de otro" y donde "estaba ya preformada la incredulidad y pluralismo espiritual del hombre" (Nietzsche, 2000: 196). Y Steiner abunda en la crueldad de ese Yahvé todopoderoso y único, que no admite su representación (ni siquiera mental o verbal), ni menos aún la relativización del poder divino subyacente al panteón helénico (donde Zeus, *Ius Pater*, es superado o burlado a menudo por otras divinidades supeditadas a él, en una concepción mucho más respirable de la divinidad). Cierto que la sustitución del Yahvé único y todopoderoso por una Trinidad, y la admisión de la Virgen, los santos y santas y sus representaciones artísticas, introdujeron en el cristianismo paulino un significativo alivio al riguroso monoteísmo mosaico (Steiner, 1991: 59). Pero, pese a todo, el único espacio que dejará a los cultos a los que históricamente irá desplazando en su expansión pareja a la caída del Imperio Romano será el infierno (confundiendo, de este modo, el infierno con el bosque). San Agustín (*De civitate dei*, 18, 17–18) explica que las transformaciones de hombres en lobos y otras alimañas que los antiguos transmiten en sus escritos son "embaucamiento de los demonios", no verdaderas transformaciones, sino alucinaciones producidas por el Mal. El mito tendrá que refugiarse en cuentos y consejas para seguir hablando, bajo la clave de la ficción y la poesía, acerca de tensiones que la ortodoxia aspiraba a barrer. Este barrido a los márgenes del sendero es lo que describe –con una mordacidad anticlerical muy punzante– Geoffrey Chaucer en el inicio de la historia de "La comadre de Bath":

In th'olde dayes of the kyng Arthour,
Of which that Britons speken greet honour,
Al was this land fulfild of fayerye.
The elf–queene, with hir joly compaignye;
Daunced ful ofte in many a grene mede.
This was the olde opinion, as I rede;
I speke of many hundred yeres ago.
But now kan no man se none elves mo,
For now the grete charitee and prayeres
Of lymytours and othere holy freres,
That serchen every lond and every streem,
As thikke as motes in the sonne–beem,
Blessynge halles, chambres, kichenes, boures,
Citees, burghes, castels, hye toures,
Thropes, bernes, shipnes, dayeryes–
This maketh that ther been no fayeryes.
For ther as wont to walken was an elf,
Ther walketh now the lymytour himself,
In undermeles and in morwenynges,
And seyth this matins and his holy thynges
As he gooth in his lymytacioun.
Wommen may go saufly up and doun;
In every bussh or under every tree
Ther is noon oother incubus but he,
And he ne wol doon hem but dishonor[159]. (Chaucer, 1992: 53–54).

[159] "En los viejos tiempos del rey Arturo, cuya fama todavía pervive entre los naturales de Gran Bretaña, todo el reino andaba lleno de grupos de hadas. La reina de los Elfos y su alegre cortejo danzaba frecuentemente por los prados verdes. Según he leído, ésta es la vieja creencia; hablo de hace muchos centenares de años; pero ahora ya no se ven hadas, pues

Y también otro cuento, *La sirenita*, relata mediante la voz dulcificada de Hans Christian Andersen cómo el mundo pagano retrocede ante el Cristianismo y queda supeditado a su nuevo orden: Ariel, criatura primordial de las aguas, rechaza la solución salvaje que sus hermanas le ofrecen –matar con un puñal al ingrato príncipe y así recuperar su cola de sirena–; en vez de eso, acepta sacrificarse por amor, sonríe el príncipe y abraza sin rencor a la esposa de este, su rival. A cambio, Dios le concede convertirse en un espíritu del aire que tras trescientos años de buenas acciones podrá recibir un alma inmortal igual que la de los humanos. Los seres fantásticos del mundo antiguo y pagano quedan relegados a una existencia marginal, penosamente subordinada.

La última de las historias insertas en la historia –sueño de *The Company of Wolves* se la cuenta Rosaleen al lobo–cazador, que una vez consumada la transformación licantrópica aparece, curiosamente, más indefenso que nunca. En esa nueva historia inserta, un sacerdote encuentra a una loba herida que viene "del mundo de abajo" y le pregunta "Are you God's work, or the Devil's?", pero inmediatamente se corrige: "Oh, what do I care whose work you are…", y la recoge para curar sus heridas. Una vez sanada, la loba regresará al mundo de abajo. La historia, vagamente inspirada en el relato "Wolf–Alice" de *The Bloody Chamber*, muestra a un sacerdote que, pese a serlo, acepta a una criatura de un sistema pagano. Es notable, además, que la loba es interpretada en la película no por un animal, sino por una mujer de aspecto salvaje. Esta especie de conciliación final entre bosque y religión resuelve una tensión presente a lo largo del film, que se expresa en la recurrente presencia de los crucifijos que portan las protagonistas, o de la Biblia como arma frente al lobo.

Finalmente, en la cabaña de la abuela, la Rosaleen de la historia–suelo –la que podemos identificar como Caperucita– terminará convirtiéndose en loba junto al cazador. Los habitantes del pueblo irrumpen entonces en la cabaña para dar muerte al lobo, y solo la madre comprende lo sucedido, al reparar en que el crucifijo de Rosaleen pende del cuello de la loba; evita entonces que el disparo del padre la hiera. Definitivamente convertida en loba, Rosaleen–Caperucita huye de sus padres y de los que hasta ese momento eran sus semejantes, y se interna con su nuevo compañero en el bosque.

Volvemos, entonces, a la historia–marco. La muchacha continúa soñando. Pero los lobos, que han vencido en el sueño, lo hacen también aquí: perturbadoramente idénticos al perro de la familia, irrumpen en la casa, ganan las escaleras de tres en tres peldaños, atraviesan los lienzos que adornan las paredes de la casa y entran en la habitación por la ventana. El espacio doméstico (casa), el cultural (cuadros) y el íntimo (dormitorio) no bastan para detener el regreso de los lobos, el instinto, los perros que vuelven a su condición primitiva, la naturaleza que termina por desbordar la excesiva represión.

También la historia del perro de Jeras[160], relato que ha pasado de circular por vía oral a hacerlo por email (Díaz G. Viana, 2003: 135 y ss.) nos confronta con el acto de transgredir la frontera entre lo salvaje y lo domesticado, aunque en su caso la infracción se produce a la inversa, y es el acto de no atenerse a la necesaria separación entre ambos mundos el que pone en riesgo la vida del hombre y acarrea la muerte del animal. Los límites entre lo doméstico y lo salvaje no se traspasan en vano, nos advierte la leyenda de Jeras. La historia del cachorro Neo, adoptado por un vecino de Tucson, Arizona, guarda sorprendentes paralelismos con la leyenda leonesa de Jeras, aunque naturalmente se presenta como una historia real (y puede serlo)[161]. Los vecinos advierten al dueño del extraño comportamiento que su animal, al ir creciendo, muestra, y en un refugio de animales le confirman que su mascota es, en realidad, un lobo. Es preciso notar que el planteamiento de esta historia es distinto del de la historia de Jeras, ya que este recoge al animal salvaje encontrado en el bosque sabiendo bien lo que es en realidad,

actualmente las oraciones y la rebosante caridad cristiana de los buenos frailes llenan todos los rincones y recovecos del país como las motas de polvo centellean en un rayo de sol, bendiciendo salones, aposentos, cocinas y dormitorios; ciudades, burgos, castillos, torres y pueblos; graneros, alquerías y establos; esto ha ocasionado la desaparición de las hadas. En los lugares que frecuentaban los elfos, ahora andan los frailes mañana y tarde, musitando sus maitines y santos oficios mientras rondan por el distrito. Por lo que, actualmente, las mujeres pueden pasear tranquilamente junto a arbustos y árboles; un fraile es al único sátiro que encuentran, y todo lo que este hace es quitarles la honra" (1995: 217).

[160] Luis Díaz G. Viana recoge una versión de la historia del perro de Jeras que le envió por correo electrónico la informante M.ª Carmen Álvarez en el año 2000. El relato cuenta cómo Jeras, un habitante del pueblo leonés de Salientes encontró a un lobezno en el monte y decidió recogerlo y criarlo como si fuese un perro. Los vecinos le advirtieron muchas veces del peligro de tener un animal salvaje como si fuese doméstico, ya que el animal, ya un hermoso ejemplar, daba ocasionales muestras de ferocidad, aunque no contra su dueño, que sentía orgullo y fascinación por su perro. Un buen día, Jeras hubo de ir a Villablino para hacer algunas gestiones, y emprendió el viaje con ánimo inquieto. Al regresar –a pie– sus peores presagios se cumplieron: una manada de lobos le ataca, y por muy poco logra librarse desmigando una hogaza que lleva, y corriendo cuanto puede cuando ya cerca de Salientes el pan se le termina. Entre las bestias ha reconocido a una, la más atrevida y feroz, la que da muestras de no temerle y conocerle muy bien. Al llegar a su casa, aún asustado, Jeras comprueba que su perro no está. Pasó algún tiempo, pero un buen día el perro regresó a casa, manso y fiel. Jeras, comprendiendo quizá que entre lo salvaje y lo doméstico hay límites que no se transgreden impunemente, ahorca al lobo con su correa (Díaz G. Viana, 2003: 135-137).

[161] Algunos de los sitios web en los que se puede encontrar esta historia son estos: https://honesttopaws.com/wolf-dog-neo/?bdk=a* undefined&ch=bt
https://www.littlethings.com/neo-wolf-dog-puppy/
https://www.thedodo.com/free-puppy-is-not-what-he-seems-2033111687.html
https://www.wideopenpets.com/free-puppy-turns-wolf/

mientras que en el caso de Neo el hombre cree que el cachorro es un perro, y solo cuando el animal crece descubre su naturaleza salvaje[162]. Además, a diferencia de Jeras, el anónimo protagonista humano de esta historia se pliega a la evidencia y acepta la ley (según afirma el propio relato, en Arizona nadie que no sea nativo americano puede tener un lobo). Al perro lobo de Tucson le aguarda mejor final que al animal de Jeras: ahora Neo vive feliz en Wolf Connection, una institución de recuperación de lobos. La historia puede encontrarse en diversas páginas de Internet, siempre acompañada por fotos como evidencia documental de su veracidad (acerca de las imágenes como evidencia documental en las leyendas de Internet, véase Morán Rodríguez, 2019). El propio Díaz Viana señala que el perro de Jeras es una historia mítica que da solución poética a algo posible, pero incómodo o terrible, y advierte que "puede darse en la vida real [...] sin duda se ha dado y dará en más de una ocasión de forma igual o parecida" (Díaz G. Viana, 2003: 150). Pero no importa ahora tanto si existen Neo y su dueño, si existe Wolf Connection, si el relato aprovecha en parte algo real y en parte algo legendario como promoción del centro, cuanto la continuidad que muestra del conflicto salvaje/doméstico, y la elocuente dulcificación grimmesca de su final, donde Wolf Connection hace las veces de Cazador y salva en esta ocasión, a diferencia de lo que sucedía en la versión leonesa, al lobo inocente de su bienintencionado pero irresponsable dueño[163].

La misma necesidad de regreso a los bosques aparece formulada en las páginas de creación de Luis Díaz Viana. Muy especialmente en su novela de 2010 *Los últimos paganos*. En ella asistimos a los últimos días del romano Antonio en su casa de Nivaria –un enclave que bien podría ser Viana de Cega[164]–, desde donde contempla la extinción del *mos maiorum* y la civilidad del Imperio. La novela es el monólogo que Antonio dirige a su fallecido amigo Máximo, en cumplimiento de un ideal de existencia que encuentra pleno sentido en mantener el vínculo con los predecesores como única forma de vivir plenamente. Una vida en la que los espacios de los vivos y los muertos, y de los hombres y las bestias, no estaban física ni moralmente separados de la manera radical en que se separarían después:

> Los mitos de todos los héroes que bajaron al Hades retumbaban bajo las pisadas del pagano, hablándole, y los animales que vivían junto a la villa también le decían cosas o le prestaban oídos en sus paseos. Esos animales, a un pagano –que no a un cristiano– siempre habrían de parecerle menos fieros que los hombres que se asesinaban y envilecían en las ciudades.
>
> Porque no había llegado aún el momento en que para ser humano hubiera que negar y destruir al animal o lo animal. (2010: 15).

Esta forma de ser humano –pues el paganismo es eso, y no una mera multiplicación de divinidades– se caracteriza por "una concepción muy diferente a la cristiana del "yo" y del "otro", una cierta disposición a creer en todo mito como historia que, a pesar de lo absurda que parezca, esconde una importante verdad. Y, sobre todo, responde –de alguna manera– a las preguntas fundamentales sobre la vida y la muerte" (2010: 15).

En ese mundo agonizante todavía puede Antonio dialogar con el viejo augur vacceo de las tierras que circundan Nivaria, "de esos que aún llaman a los dioses y diosas de fuentes o bosques por sus nombres locales" (24), quien –no es extraño– se cubre con una piel de lobo. Y aún puede lamentar la torpe identificación, que el cristianismo ha iniciado, de sus daimones y mitos con demonios (40–41). Roma, hipertrofiada hasta límites insuperables, ha olvidado ya sus orígenes, y no es más el pueblo de los hijos de la loba, invadida como está por los nuevos cultos que reducen y endurecen el lugar del hombre en la relación con lo sagrado (114). En ese fin de época, tan similar al nuestro, "los antiguos dioses han regresado a las cuevas, a la espesura de los montes; han recuperado sus viejas lenguas y han empuñado sus herrumbrosas armas esperando que la tormenta pase" (78). El bosque, aunque más mermado cada vez, es el refugio de lo primigenio, de lo que somos cuando quedamos desnudos de nuestra vanidosa confianza en las conquistas del logos y el progreso.

Así, el tercer poema del libro primero de *Paganos* –libro significativamente titulado "Dentro del bosque", que ya aparecía inserto en la narración de *Los últimos paganos* (2010: 48):

[162] En este detalle, la historia se emparenta con la leyenda urbana del perro adoptado por una familia en un país extranjero, y que resulta finalmente ser un peligroso animal salvaje. Luis Díaz G. Viana la estudió dándole el nombre genérico de "El perro del Ganges" (1997) y analizándola como síntoma de algunas de las pulsiones y conflictos de nuestra sociedad (Díaz G. Viana 1997: 153; 2003: 164 y ss.). Ortí y Sampere la denominaron "El perro extranjero" (2000)

[163] Mientras doy conclusión a estas páginas se publica en las noticias de algunos periódicos de tirada nacional otro caso similar acaecido en Wandiligong (Australia). En esta ocasión, el cachorrito encontrado, Wandi, resulta ser un dingo que, como Neo, es llevado a un refugio para los de su especie ("Encuentran un cachorro…", ""Wandi, el cachorro…").

[164] El emplazamiento de Nivaria no es seguro, aunque podría estar próximo a Matapozuelos, no en Viana. Sin embargo, creo que en la novela, Nivaria desempeña, en tanto que última plaza espiritual de Roma en la península y punto de conexión con las raíces vacceas, desde la que contemplar el fin de un mundo, el mismo papel que desempeña Viana para Luis Díaz González (que llega a desplazar su segundo apellido por el topónimo). La versión teatral de la novela se ha representado en los restos de la villa romana de Almenara (términos municipales de Almenara de Adaja y Puras, Valladolid) y de la villa romana de La Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia).

Y el bosque permanece.
Poblado o desnudo,
gris o dorado,
con nieve o con fuego,
pero firme
ante las estaciones.

El bosque es lo sagrado.
Testigo del mundo y de lo que fue
antes de la muerte.

De él nacieron todos los cuentos,
los dioses humildes,
esos que susurran a los hombres el consuelo
de la fantasía.

En el bosque hay palabras
–que no dejan de oírse–
para quien sabe oír.
Hay caminos de calma
para los que no buscan
ir a ninguna parte.

El bosque es el mundo antes del mundo.
El hombre antes del hombre.
Aquí,
algún pequeño dios nos soñó en su siesta
irresistible.
Aquí, un pájaro nos nombró con su tonada.

(El bosque sabe lo que no sabremos
jamás.
Pues no lee ni escribe, sólo vive para él
y su memoria).
(Díaz Viana, 2016: 13)

Análogamente, donde el discurso ordenado, racional y realista no llega, aparece ese otro bosque, selva verbal, que es el mito, a dar respuesta a las preguntas irreductibles. Por eso, creo, Luis Díaz Viana ha compaginado la escritura de ensayos académicos, de sólidos cimientos metodológicos y documentales, con esa otra escritura que comienza justo donde el logos acaba, y que es la ficción que aspira, en prosa o verso, a conectar con el mito. Lo declara el quinto poema de *Paganos*, también inserto en *Los últimos paganos* (2010: 76):

Para entender –en ocasiones–
hay que cerrar el libro.
Andar hacia dentro
del bosque. Dejar el hacha.

Perderse en la espesura y oír viejas historias.
Que las ramas rocen nuestro rostro.
Volver a lo sagrado.

Y observar cómo tarda
la noche en llegar
al pagano refugio.
(Díaz Viana, 2016: 15).

Los lobos, los viejos cuentos de lobos, no han desaparecido todavía, y si no lo han hecho es porque todavía nos son necesarios. Incluso esa versión de los lobos como encarnación del peligro y el mal que acecha a las jóvenes, que Perrault y los hermanos Grimm tomaron de mitos y leyendas y convirtieron en cuentos, en literatura. Lo que fue, adivinamos, mito y pasó a las leyendas que Egberto de Lieja había oído contar a los campesinos se convirtió en la pluma de Perrault en un cuento entre galante y aleccionador, y, en una legión de versiones literarias y cinematográficas después, no ha dejado del todo de ser mito, explicación no racional de algo irreductible a la razón. Los mitos siguen siendo tan necesarios como en el pasado, o acaso más que nunca. Pueden reaparecer bajo las más peculiares formas: *wolves may lurk in every guise*. A veces, pueden transmitir mensajes políticos: Pausanias, en el siglo II d.C. nos relata la leyenda de la violación de una muchacha por un ser cubierto con una piel de lobo en la ciudad de Temesa, historia en la que se ha visto un precedente de Caperucita. Para González Marín –que sigue a Elsner en esto– es posible encontrar una intención política: la de un griego que resiste el embate de Roma mediante la recopilación de tradiciones con un valor identitario helénico (González Marín 98–99). Más conocido es el hecho de que las versiones de Ludwig Tieck y de los Hermanos Grimm tienen importantes elementos de rechazo a lo francés (Gonzalez Marín, 37), y son notables el ensayo nazi sobe "Caperucita" publicado en 1937 por Werner von Bulow, o el film nazi del mismo año *Rotkäppchen (*dirigido por Fritz Genschow y Renee Stobrawawhich, 1937), así como una versión anti–nazi debida a Ulrich Link (Zipes, 1983: 54–55), o la evitación del adjetivo "roja", por sus connotaciones políticas, durante el franquismo, que dio lugar a varias "Caperucitas encarnadas" (González Marín 28). La propia González Marín apunta ejemplos más recientes de reutilización de cuentos con sentido político en la cobertura mediática de las elecciones de 2004.

No de otro modo interpreto la proliferación de viñetas y titulares alusivos a Caperucita Roja en el seguimiento que los medios de comunicación han dado del llamado "Caso de La Manada", motivados por los propios lazos identificadores de los culpables. Los hechos tardarán en olvidarse: en la madrugada del 7 de julio de 2016, en pleno inicio de las fiestas de San Fermín en Pamplona, una mujer de dieciocho años fue sometida a una violación múltiple en un portal por cinco hombres, que además grabaron parte de su delito y huyeron robando el teléfono móvil de la víctima. El apelativo de La Manada, con el que se les ha identificado,

procede, recordemos, del nombre del grupo en la red social WhatsApp (este era, concretamente, "The manada"), que cuatro de los cinco culpables integraban junto con otros amigos. No era la única referencia mediante la que trataban de hermanarse bajo la advocación totémica del lobo (donde *advocación*, *tótem* y *lobo* tienen un sentido que solo acierto a calificar como *perverso*). En los mensajes de la red social intervenidos por el juzgado de instrucción número 4 de Pamplona, y publicados en los medios de comunicación, pudimos leer los mensajes intercambiados entre Ángel Boza Florido y Antonio Manuel Guerrero Escudero en otro grupo de WhatsApp llamado Veranito. El primero rechazaba la invitación a sumarse al grupo The manada, alegando "Jaja, no que aún no he hecho méritos para ser un lobo"; a lo que el segundo apostillaba "Estas vacaciones son la prueba de fuego para ser un lobo" (Morales y Conde, 2016). Algunos de los cinco violadores llevaban, además, tatuajes que representaban a ese lobo al que convertían en su oscuro tótem: la prensa difundió las imágenes y descripciones correspondientes a la cabeza de lobo que Jesús Cabezuelo Entrena luce en su tobillo derecho con la frase "el poder del lobo reside en la manada", así como de la huella de lobo y los ojos y hocico del mismo animal superpuestos a la huella que decoran la piel de Jesús Escudero.

La prensa y las redes sociales captaron con rapidez y exactitud epifánica ese peculiar rasgo, aparentemente anecdótico, del caso. El término "manada" ha pasado a designar a todo grupo de violadores –pues los medios de comunicación han comenzado a dar mayor cobertura informativa a estos casos, desgraciadamente más habituales de lo que quizá pensábamos. Los titulares y las viñetas de denuncia sobre el suceso y sobre la actuación de la justicia en el mismo se multiplicaron (véase Anexo), sacando partido del lobo como encarnación de la sexualidad y de la violación (elemento que ya estaba en la antigüedad, a veces bajo la forma de la violación ritualizada del matrimonio; véase González Marín, 72). Son, si se quiere, formas simplificadas o banales del mito, pero son mito, y me parecen especialmente interesantes las figuras 1 y 2 (véase Anexo), que una vez más ponen en juego la oposición salvaje/doméstico al introducir en la pareja caperucita/lobo un tercer elemento, la jauría, para denunciar lo que muchos entendieron como una connivencia de la judicatura con un crimen socialmente tolerado (la violación). La jauría representaría en estas viñetas lo salvaje (en un sentido negativo) instalado en la domesticidad, que le sirve de coartada, y gracias a la cual actúa y emite sus juicios desde el ámbito de la razón y el poder, pero que –como el perro de Jeras– no se ha desprendido de su naturaleza bestial.

¿Es un recurso retórico y semiótico fácil lo que motiva esas viñetas y titulares? Sí y no. Lo es, pero precisamente porque apela a lo compartido por una comunidad con más de dos milenios de experiencia y acervo comunes, donde una capa roja y la sombra de un lobo en el camino abren inmediatamente la puerta del lenguaje antiguo de los bosques. Y como no es un lenguaje que se deje ceñir por la estrecha lógica binaria, puede portar sentidos contradictorios que no por serlo anulan la validez del mito. Así, no es raro que en las manifestaciones de apoyo a la víctima se repitiese el lema "La manada somos nosotras" (figuras 6 y 7), que subvertía el nombre y el tótem de los criminales[165], ni tampoco que a ese lema le siguieran las críticas que rechazaban esa identificación. El poeta y periodista Sergio C. Fanjul, por ejemplo, escribía en la red social Facebook el 18 de noviembre de 2017: "el lema de la mani era desafortunado: La Manada somos nosotras (de qué valores de La Manada se supone que debemos apropiarnos?)". La refutación de Fanjul es plausible, pero pasa por alto que también el grupo de violadores se había apropiado del término *manada* y del símbolo del lobo, dándoles un sentido interesado y deshonesto –aunque, en rigor, esta apreciación que me resulta imposible dejar de hacer es injusta, pues el mito es inocente de los usos que queramos hacer de él.

Las tensiones entre bosque y camino, salvaje y doméstico o perro y lobo replican la oposición entre mito y logos incardinada en nuestra propia percepción y expresión del universo. Los ejemplos que aquí hemos espigado revelan esa tensión en nuestras ficciones (desde Chaucer a Angela Carter o Neil Jordan), en nuestro pensamiento (de Nietzsche a Steiner y Díaz Viana), en las experiencias de nuestra vida cotidiana (Jeras, Neo, Windi) y en nuestras reacciones ante las noticias de la actualidad. Son además, según creo, síntomas de un paradigma de pensamiento que continúa haciendo equilibrios entre el *logos* y el *mythos*, fruto de la conciencia de que los límites de lo ordenado, cultivado, normalizado, nunca logra reducir por completo a lo salvaje, lo bronco. Y que de hecho, lo necesita, como la cría de perros necesita periódicamente de un elemento de rusticidad. Lobos y bosques son tema de cuentos y mitos, pero es que además son su más pura metonimia: también nuestro lenguaje es un bosque, también nuestros ladridos encubren solo a medias el aullido primordial.

[165] Basta buscar en Google "La manada somos nosotras" para encontrar numerosos testimonios de las manifestaciones que con ocasión de la noticia del suceso y de la sentencia emplearon dicho lema.

ANEXO



Figura 1

https://ferranhumor.wordpress.com/tag/san–fermin/



Figura 2
https://salamancartvaldia.es/not/165090/la–manada/



Figura 3
https://twitter.com/Elkokoparrilla/status/1070283187530711040



Figura 4
https://www.huffingtonpost.es/javi–salado/la–manada–anda–suelta_a_23465457/



Figura 5
https://little–revolutions.com/no–era–1–lobo–era–una–manada–de–5/



Figura 6
Imagen tomada de https://www.bbc.com/mundo/noticias–internacional–48806905



Figura 7
http://observatorioviolencia.org/la–manada–somos–nosotras/

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARO BAROJA, Julio; TEMPRANO, Emilio. *Disquisiciones antropológicas*, Madrid, Istmo, 1985.

CHAUCER, Geoffrey. *The Wife of Bath. Chaucer's Canterbury Tales*, ed. de Sidney Lamb, Lincoln (Nebraska), Cliff's Notes Inc., 1992.

— *Cuentos de Canterbury*, trad. de Pedro Guardia Massó, Madrid, Cátedra, 1995.

DÍAZ G. VIANA, Luis. *De lo propio extraño. Crónicas antropológicas*, Oyarzun, Sendoa, 1997.

— *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*, Madrid, C.S.I.C., 2003.

DÍAZ VIANA, Luis. *Paganos*, Valladolid, Páramo, 2016.

— *Los últimos paganos*, La Coruña, Ediciones del Viento, 2010.

— *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*, Salamanca, Amarante, 2017.

DUNDES, Alan (ed.). *Little Red Riding Hood: A Casebook*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1989.

"Encuentran un cachorro en un jardín que resulta ser un raro ejemplar de dingo en peligro de extinción", *ABC* (5 de noviembre de 2019). Disponible en: https://www.abc.es/sociedad/abci–encuentran–cachorro–jardin–resulta–raro–ejemplar–dingo–peligro–extincion–201911051422_noticia.html [Consulta: 9/11/2019].

GONZÁLEZ MARÍN, Susana. *¿Existía Caperucita Roja antes de Perrault?*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005.

MARTÍNEZ DEYROS, María. ""¡¿Perdona?! Con el cuento a otra...": disrupciones y continuidades del cuento tradicional en la microficción hispánica", en Martínez Deyros, María; Morán Rodríguez, Carmen (eds.), *Pasado, presente y futuro del microrrelato hispánico*, Berlin, Peter Lang, 2019, pp. 83–98.

MORALES, Jesús; CONDE, Enrique. "Los aullidos de la manada: "Este viaje es la prueba de fuego para ser un lobo"", *Noticias de Gipuzkoa* (16 de octubre de 2016). Disponible en: https://www.noticiasdegipuzkoa.eus/2016/10/16/sociedad/los–aullidos–de–la–manada–este–viaje–es–la–prueba–de–fuego–para–ser–un–lobo [Consulta: 9/11/ 2019].

MORÁN RODRÍGUEZ, Carmen (2019). "Publicar(se) en breve: apuntes sobre la escritura en Facebook". En Martínez Deyros, María; Morán Rodríguez, Carmen (eds.), *Pasado, presente y futuro del microrrelato hispánico*, Berlin, Peter Lang, 2019, pp. 133–154.

— "Reescrituras actuales de cuentos tradicionales", en Álvarez Ramos, Eva; Morán Rodríguez, Carmen (eds.), *Cuento actual y cultura popular. La ficción breve española y la cultura popular, de la oralidad a la web 2.0*, Valladolid–Nueva York, Cátedra Miguel Delibes–Universidad de Valladolid, 2018, pp. 45–69.

NIETZSCHE, Friedrich. *El gay saber o gaya ciencia*, ed. y trad. de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

NOGUEROL JIMÉNEZ, Francisca. "La metamorfosis de Caperucita", en Mattalía, Sonia (ed.) *Aún y más allá: mujeres y discursos*, Caracas, Escultura, 2001, pp. 113–122.

ORENSTEIN, Catherine. *Caperucita al desnudo*, trad. de Luis Noriega, Barcelona, Ares y Mares, 2003.

ORTÍ, Antonio; SAMPERE, Josep. *Leyendas urbanas en España*, Barcelona, Martínez Roca, 2000.

STEINER, George. *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, trad. de Alberto L. Bixió, Barcelona, Gedisa, 1991.

""Wandi", el cachorro que quizás cayó del cielo, es un dingo", *El País* (6 de noviembre de 2019). Disponible en: https://elpais.com/elpais/2019/11/06/mundo_animal/1573044499_032796.html [Consulta: 9/11/2019].

ZIOLKOWSKI, Jan M. "A Fairy Tale from before Fairy Tales: Egbert of Liège's "De puella a lupellis seruata" and the Medieval Background of "Little Red Riding Hood"". *Speculum* 67 (1992), pp. 549–575.

ZIPES, Jack. *Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*, New–York–London, Routledge, 1983.

Resquicios de dignidad: resistencias, voces y luchas cotidianas de campesinos e indígenas aislados voluntariamente –de Acá y de Allá–

Luisa Abad González[166]

"El que sale de su casa para morir en tierra extraña se le separa mal el cuerpo. El cuerpo queda donde lo entierran y el alma anda errante por el espacio sin saber si decidirse ir al infierno o a la gloria…o al cielo, como se dice.

Lo lógico es morir cada uno donde nazca. Yo creo que tú también estás de acuerdo ¿no? (sic)"[167]

1. Introducción

En el año 2013, el antropólogo castellano leonés Luís Díaz Viana coordinó un libro monográfico que analizaba –junto con otros autores– el complejo universo que rodeaba a aquellas personas retornadas al campo tras haber sido partícipes, años o décadas antes, de un proceso migratorio hacia la ciudad. En la introducción del libro, Díaz Viana se formulaba una serie de preguntas clave como ¿por qué se vuelve? y, sobre todo, ¿a qué? Entre otros muchos cuestionamientos, que sin duda tenían su relevancia para el análisis, nos detenemos hoy en esta otra pregunta que el autor se planteaba y que llama nuestra atención para el caso que nos ocupa: –"¿sigue existiendo en algún lugar ese tipo de vida que se añora? Porque la vida de los pueblos que se abandonó, a su vez, y mientras tanto, también ha cambiado" (2013: 15–16) y, en caso de que la respuesta fuera positiva ¿cuál es la razón y el objeto de que siga existiendo?

Aunque resulta una certeza casi prácticamente irrefutable, que aquel mundo rural ya no existe, sin embargo no dejo de cuestionarme sobre aquellos hombres y mujeres que nunca se fueron, aquellos que se quedaron, y que resisten, hoy incluso minúsculamente atomizados, en las más duras condiciones de aislamiento físico, institucional y, según los casos, social. ¿Por qué se quedaron y se quedan? ¿Qué representan actualmente estos seres resistentes para ellos y para nos–otros? ¿Qué diálogo y análisis nos devuelven en el actual mundo post–globalizado?

Para intentar profundizar en las respuestas, en este texto y, a partir de los siguientes párrafos, me planteo el difícil y arriesgado reto de intentar trazar, desde la perspectiva comparada, un paralelismo entre dos mundos muy diferentes que, sin embargo –si se me permite la traslocalización–, comparten una situación social, cultural, física y territorial extremadamente vulnerable –cada uno en su contexto–, para ahondar no sólo en las diferentes estrategias de violencia estructural que ha ido empleando la sociedad dominante a lo largo del tiempo, sino en las raíces y objeto de la construcción y perpetuación del prejuicio sobre ellos con sus devastadoras y, difícilmente subsanables consecuencias: el etnocidio y el campesinicidio que, en el caso del territorio español, ha sido denominado a lo largo de las últimas décadas con diversas denominaciones *quasi* eufemísticas y a las que procuraremos dedicar la necesaria discusión analítica.

En este arriesgado reto, por una parte, voy a dirigir la mirada hacia los llamados pueblos indígenas en aislamiento voluntario[168] –centrándome en el contexto amazónico de América Latina– y, por otra, voy a centrarme en lo que, no sé si acertadamente, me atrevo a calificar de `brújulas humanas´ en tanto que parecen señalar un lugar simbólico (del que intentaremos desentrañar si se trata de un lugar de llegada o salida, si del fin o principio de

[166] Luisa Abad González es profesora de Antropología Social en la Universidad de Castilla-La Mancha. Ha realizado estudios sobre el impacto de la cooperación en el desarrollo de pueblos indígenas y sobre salud e interculturalidad en el ámbito panhispánico. Sus etnografías comprenden desde el ámbito sanitario a la violencia y el trauma social, desde la patrimonialización de la cultura a las prácticas sociales ligadas a la religiosidad, y desde la museología etnográfica a la antropología de las emociones.

[167] Fragmento transcrito de un diálogo mantenido con Julio Llamazares en una de las historias contenidas en la película "El Filandón" (José Mª Martín Sarmiento, 1984, Albos Films Producciones Cinematográficas).

[168] En adelante PIAV, también son llamados por las propias Organizaciones Indígenas y ONGs medioambientales y de defensa de los Pueblos Indígenas como PIACI (Pueblos Indígenas Aislados y en Contacto Inicial).

algo), es decir, nos detendremos en algunos/as pobladores resistentes –y aislados/as voluntariamente o no– de la España interior que se halla desde hace varios años sumida en proceso de franca e imparable despoblación[169], por usar el término que emplean mayoritariamente los autores y especialistas que abordan esta temática desde diferentes disciplinas, y que problematizaremos más adelante.

No nos interesa aquí entrar a abundar en lo que durante tanto tiempo tanto la antropología, como otras ciencias sociales, ha analizado reiteradas veces desde diferentes enfoques: la oposición de los mundos rural y urbano (Caro Baroja, 1959, 1966; Kenny, 1961; Rodríguez Becerra, 2009), muy al contrario, nos alejamos conscientemente de ese tipo de planteamientos dualistas –que entonces imperaban– para abrazar un acercamiento a lo que tan certeramente propuso en su día Arturo Escobar –desde el marco teórico de las Epistemologías del Sur– como *ontologías relacionales* (2015, 2016). Del mismo modo, no va a ser útil incorporar la categoría de "campesino", pues su complejidad y heterogeneidad nos desviaría del objeto central de este texto, pues como bien apunta Gómez Pellón, es imposible subsumir "los múltiples escenarios de la ruralidad en una sola categoría conceptual" (2012: 299), aunque a lo largo del texto hablemos genéricamente de *campesinicidio*, pues nos referiremos con ello a la destrucción sistemática, consciente, progresiva y estructural de hombres/mujeres (de modo genérico) que participan de una estricta relación de equilibrio con sus territorios, con la naturaleza y con su cultura.

Nos interesa explorar –desde un punto de vista holístico y comparativo– la categoría de las personas *aisladas voluntariamente* y el trasfondo estructural que les ha llevado a semejante situación. Categoría ésta que ha sido construida pensando en sólo un tipo de grupos humanos y un solo contexto –el amazónico–, pero que, en su esencia y, por lo que defienden y representan, es posible identificarlos también en nuestra geografía porque constituyen un núcleo más de esos "otros mundos posibles" que calladamente defienden su territorio y modos de vida. Es por esta razón que, en estrecha relación con ello, intentaremos explicar la conexión intrínseca de estas personas con el derecho de autodeterminación que ejercen conscientemente hasta sus últimas consecuencias librando una batalla simbólica con el mundo homogeneizante y globalizado y, sobre todo, me interesa aprovechar este espacio para reflexionar sobre cuál ha sido y está siendo el papel o la mirada que sobre ellos/as ha tenido la antropología en estos últimos tiempos.

2. El juego de los eufemismos o cómo resucitar a un muerto

"[…] Ainielle está ya muerto desde hace mucho tiempo. Lo estaba ya cuando Sabina y yo quedamos solos en el pueblo y antes, incluso, de que murieran o se fueran nuestros últimos vecinos" (Llamazares, 2002: 75).

En el manifiesto redactado por la Asociación para el Desarrollo de la Serranía Celtibérica (ADSC) se dice: "la Serranía Celtibérica es un territorio desestructurado, sin cohesión interna, con un patrimonio degradado, con la mayor tasa de envejecimiento de la UE y con los índices de natalidad más bajos, por lo que está *biológicamente muerta* y condenada a su desaparición (la negrita es nuestra)"[170]. A esto hemos de añadir que se refieren asiduamente a este territorio como la "Laponia del sur" lo que potencia, si cabe aún más, la imagen de lugar despoblado, inhóspito y de climatología adversa. Desde el año 2014, Francisco Burillo, un catedrático de prehistoria de la Universidad de Zaragoza comenzó una particular cruzada para reivindicar la existencia de un territorio denominado "Serranía Celtibérica", cuya entidad simbólica e interregional –en realidad la creación de una marca de identidad colectiva– se sustenta bajo investigaciones arqueológicas (Burillo, 2013) que supuestamente interconectan a sus habitantes actuales con los celtíberos de tiempos antes de Cristo. El patrimonio cultural y natural heredado es el paraguas que dota de sentido y cobertura a este proyecto.

"Aislados durante siglos en sus estrechos valles, fuera de toda corriente renovadora, esos habitantes sienten el peso de la herencia como ningún otro. Físicamente reproducen el tipo celtibérico que nos describieron los autores clásicos, y en el orden moral y religioso no es raro encontrar huellas profundas e imborrables que, transmitidas por la costumbre y la tradición, permiten vislumbrar cómo pensaban y sentían los antiguos habitantes de la alta meseta duriana" (Íñiguez Ortiz, 1924: 57 en Burillo, 2013).

Esta iniciativa, de la que no hemos de perder de vista el hecho significativo de que ha nacido en el seno del entorno universitario, ha sabido ganarse, desde su inicios en 2011 y su posterior consolidación institucional en abril del 2014, el apoyo de múltiples agentes sociales, entre los que cabe destacar sinergias con otros enclaves del mundo académico[171] de zonas con baja densidad de población y, no menos importante, diversos y heterogéneos grupos y

[169] Para este análisis concreto, nos centraremos mayoritariamente en el territorio que ha sido denominado "Serranía Celtibérica" que engloba a las provincias de Guadalajara, Cuenca y Teruel.

[170] http://www.celtiberica.es/manifiesto/ [consulta: 9/07/2018]

[171] En octubre de 2016 se constituyó la *Red de Universidades de Serranía Celtibérica* (RUSC) que está representada por la Universidad de Zaragoza (Campus de Teruel); Universidad de Alcalá de Henares (Campus de Guadalajara); Universidad de Burgos; Universidad de Castilla La Mancha (Campus de Cuenca); Universitat Jaume I de Castellón; Politécnica de Valencia; Universidad de La Rioja, Universidad de Valencia; Universidad de Valladolid (Campus de Soria) y los Centros asociados de la UNED de Calatayud, Cuenca, Guadalajara, Huete, Molina de Aragón, Soria, Sigüenza y Teruel.

movimientos de la sociedad civil que luchan contra el olvido institucional como el Movimiento ciudadano Teruel Existe, Movimiento ciudadano Soria ¡YA!, Movimiento ciudadano ¡Al Jiloca, ya le toca!, la Otra Guadalajara (Molina de Aragón) y Plataforma Sierra Norte (en la Comunidad de Madrid). Es interesante notar que esta identidad colectiva de nuevo cuño va más allá y trasciende la significativa frontera de la conciencia de pueblo y de comarca (Díaz Viana, 1997) lo que hace de ello un elemento estudiable de gran interés.

Para hacerse oír y "despertar o espabilar" a las instituciones de su recurrente olvido, este grupo ha ido haciendo uso de un discurso que apela a la emergencia de una situación ya insostenible y liminal, apoyándose principalmente en las impactantes cifras demográficas del territorio mencionado –con una densidad de población inferior a siete habitantes por kilómetro cuadrado– que lo constituyen en un "desierto demográfico". Este discurso transita entre la imagen estereotipada de la decadencia y la de la idealización de un mundo que `puede llegar a ser´ –sobre la base de creación de proyectos de desarrollo rural y adopción de medidas políticas de protección y apoyo concretas–, pero que aún `no lo es en realidad´.

En los inicios de su andadura (2014), han empleado comúnmente tanto el término anterior "desierto" como el término "despoblación" para referirse a las circunstancias territoriales. A medida que han ido avanzando los apoyos y el proyecto ha ido cogiendo músculo, se han ido incorporando nuevos conceptos como el de "demotanasia"[172], que alude al *continuum* de acciones y omisiones políticas que se producen sobre un territorio con el resultado de la "desaparición lenta y silenciosa de su población"[173] y se han utilizado personificaciones que subjetivizan ese olvido institucional, equiparándolo a una patología que afecta gravemente a ese territorio simbólico integrado: "La despoblación es un cáncer que no deja de crecer y sobre el que debemos actuar de manera inmediata"[174], para puntualizar subiendo el tono –ya en el año 2018– con expresiones como "a un enfermo de cáncer no se le puede tratar con una tirita" y, por último, afirmando que el mantenimiento de esta situación está produciendo un "etnocidio cultural"[175]. En cualquier caso, el lenguaje y la terminología empleada pone el foco en las consecuencias y no tanto en las causas subyacentes.

El periodista Sergio del Molino en su ya conocida obra *La España Vacía* (2016) afirma que esta iniciativa de la Celtiberia resulta un fracaso, pues, a pesar de los puntuales apoyos, poco o nada está cambiando ni el panorama ni la situación ante el abandono rural. Uno de los principales objetivos del proyecto Serranía Celtibérica es la creación –léase dotación– de un Instituto de Investigación y Desarrollo Rural "Serranía Celtibérica" con sede en el Campus de Teruel y en el Parque Arqueológico de Segeda como centro piloto y de excelencia para la transferencia de I+D+I al desarrollo rural[176] que, hasta la fecha, no ha obtenido financiación, habiendo aconsejado el propio rector de la Universidad de Zaragoza, a que se busquen apoyos en la empresa privada. Una carambola más del proceso de lógica de mercado, y no de bien público y de servicio al conocimiento, que impera en la Universidad española en los últimos años.

Sin embargo, sin entrar en valoraciones de si la estrategia es adecuada o no o si la terminología a la que recurren es apropiada o no, han conseguido que el problema resuene y se le otorgue un espacio en la agenda política[177]. Cabrá la posibilidad de valorar sus alcances más adelante, cuando se produzcan acciones concretas que sean evaluables.

En la misma obra, Sergio del Molino (2016) va a emplear la expresión "El Gran Trauma" para designar al proceso de abandono paulatino y masivo de la España rural constituido por tres factores clave: 1) el llamado comúnmente como *éxodo* rural ante la mecanización progresiva del campo; 2) la *expulsión* de miles de españoles de su medio debido a la represión causada por la guardia civil que defendía los intereses y las políticas desarrollistas del franquismo y, 3) la fuerte *migración* hacia países de América Latina y Europa por causas políticas o económicas –sobre todo el hambre– que no permitía llevar vidas mínimamente dignas ni seguras.

Un caso que ejemplificaría muy bien este proceso traumático es el del pueblo de Villarquemado (Teruel), prototipo de la España interior, del que en 1957 salieron seis matrimonios con destino al Canadá y, durante años sucesivos se marcharon hasta doscientas personas. Sus testimonios, recogidos en el documental *El tiempo en la maleta*[178], plasman con toda fidelidad el contexto que se vivía en aquellos años:

[172] Término creado por Mª Pilar Burillo y presentado públicamente en el IV Congreso Latinoamericano de Antropología celebrado en México en 2015.

[173] http://www.celtiberica.es/category/noticias/page/8/ [Consulta: 22/08/2018].

[174] Juan Manuel Monasterio, representante de Serranía Celtibérica y gerente del Geoparque de la Comarca de Molina de Aragón-Alto Tajo, febrero de 2017, ante una reunión con la Federación Española de Municipios y Provincias. http://www.celtiberica.es/category/noticias/page/3/

[175] http://www.laregion.es/articulo/ourense/produciendo-etnocidio-cultural-nuestros-desiertos-demograficos/20180809080340815095.html [Consulta: 22/08/2018]

[176] http://www.celtiberica.es/category/noticias/page/3/ [Consulta: 22/08/2018].

[177] Un efecto similar al que tuvo la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento como caja de resonancia para las reivindicaciones de las Organizaciones Indígenas en los años previos a 1992.

[178] Documental *El tiempo en la maleta* (2009) dirigido por J.M. Iranzo, con producción de Se Rueda y subvencionado por el programa Amarga Memoria del Gobierno de Aragón.

"...la situación era muy mala y, esperando que te saliera un jornal, te daban lo que querían "(Álvaro Iritia, min 4:09)

"...yo de criada. De día estabas en las casas de criada cuidando niños y a la noche ya te ibas a casa de los padres" (Elvira Sánchez, min 4:25)

"Tengo recuerdos malos porque pasé hambre" (Armonía Esteban, min 5:37)

Estos matrimonios se marcharon amparados en una nueva política de migración asistida que se puso en marcha en 1956 con la creación del Instituto Español de Emigración, quienes, por medio del contacto con Hermandades de Labradores, fueron nutriendo de trabajadores temporeros diferentes campañas para viajar a Francia, Suiza o Alemania. En este caso, los testimonios pertenecen a la llamada *Operación Bisonte*, que demandó trabajadores para cuidar vacas en la provincia de Quebec.

"Lo viví mal, de que mi madre no pudiera darnos lo imprescindible, la comida y el vestir" (min 6:35) [...] "Vinimos, por quitarnos de allí" (Armonía Esteban, min 9:01)

"Ellos ganaron y, los que quedamos también, al haber menos gente pues siempre la cosa fue un poco mejor" (Pilar Esteban, min 11.00).

"Hemos salido del pueblo, pero el pueblo no ha salido de nosotros" (José Enrique Pérez, min 1:21)

La denominación de "Gran Trauma" es adecuada, pero insuficiente, pues los testimonios aquí reflejados, que apenas son una insignificante muestra de la totalidad de testimonios que podrían reflejarse en todo el territorio español revelan ese *trauma* como marca indeleble que ha quedado en sus memorias y en sus conciencias, transformando sus vidas para siempre (Alexander, 2004). Nos parece mucho más acertada la fundamentación que del proceso de la despoblación hace el geógrafo Luis del Romero Renau (2018), quien dedica toda la primera parte de su estudio a desentrañar los pormenores de una "autopsia" sobre ese territorio simbólico muerto al que denomina "el imposible vencido" y sobre el que ha caído todo el peso del rodillo del capitalismo, el despojo y privatización de los bienes comunales, la violencia y el estigma, el desarrollismo, las políticas extractivistas, añadiéndose a ello lo que Benito Lucas denomina, citando a Camarero, "la huida ilustrada" (2013: 65) –mayoritariamente femenina–, es decir, la educación como vía de escape de un mundo que consideraban atrasado, patriarcal e inmovilista.

3. Al pan, pan, y al vino, vino

Así las cosas, parece necesario empezar a llamar a las cosas verdaderamente por su nombre más tarde o más temprano. Los problemas estructurales del "campo" tienen un largo recorrido y las diferentes actuaciones que a lo largo de la historia reciente se han llevado a cabo para paliarlas (en particular durante la primera mitad del siglo XX) sólo han puesto de manifiesto la intencionalidad de someter a estos territorios a un claro *campesinicidio*. Paul Preston (2011) identifica con claridad y minuciosa documentación la génesis del odio hacia los que denomina como proletariado rural, es decir, los jornaleros y braceros sin tierra que trabajaban de sol a sol por un mísero salario y que se veían obligados a paliar el hambre cazando y pescando furtivamente. Aquellos jornaleros a los que se sorprendía recogiendo bellotas o aceitunas caídas de los olivos o recogiendo leña, o algo tan básico como el agua, eran denunciados por actos de cleptomanía colectiva, y apaleados brutalmente por la guardia civil.

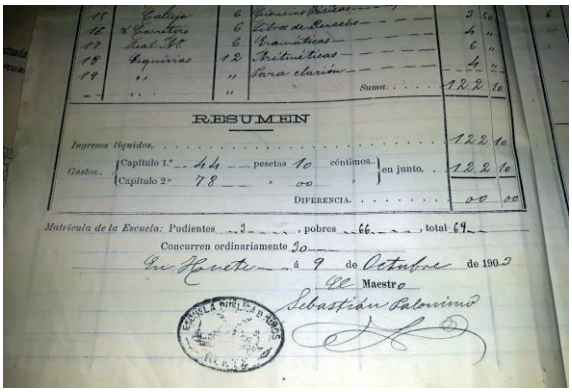
El recelo hacia estos trabajadores del campo venía de tiempo atrás, desde los acontecimientos del trienio bolchevique (1918–1920) a lo que se sumaba el desprecio y la desconsideración hacia ellos como personas, a quienes tenían por seres inferiores: "Los latifundistas eran un claro ejemplo de sentimiento de superioridad social, cultural e, incluso racial frente a los trabajadores de sus tierras" (Preston, 2011: 52).

El General Sanjurjo, director de la Guardia Civil en el año 31, comparaba a los campesinos con los indígenas rifeños de Marruecos volcando sobre ellos todo el odio y los prejuicios raciales posibles. El caso de la represión de Castilblanco en Extremadura por parte de Sanjurjo, dejó en la prensa calificativos para aquellos campesinos que simplemente reivindicaban sus derechos como "rifeños, cabilas, salvajes, bestias sedientas de sangre, hordas marxistas". Era común que se presentara al proletariado rural como "una raza inferior", "un atroz ejemplo de degeneración de la especie", "seres infrahumanos y anormales" (Preston, 2011: 54), produciéndose una equiparación entre el "odio africano" con el trato inhumano a campesinos y trabajadores e identificando el arquetipo de "los otros" –judíos y moros– con el nuevo enemigo de la derecha: la izquierda (Preston, 2011: 87).

No es irrelevante que Preston comience su obra con el testimonio sobre la extrema violencia con la que actuó un terrateniente en la provincia de Salamanca, tras conocer la noticia del alzamiento militar de julio de 1936, en la que ordenó a sus braceros que formasen en fila y, tras seleccionar a seis de ellos, los fusiló como escarmiento público frente a todos los demás. Este episodio de instigación del terror, así como la violencia extrema y el uso de los calificativos despectivos que hemos detallado, tenían como objeto des–sacralizar a la persona (grupo), legitimar las acciones violentas y servir como una práctica clasificatoria (Frigolé, 2003) que seguiría años después, y que tanto marca aún hoy, desgraciadamente, a la sociedad española. Si bien, por su prolongación en el tiempo y por sus características, no podemos hablar de genocidio, tal y como conceptualmente se entiende en cuanto a muertes sistemáticas de un grupo o etnia, no se puede negar una lógica simbólica propia de los mismos, que sin

embargo, se acerca más a la definición clásica que la Antropología dio del etnocidio en tierras americanas (Jaulin, 1970, 1979; Esteva–Fabregat, 1986), un tipo de agresión continuada y planificada sobre las comunidades, con o sin muertes de individuos, que acaba desembocando en una progresiva destrucción cultural.

Agresiones, fusilamientos, sometimiento a condiciones de extrema vulnerabilidad, hambre, expolio de tierras, violaciones y humillaciones de mujeres, robo de niños/as, destrucción medioambiental, y toda clase de dominación sobre ellos, forman parte del corpus que conforma este *campesinicidio*. Se actuaba violentamente contra una clase –los campesinos–, contra un modelo –el rural–, que fue equiparado a una ideología –la izquierda– pero donde subyace claramente una cuestión de modelo cultural, porque como apunta Sergio del Molino para el caso de España, "el país no ha existido fuera de las ciudades" (2016: 23); es una cuestión de concepto, aunque la antropología y otras disciplinas sociales hayan explicado suficientemente la obsolescencia de esa dicotomía.



RESUMEN

Ingresos líquidos 122 10

Gastos. { Capítulo 1.º 44 pesetas 10 céntimos. / Capítulo 2.º 78 " 00 " } en junto. 122 10

Diferencia 00 00

Matrícula de la Escuela: Pudientes 3, pobres 66, total 69

Concurren ordinariamente 70

En Huete á 9 de Octubre de 1903

El Maestro

Sebastián Palomino

Figura 1. Libro de Registro de la Escuela Pública de Niños, Huete (Cuenca), año 1903.

"Matrícula de la Escuela: Pudientes 3, pobres 66, total 69".

Aun así, se mantienen voces que como Paco Cerdá, periodista y autor de *Los últimos. Voces de la Laponia española*, niegan que en España se haya producido un etnocidio, dado que –según él– no ha habido un proceso violento y forzado, aunque sí reconoce que "se ha dejado morir a todas estas áreas" por lo que el término acuñado por la profesora Pilar Burillo –demotanasia– le parece apropiado[179], aunque veamos en las últimas declaraciones públicas del profesor Burillo que –etnocidio– ya es un término que es empleado abiertamente, como hemos mencionado en el epígrafe anterior.

Así que, décadas después de haberse producido estos hechos previos y posteriores a la Guerra Civil y haber tenido como resultado el "Gran Trauma", en plena democracia española nos hallamos ante la llamada de auxilio frente a la "despoblación", sin haber asumido que durante estas décadas –incluidas las actuales– poco o nada se ha hecho de modo efectivo para frenar y paliar esta "sangría humana". La supuesta sobrerrepresentación de los territorios rurales en nuestro sistema electoral y, por ende, de las provincias más despobladas, no ha tenido como resultado poder revertir esto y poder ser escuchados protegiendo sus intereses, sino que ha servido para retroalimentar la alternancia política de los dos mayoritarios partidos turnistas (Del Molino, 2016: 66). Lo que parece indudable, es que se ha mantenido en el tiempo una suerte de necropolítica (Mbembe, 2011) por la que una parte de España, la que ostenta el poder, la central, de mentalidad urbanita o filosofía utilitarista, ha decidido dejar morir por extinción a la España interior, periférica y rural.

Porque hablamos ya de una pérdida irreparable que ha implicado la práctica muerte social del territorio, con la única señal de resistencia imperturbable y pacífica que nos mandan, no los grupos y *lobbys* que instrumentalizan académica o políticamente este abandono, sino los aislados y atomizados habitantes que se mantuvieron en ellos siempre aferrados a su cosmovisión y a su territorio. Un territorio "abandonado" que permite servir, a modo de dominio colonial, a los nuevos intereses estatales y empresariales que bajo la excusa de paliar la despoblación y generar empleo, toman estos lugares como su patio trasero. Cementerios nucleares[180], cementerios industriales[181], macrogranjas porcinas[182], aeropuertos y turistificación son algunos de los ejemplos que ilustran las nuevas ocupaciones del agónico territorio. Los trenes de alta velocidad no paran en los pueblos, van de ciudad a ciudad. Los ferrocarriles regionales que vertebraban a las pequeñas poblaciones están siendo desmantelados y abandonados igual que las gentes de los territorios por los que cruzan[183]. Moverse entre las localidades pequeñas es ta-

[179] http://www.elmundo.es/cultura/2017/02/06/589614e422601d26258b4573.html [Consulta: 20/08/2018)

[180] El famoso ATC nuclear (Almacén Temporal Centralizado) que estará situado en la localidad conquense de Villar de Cañas y que, de momento está siendo paralizado por la resistencia ciudadana de la provincia.

[181] Como el macrovertedero que se tiene previsto construir en Almonacid del Marquesado (Cuenca).

[182] Como las de Cañete, Priego, Fuentes y Torrejoncillo del Rey, todos ellos municipios conquenses con vistas a abastecer a la empresa Incarlopsa con sede en Tarancón, quien distribuye a Mercadona y a un floreciente mercado chino. El número de cerdos triplicará el número de personas con el consiguiente deterioro ambiental debido al consumo de agua y a los purines que se desechan. Es decir, habrá más gorrinos que personas en el territorio.

[183] Se trata de un viejo problema. Díaz Viana refiere el caso de una manifestación que se produjo en 1994 en defensa de la línea férrea Segovia-Medina, donde acudieron unas 500 personas coreando "¡salva tu tren!", y como certeramente apunta, "No se deben aplicar criterios de rentabilidad cuando lo que está en juego es el aislamiento de una comarca" (1999: 57). Dos mundos, dos velocidades.

rea harto difícil, se han ido quedando como enclaves periféricos. Como señala Mbembe citando a Weizman, se evidencia así "el encabalgamiento de dos geografías separadas que ocupan el mismo paisaje" (2011: 50) con condiciones de accesibilidad muy diferentes y con ontologías completamente opuestas. Por tanto, huyamos de los eufemismos y no caigamos en el relato oficial que ha llegado hasta nosotros gracias a una sólida y muy eficaz pedagogía de la desmemoria (Valko, 2010).

4. Aislados ¿voluntariamente? –de acá y de allá–

"La situación es crítica y todos deberíamos unirnos. No podemos permitir que una parte de la humanidad se extinga. Los aislados tienen que vivir. Son nuestra esencia más pura, nuestro impulso más vivo. Un mundo sin ellos no valdría la pena y en el futuro no habría perdón para una tragedia tan grande que nos hacemos contra nosotros mismos y el planeta" (Possuelo, 2011: 20).

4.1. Ya no hay tierra. Todo está rodeado

Cuando te enfrentas al drama de los pueblos amazónicos en general, y de los denominados PIAV, en particular, es difícil mantenerse alejado de una visión esencialista e imparcial. Estos pueblos llevan tiempo huyendo de contactos que –históricamente– les han causado una violencia extrema, por tanto, su aislamiento no es ni mucho menos voluntario, sino que forma parte de una necesaria estrategia de supervivencia (Stavenhagen, 2007). El acoso continuado y las constantes agresiones por parte de las industrias hidrocarburíferas y extractivas, el narcotráfico, las incursiones de las diferentes iglesias, el turismo y otros agentes externos, les han situado al borde de la desaparición y son, dentro de los pueblos indígenas amazónicos, los más indiscutiblemente vulnerables. Se aíslan conscientemente al no querer mantener relaciones interculturales sostenidas con la sociedad dominante, aunque sí buscan puntualmente apoyo en otros comuneros indígenas. La consciencia y el conocimiento sobre su situación viene de finales de la década de los 80s y aun así, han sido múltiples las trabas para su reconocimiento y protección. Cingolani (2011) se refiere a ellos no tanto como indígenas aislados, sino como indígenas "acorralados" por los diferentes planes de penetración capitalista, en cualquier caso, cabe notar que las denominaciones que se han referido a estos grupos humanos, no les son propias, sino que han sido referidas por otro tipo de actores sociales como antropólogos, representantes de organizaciones indígenas, ONGS, etc. Quizá, la denominación que suscitó en su día mayor debate y rechazo, fue la de "pueblos no contactados", generando sobre ellos un interés morboso, casi entomológico que, lejos de ajustarse a la realidad, suponía una nueva distorsión de la imagen del otro y retrotraía a viejos estereotipos ya desterrados.

En 1997 –mientras realizaba una labor de apoyo y consultoría para la implementación del Programa adjunto para Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo de Perú– tuve la oportunidad de conocer de primera mano las voces de algunos dirigentes indígenas Machiguengas que habían tenido encuentros ocasionales con estos "aislados":

"Justo cuando hice esa visita a Nihuari, uno había venido a la Comunidad de Shivankoreni. Venía a preguntar a los comuneros, que ellos donde viven hay un grupo de cinco personas que están ellos en la reserva, y dicen y ¿ahora qué nos van a hacer a nosotros? Estamos viendo que pasa a diario ruido de avión, de helicóptero, ahora ya ¿qué cosa nos van a hacer? Seguramente nos van a matar, ¿qué cosa nos van a hacer? Eso hemos venido a preguntar. ¿A dónde vamos a ir? Eso ellos se sienten preocupados prácticamente. Ellos no quieren venir, por ejemplo, yo les digo, ¿por qué no se vienen a las comunidades donde están ya organizadas a reunirse con ellos pues? Pero ellos quieren irse todavía más allá, pero ya no hay tierra. Todo está rodeado"[184].

El miedo y la angustia que se interpretan de estas preguntas formuladas por indígenas en territorio peruano tienen su origen en la memoria traumática debida a los sucesos acaecidos en el pasado por estas poblaciones, como hemos mencionado anteriormente. A finales del siglo XIX, tras opacarse el comercio de la "cascarilla"[185], comenzó el boom del caucho y con ello los tiempos de las masacres y la explotación a gran escala[186]. El caucho significó la entrada de innumerables individuos, quienes en todo momento desconocieron las leyes y explotaron a su antojo a los Pueblos Indígenas. Se decía en ese tiempo que "la única ley en vigencia era la ley calibre 44, es decir, la ley del rifle Winchester" (Rosengren, 1987: 41) y las grandes compañías gomeras no reconocían más autoridad que la propia. La situación de explotación continuada en aquellos años trajo como consecuencia dos efectos según Rosengren (1987):

a) Un efecto centrífugo por el que la población huiría y se dispersaría a zonas lejanas.

b) Un efecto centrípeto por el cual, grupos de Matsiguengas se asentaron en las inmediaciones de los campamentos cascarilleros y caucheros, siendo reminiscencias de ellos, por ejemplo, ciertas Comunidades como Matoriato, Pogentimari y Timpía.

De hecho, no solamente entre la población de la selva central del Perú, sino en toda la Amazonía peruana, hay una frase recurrente que usan muchos de sus pobladores

[184] Fragmento de la transcripción de la entrevista realizada en febrero de 1997 en Puerto Maldonado (Perú) a Javier Kavarini Korinti, entonces Jefe del Consejo Machiguenga, Comunidad de Koribeni.

[185] Corteza del árbol Cinchona (quino) de donde se extrae la quinina.

[186] Para un conocimiento más profundo de esta época, véase Collier (1983) y Valcárcel (2004).

más ancianos para comenzar a narrar alguna historia que tiene una significación temporal de "un antes y un después" que es: "–en los tiempos del caucho…"

A diferencia del "vaciado territorial" que se va a producir en España con las zonas rurales, en la Amazonía se habla de un proceso inverso, de ocupación del territorio. Tenían como objetivo incorporarlo, no sólo a la economía nacional sino aprovechar la coyuntura para "civilizar" a los indios. Por ello, a partir de 1850 se promocionó la migración de europeos para poblar estos, supuestamente, despoblados territorios, sobre la base de que, por definición, eran considerados una "raza superior" (Chirif, 2004: 23). La esclavitud, las expediciones punitivas y el despojo de los indígenas eran considerados un deber civilizatorio y se basaron en las tres imágenes históricas que los occidentales construyeron para legitimar su dominio frente a los pueblos indígenas: eran "no–humanos, ateos y salvajes" (Chirif, 2004: 28). Con posterioridad a estos años y ya en pleno siglo XX, apoyándose el estado peruano en el mito del "gran vacío amazónico", se publicitará que la Amazonía está vacía, y que sus territorios improductivos, lo son, porque están desaprovechados (Abad, 2003: 119). Hay que tener en cuenta que para esos años –primera mitad del siglo XX– ni existía censo alguno de los pobladores amazónicos ni poseían ningún tipo de documentación que les visibilizara como ciudadanos del Perú, de tal forma que se produjo una instrumental redistribución de población desde los cinturones de pobreza de las capitales para poblar esos "vacíos" territorios, lo que conllevó a la explotación irracional de sus recursos naturales y a la progresiva pérdida de territorio comunal.

Llegados al siglo XXI, la situación actual de estos indígenas –si seguimos tomando como ejemplo el Perú, donde vive el mayor número de estos pueblos aislados voluntariamente–, se debate en el campo de las contradicciones entre la ley que protege sus derechos[187] y las decisiones parlamentarias que los vulneran conscientemente, permitiendo de modo inconstitucional, que se efectúen explotaciones de recursos naturales en territorio de los PIACI[188], torpedeando una vez más su intangibilidad.

Los pueblos indígenas comparten una cosmovisión humano–ecológica (Salazar, 2018) basada en un principio de equidad entre la sociedad y la biodiversidad integral. Esto implica a su vez, que su concepción del territorio abarca este hecho relacional (Echeverri, 2004) concibiendo el mismo como un tejido imbricado de redes con otros seres (animales, plantas, insectos, agua, etc.) y no como áreas zonificadas o con fronteras político–administrativas que distan de su cosmovisión. En general, se trata de "un espacio de todos y un espacio de nadie […] un patrimonio indisponible, transgeneracional" (García Hierro, 2004).

4.2. Resquicios de dignidad: los resistentes *sentipensantes*

> *"Quien va al desierto no es un desertor. Quien se convierte en ermitaño, a pesar de que vive en el yermo, no es en modo alguno estéril. La vida puede ser perfectamente profunda desde la marginalidad, porque lo que cuenta es poder ser inicio; que cada cual sea inicio"* (Esquirol, 2015: 18)

Nuestros aislados tienen, por supuesto, –entre otras cosas– un matiz diferencial que los hace distintos de los aislados americanos. Los "nuestros", son llamados ya cotidianamente –sobre todo en medios de prensa digital– como "los últimos" (Cerdá, 2016) y han sido objeto de todo un género literario–periodístico que no es estrictamente nuevo pero que se ha constituido en una moda en nuestros días. Personajes clave serían el señor Cayo de Miguel Delibes (1978) o Andrés, el último del Ainielle de Llamazares (2002) que representarían, como nadie, a todos los aislados de hoy.

Tanto del Molino (2016), como Cerdá (2016), Emilio Gancedo (2015), Virginia Mendoza (2017) y Civieta *et al*. (2018) comparten una fascinación por este mundo en desaparición y nos brindan múltiples testimonios de pobladores aislados[189], como si hubieran sentido la necesidad de hacer un periodismo de rescate, al igual que en los 70s la antropología norteamericana hacía, a su vez, una antropología de rescate de los pueblos indígenas en vías de desaparición.

Todos comparten el hecho de ser periodistas y sólo Virginia Mendoza es además, antropóloga, quizá por ello su mirada va más allá del recrearse en los calificativos, profundizando a su vez, en las raíces estructurales del problema e indagando sobre las historias de vida de aquellos que sobrevivieron a las expropiaciones franquistas y al expolio de lo suyo, señalando cómo ha calado en ellos el prejuicio aprendido, lo que Del Molino califica como "un autoodio" (2016: 29), un mirarse a sí mismos sin compasión. Mendoza nos habla de Sinforosa: "Que si soy tonta, que si la cocina es una cuadra, que si nada de señorío, aquí se duerme en colchonetas, que si vaya cena de pobres, que si soy fea, vieja y no merezco retratos" (2017: 73), algo que me resulta tremendamente familiar de cuando yo misma haciendo trabajo de campo, aquí en

[187] Ley N° 28736, Ley para la protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento Voluntario y en Situación de Contacto Inicial. Lima, Perú, 16/05/2006.

[188] Ver pronunciamiento de 27 de agosto de 2018: http://derechoshumanos.pe/2018/08/en-defensa-de-los-derechos-de-los-pueblos-en-aislamiento-y-contacto-inicial/ [Consulta: 28/08/2018]

[189] Incluso existe un blog dedicado a estos pueblos, llevado a cabo por Faustino Calderón, al que llaman "el turista de los pueblos deshabitados. Disponible en: http://lospueblosdeshabitados.blogspot.com/

la provincia de Cuenca, y queriendo hacer una fotografía a un matrimonio de Villaverde y Pasaconsol un día de vendimia, la señora me dijo: –"quita, quita, no nos hagas retratos, que metemos miedo"–[190].

La retórica que se observa en algunos de estos textos transita entre límites que van del sociocentrismo a lo poético, sin alejarse –por supuesto– de la mirada crítica. Prácticamente todos aúnan una intención casi compulsiva (y contagiosa) de recoger "la palabra" de los "últimos", como si se supiera que todos/as, por acción u omisión, fuéramos culpables de visionar estas muertes en directo. No obstante, he de reconocer que choca encontrarse con descripciones como la que Cerdá hace del pastor llamado Tomás de la localidad de Castielfabib: "el olor de quien nunca espera visita lo precede y excita a las moscas que revolotean a su alrededor [...] resulta difícil imaginar a alguien interesado en mandar una carta a esta choza que carece de agua corriente y malvive con una bombilla transparente que el tiempo ha opacado" (2016: 8), es como si la esencia del Buñuel de *Tierra sin Pan* se hubiera colado indefectiblemente en la pluma del periodista. Otras voces desde la Antropología tuvieron una mirada menos sensacionalista hacia estos territorios y estos habitantes:

"Nunca me gustaron las elegías sobre Castilla y sus antiguas glorias, pero Soria es, en la despoblación y ruina de muchos de sus pueblos la elegía misma. Bella y terrible. Soria –como Castilla– necesita que volvamos los ojos hacia ella, para admirarla, sí, pero para ayudarla también. No se trata de una cultura agotada, de una reliquia para observar. Aunque parezca un umbral del tiempo que el mismo tiempo ha abandonado. *Que nadie diga que no a la gente que no quiere abandonar. A la gente que sigue en su campo, en su pueblo y en su universo*" (Díaz Viana, 1999: 55, la cursiva es nuestra).

De pequeña siempre me gusto leer las fábulas de León Tolstoi, una de ellas "El zar y la camisa" ha llegado de nuevo a mi mente como una gran evocación al conocer el mundo de estos "nuestros" aislados, que realmente *no* lo están –el matiz es necesario–, porque tienen detrás toda una red de solidaridad familiar y vecinal que les vigila, apoya, ampara, limpia los caminos, les traen pan, fruta, comida, etc., porque saben muy bien lo que estos representan (Mendoza, 2017).

Había un zar enfermo que ofrecía la mitad de su reino a cambio de su curación y uno de tantos sabios que se reunieron para buscar remedio le dijo que deberían encontrar un hombre feliz, quitarle su camisa y ponérsela al zar. Tras muchas búsquedas vieron que nadie estaba contento con su suerte, hasta que el hijo del zar, paseando delante de una pobre choza escuchó: "Gracias a Dios he trabajado y he comido bien. Soy feliz ¿qué más puedo desear? Cuando el hijo del zar mandó a por la camisa de aquel hombre, vieron que era tan pobre que ni siquiera usaba esta prenda[191].

Victoriana[192], de 76 años, va vestida con varias capas de ropa: biso, refajo, jersey, camiseta, chaqueta, delantal, pantalones, babero y dos pares de medias. El frío es intenso en las masadas del Maestrazgo turolense. Su hijo Nicolás de 54 años, es pastor y viene al caer la tarde a guardar los corderos en los corrales. Dejarán en el corral más pequeño a aquellas ovejas que crean que vayan a parir para atenderlas a lo largo de la noche. En el porche de la casa, los gatos y las gallinas se "esbarran" (asustan) y en la "tiñada" guardan los sacos de "prenso" para dar de comer a los corderos. Al lado, las baterías de las placas solares que les suministran luz y unos motores que les dan electricidad cuando no hay sol. No tienen agua corriente y recogen el agua en "botejos" y garrafas de una fuente cercana todas las mañanas. De esa misma fuente abrevan los animales. Para calentarse dentro de la casa tienen una "cocinilla" de leña, donde con paciencia va secando Victoriana los tarugos de madera antes de echarlos a arder para que no hagan humo. Como no paran, dice que no sienten frío y por la noche, entre la bolsa de agua caliente y las ovejas que están debajo de las "salas" pues "paice que no, pero sube calor".

Se levantan al ver entrar el sol por la ventana, retiran la ceniza de la noche anterior para encender la cocinilla y dan de comer a las ovejas y a las gallinas en lo que se calienta el almuerzo, que para ellos es la comida más fuerte del día pues, hasta la tarde no "echan bocao". El chico suelta a las ovejas, ella se entretiene con las "fainas" de la casa y vigilando al ganado que se ha quedado cerca. Victoriana baja al pueblo "a la tensión", cuando se siente mal o a algún entierro. El chico baja a por medicinas, a por las cartas al bar, al toro "embolao" y a las cenas de los quintos. Una vez a la semana o cada quince días (si hay nieve), viene el panadero y el de la fruta. Y si necesitan algo, Victoriana le "toca" (llama por teléfono) a las hijas, que viven fuera y le suben lo que necesite. En verano la ropa pequeña la lava a mano, las sábanas y lo muy sucio, durante el invierno, se lo llevan las hijas a su casa.

En la "sala" (habitación) no hay puerta, sino una cortina que separa los ambientes. Hay chorizos y longanizas colgados del techo porque la semana pasada fue el mata puerco en la masada del hermano y le ha dado "el presente" (una piezas de cada embutido por haberse ayudado en las faenas) para que se seque. De merienda saca unas "tajás" de jamón "de a dedo, que están más buenas, no como esas virutas que venden en el supermercado",

[190] Comunicación personal, 29/09/2008, Villaverde y Pasaconsol (Cuenca).

[191] León Tolstoi. 1973. *Fábulas*. Editorial La Gaya Ciencia, Barcelona. P. 46.

[192] Información recogida por Sara Calvo Campos. Utilizamos un pseudónimo para preservar la identidad y privacidad de las personas. Comunicación personal, 2, 3 y 4 de diciembre de 2016, masada del Maestrazgo turolense.

pan y vino. Se ha hecho de noche y el cielo está muy negro, lleno de estrellas muy brillantes.

Se ejemplifica con Victoriana uno de los más claros ejemplos del *eudemonismo* de Hamilton (2006), mostrándonos con sus palabras la máxima expresión de autocomprensión y dignidad: "No me planteo irme al pueblo, ¡uy no hija, con lo bien que se está aquí! ¡No ves que llevamos aquí toda la vida! Si vinieras de nuevas, no sabrías cómo vivir, pero yo que no conozco otra cosa… Si me fuera al pueblo, no me encontraría. Aquí estamos más bien que bien. Yo aquí soy la mar de feliz y no necesito más"[193].

4.3. Cerrar una escuela es cerrar un pueblo

Cañada del Hoyo es un pequeño pueblo de 254 habitantes de la provincia de Cuenca situado en un paraje natural privilegiado cercano a la sierra de los Palancares. Se encuentra situado dentro del territorio de la Serranía Celtibérica. Un pueblo amable y acogedor como pocos, que durante varios años (de 2003 a 2015) ha tenido como alcalde al muy serio, pero entrañable azerbayano, Zorab Amseian Haikian, que manifestaba que ser de pueblo, además de ser un don de Dios, significaba saber encontrar las respuestas escritas en la Naturaleza. A 5 Km del pueblo se encuentra un impresionante complejo lagunar kárstico constituido por cinco lagunas y dos lagunillos que es uno de los polos de atracción turístico junto con las llamadas Torcas de los Palancares y Tierra Muerta, un espacio geológicamente espectacular que guarda en su interior árboles y pinos centenarios. En 2007, ambos lugares fueron declarados por la Junta de Comunidades de Castilla La Mancha, Monumento Natural y gozan de protección.

Durante el curso 2012/13 un grave acontecimiento hizo tambalearse fuertemente a este encantador pueblo. Por un supuesto error administrativo, les fue cerrada forzosamente la escuela, obligando a los 13 niños que había en ella a desplazarse diariamente hasta la escuela de Carboneras situada a 17 Km y con un puerto de montaña por medio, a pesar de que la ratio estaba fijada en 11 alumnos[194]. Este hecho y, una percibida ruptura de *statu quo* entre iguales, pues –mientras que ese mismo año la escuela de Fuentelespino de Haro[195], municipio conquense de 280 habitantes, se mantuvo abierta con 11 alumnos, la de Cañada del Hoyo fue cerrada[196]–, hizo que las madres iniciasen una huelga de hambre concentrándose en el Centro Social, para defender su derecho a tener a sus hijos en la escuela, así como se negaron a llevar a los niños a la escuela de destino, acudiendo diariamente a su cerrada escuela. Durante las movilizaciones, tanto las madres en huelga de hambre como profesores jubilados voluntarios siguieron dando clase y atendiendo a los niños, sin embargo, los padres fueron llamados a declarar ante la policía judicial de Cuenca, debido a que fueron citados por la Fiscalía de menores acusados de "no querer escolarizar a sus hijos" en el centro de referencia que se les había asignado.

Finalmente, y tras varias marchas a pie reivindicativas, la huelga de hambre, la presión mediática y la criminalización de sus protestas, tuvieron que dar su brazo a torcer dos meses después del inicio del curso teniendo que escuchar –como puntilla– que en el centro asignado de Carboneras recibirían "una educación mucho más completa, de más calidad y con mayores garantías"[197] y dando la Junta (entonces en manos del PP de Cospedal) razonamientos basados en el mayor aumento del fracaso escolar en las escuelas unitarias rurales. Un argumento más que extiende el insano prejuicio sobre la escuela rural, y que expulsa a tantos maestros y maestras jóvenes del medio, incapaces de poder establecer sus raíces en él por una falta total de apoyos desde las instituciones centrales (Rodríguez Laserrada, 2016).

4.4. Se venden pueblos

De vez en cuando, el derecho a la libertad de expresión, nos deja ver el verdadero rostro de algunos grupos de personas –espero que minoritarias–, por las que, según ellos, un tipo de mundo o de sociedad debería desaparecer del mapa. Y casualmente el tipo de mundo que debe desaparecer es aquel que defiende su ontología relacional o mundos relacionales (diversos) frente a lo que Escobar, citando a Joh Law llama "One–World World" (2016:15) es decir, un único Mundo, "el Mundo", relegando a la inexistencia a todos los demás que no se homogeneízan con él. Así, por ejemplo, en el año 2009 la organización Survival International –fundada en el Reino Unido en la década de los 70s para denunciar el genocidio de los pueblos indígenas– concedió el galardón Survival al racismo, a un artículo del periodista peruano Andrés Be-

[193] Comunicación personal, 3 de diciembre de 2016, masada del Maestrazgo Turolense.

[194] La administración descarga el error en los padres argumentando que no se les informó a tiempo de que el número de niños había amentado de 9 a 11 para ese curso.

[195] Gobernado por el PP.

[196] Municipio gobernado por el PSOE. Este caso recuerda también al de Villar del Cobo (Teruel) que bajo el gobierno del PSOE consiguió salvar la escuela dando ventajas de vivienda y ofreciendo empleo de alguacil a una familia procedente de Cuenca. Con la llegada de la corporación del PP, la figura del alguacil fue suprimida, viéndose obligados a abandonar el pueblo y a cerrar la escuela. Esto afectó directamente a otra familia, la del farmacéutico (concejal del PSOE) que ahora se ve obligada a desplazarse diariamente a Teruel para escolarizar a su hijo. Ver Figols (2016). De todos modos, no se trata estrictamente de partidos, sino de personas y mentalidades.

[197] http://www.encastillalamancha.es/sociedad/educacion-los-padres-de-los-alumnos-de-canada-del-hoyo-no-les-hacen-un-favor-negandose-a-hablar/

doya (2009), que no sólo calificaba a los indígenas amazónicos de "salvajes", "paleolíticos" y "primitivos", sino que solicitaba al gobierno del entonces presidente Alan García, que no tardase en mandar a sus aviones de la fuerza aérea para emplear el *napalm* contra los indígenas.

En ese mismo orden, Salvador Sostres (2010) publicaba una soflama de pésimo gusto contra el mundo rural bajo el título "España después de Labordeta" donde se permitía expresar su particular visión de cómo homogeneizar "el Mundo" y "abolir" el campo:

"Todo este gusto por lo rural y por el contacto con la naturaleza no lleva a nada bueno. Reblandece los espíritus y nos vuelve coñazos y cursis. Además de profundamente insinceros. Hay demasiados bosques, demasiados caminos, demasiadas rutas. En la mayor parte del territorio español falta asfalto, casinos, cines, bares que cierren tarde con pianistas imposibles. Faltan coctelerías, grandes restaurantes, carreteras como Dios manda, túneles para no tener que dar tantas vueltas…. Todos esos inquietantes paisajes por los que Labordeta caminaba remiten al atraso, a lo ancestral, al tercermundismo de donde venimos. Hay que llevar la civilización a todos los rincones de la geografía de los países avanzados. Es barata y de cobardes la retórica de los pajarillos que cantan por la mañana. Hay que ponerse a trabajar, abolir el campo y crear más y más ciudades. Como una higiene. Como el gran pacto de usar desodorante".

Porque, como hasta ahora hemos ido desgranando, no interesa mantener reductos, por atomizados que sean, en donde haya individuos y colectivos con alta conciencia de sí mismos, de sus entornos y de la plena convicción de lo que es autodeterminación. Y no es que no haya habido inversiones para paliar la despoblación, que las ha habido y muchas, sino que las políticas han ido dirigidas –no hacia el respeto de estos mundos otros– sino a derrochar el dinero que la UE concede para estos fines a través de diferentes programas –entre ellos el Leader–, fomentando más el modelo de concentración territorial que el desarrollo rural (Molina en Brunat, 2016) y fomentando sólidamente las relaciones clientelares, por tanto, "no se parte del territorio rural y su potencial auto–organizativo endógeno e inmanente, sino de la necesidad de imponer valores externos trascendentes (Alonso González y Macías Vázquez, 2014: 241).

En resumidas cuentas, si se sigue manteniendo el círculo vicioso del declive rural y se sigue manteniendo la concepción de los territorios como "vacíos", "despoblados", "desiertos" o "muertos", se seguirá dando paso a la legitimidad para explotarlos y violarlos. Ante este fenómeno liminal de la España interior, alguna de las estrategias para "animar" a la repoblación, ha sido ofertar viviendas en entornos rurales a precios asequibles –casas a un euro y ayudas económicas para aquellas familias que se trasladan con hijos–, hasta ahí bien. Pero, la otra cara de la moneda, ha sido el crecimiento exponencial de la vía especulativa, por la que están llegando a venderse aldeas y pueblos enteros despoblados en portales de lujo[198] a precios que superan los 300.000 euros en adelante. Galicia, Asturias, Castilla y León, Castilla La Mancha… la mesa está servida.

5. Sobran razones: la necesaria transición del modelo vital

Victoriana y Nicolás, en el Maestrazgo turolense, Prudencia y Aurelio en la mancha conquense, los "últimos" habitantes de la aldea de El Charandel en las cercanías de Enguídanos, Vicentón de la pedanía de Fuentesbuenas, Exuperio de Llano de Olmedo (Gancedo, 2015), Sinforosa y Martín en La Mosqueruela (Mendoza, 2017) son tantos y tantos otros ejemplos de una hermandad en la lucha por mantenerse en su territorio, su cultura y su cosmovisión.

Virginia Mendoza traduce este deseo de permanecer, como un viaje contracorriente, que tiene más de revolución y protesta que de resignación (2017: 40), algo en lo que estoy bastante de acuerdo. Se les suponía a los que se quedaban una suerte de fracaso personal (Benito Lucas, 2013), esto pudo ser argumento hace algunos años, hoy, no. Porque no es verdad que no conozcan otra cosa, la conocen. Muchos vivieron fuera y retornaron. Los hijos y nietos viven fuera, y se comunican asiduamente con ellos, aunque su vínculo mantenga la periodicidad del ciclo de "la ropa sucia", del panadero o del frutero, así que tienen suficientes referentes, gozan de la tecnología moderna que les proporcionan placas solares, baterías acumuladoras de energía, el teléfono para avisar o "la tele", pero aún así optan por la resistencia pacífica[199], y su opción vital clara es fijarse al territorio que les vio nacer, *sentipensar* con la tierra (Fals Borda, 2015; Escobar, 2015, 2016) equilibrando la razón y el amor por lo suyo y siendo coherentes con su concepto de armonía. En palabras de Josep María Esquirol, "el resistente no anhela el dominio, ni la colonización, ni el poder. Quiere, ante todo, no perderse a sí mismo pero, de una manera muy especial, servir a los demás" (2015: 9), de ahí que no dude en calificar a estos aislados resistentes de "brújulas humanas", de "balizas de referencia" pues, en su acepción topográfica, una baliza es una señal que nos indica un lugar a donde llegar y, quizá, quién sabe, si también de dónde partir para empezar de cero. Este permanecer, este quedarse, constituye la "célula madre" de una ontología relacional defensiva heredada de una memoria rural/amazónica/otra aún viva. En palabras de Esquirol que defiende la resistencia íntima,

[198] Véase: https://www.aldeasabandonadas.com/venta-de-aldeas.html

[199] Una resistencia que no es de ahora, que tiene un largo y complejo recorrido. Véase Bascuñán (2009: 31).

"[...] la resistencia política suele ser un fenómeno espontáneo que surge a partir de la base y es fruto de la toma de conciencia de lo que en verdad está en juego. Ese `darse cuenta´ no conduce a buscar una `salida´ o una `salvación´ individual, sino comunitaria, social. El resistente, no sólo, ni prioritariamente, piensa en sí mismo" (2015: 13).

Como bien ha expresado Vandana Shiva (2015), hay que pasar de una concepción de tierra muerta a tierra *gaia*, más holística, y nos hallamos en la actualidad en mitad de un "pulso" agotador y desgastante en los que los referentes (pueblos indígenas y resistentes *sentipensantes*) son elementos clave hacia los que mirar para no perder la perspectiva. No por su condición de rurales o de indígenas, sino por su condición de vivir –bien y felices– con menos. En las últimas décadas, los múltiples acontecimientos mundiales han influido e influyen en las vidas de miles de personas, en las que el fundamentalismo neoliberal de los mercados ha dejado "fuera de juego" no sólo a la gente, sino al planeta, al medio ambiente (Klein, 2014) sometiéndolo a una extralimitación ecológica (Muiño, 2016). No hablamos de una nueva visión subjetivamente apocalíptica, sino del consenso científico sobre el fenómeno. Por ello, han surgido múltiples voces que, desde visiones completamente interdisciplinares, manifiestan abiertamente la necesidad de un cambio de paradigma que reconduzca el modelo que va del utilitarismo y la insostenibilidad –que sólo lleva al colapso civilizatorio–, hacia la vía de ecología profunda planteada por el eco–filósofo Naess (1989), quien, por cierto, se apoyó en ideas que derivaban del pensamiento de los pueblos indígenas[200]; o caminos que transitan hacia la vía de la simplicidad planteada por Ted Trainer (2017) por la que se sugiere la necesidad de retornar a modelos de vida menos dependientes, economías de pequeña escala, gestión y gobiernos locales y un cambio de valores morales y de cosmovisión. Este horizonte de transición postcapitalista, "permitirá devolver al ser humano el control y sentido de sus actos" (Muiño, 2016: 43), aunque, desgraciadamente, estos gestos resistentes a nivel individual, puedan resultar prácticamente insignificantes como para que se produzcan verdaderamente cambios a nivel estructural.

Va a ser necesario repensar de nuevo la relación entre hombre y naturaleza, cuestión que ha sido clave durante tiempo en la discusión antropológica y lo sigue siendo. Díaz Viana en su *Regreso de los lobos* (2003: 74) propugnaba ya una apertura a una renovada concepción del mundo donde desterrásemos nuestros prejuicios frente a otros seres del universo basándose en preceptos manifestados con anterioridad por Lévi–Strauss en relación al especismo que caracteriza al ser humano occidental y que nos recuerda también al refrescante concepto de "naturocultura" al que recurre Dona Haraway (2016) para evidenciar la fragilidad de esos límites entre hombre y naturaleza, para defender la larga historia de *relacionalidad* entre todas las especies que han sido compañeras del hombre.

El antropólogo Santiago Muiño propone una serie de retos que llevan hacia esa transición postcapitalista, y, aparte de sugerir un cambio entre las relaciones entre ser humano y naturaleza, plantea un cambio de paradigma cultural que lleve al rescate y recuperación de saberes (conocimientos, hábitos y técnicas) y que facilite una mediación socio–cultural entre actores sociales diversos, como personas autóctonas frente a extranjeras, viejos y nuevos pobladores del medio rural que se encuentran en los actuales procesos de neorruralización (2016: 121–122), etc. Los antropólogos/as tendremos que estar preparados/as para participar o seguir de cerca esta transición en nuestra condición de científicos y personas, pues "la antropología debe recuperar su lugar en la configuración y diseño del mundo futuro, diciendo a cada momento lo que es o no es admisible en la trayectoria de una humanidad manifiestamente mejorable" (Díaz Viana, 2011:384).

Conclusiones

Problematizar a día de doy sobre el papel que juegan muchos y diferentes tipos de hombres y mujeres supuestamente "aislados voluntariamente" en el medio rural y amazónico a través de una perspectiva comparada, nos permite acercarnos a un *continuum* de agresiones, violencia estructural y otras formas de destrucción cultural que han derivado en un etnocidio/campesinicidio que, en casos como la España interior, ha llegado al límite de su exponente con la dramática consecuencia de una despoblación difícilmente reparable y, en el caso amazónico, al acorralamiento y extrema vulnerabilidad de los pueblos que quedan ejerciendo su libre autodeterminación por no querer ser partícipes de lo que las sociedades dominantes les ofrecen.

Escuchar y conocer sus voces, entender sus lógicas y ser conscientes de los procesos históricos por los que han discurrido nos permite situarnos en un lugar más accesible a la comprensión del fenómeno.

Por eso, comprendemos que este `aislamiento voluntario´, aquí analizado, forma parte de una lucha ontológica mucho más abarcadora (Escobar, 2016: 20) y que no está sola, sino que se comunica con muchos otros mundos: los indígenas y afrodescendientes de América Latina, los indios de América del norte y Canadá y, en general, todos aquellos pueblos que comparten una cosmovisión de respeto irrestricto a la biodiversidad. No estamos aquí reivindicando la nostalgia del pasado en el presente, aunque quizá sí sea víctima de ese anhelo por no ver definitivamente fracturada la continuidad de un mundo ya prácticamente aniquilado (Boym citada en Bauman, 2017: 12), víctima de esos enlaces emocionales que supuestamente creo que

[200] El paradigma del Buen vivir como ontología indígena (Escobar, 2016:26)

me unen a una idealizada imagen cultural (De Anca, 2012), ni tampoco creo que estoy defendiendo en absoluto la clásica idea romántica de que a estos resistentes o supervivientes de la cultura rural les supongamos, per se, como "la esencia de un pueblo o región" (Díaz Viana, 1997: 43), o incluso reliquias fosilizadas de un pueblo inalterado. No es así, porque, como hemos demostrado a lo largo del texto, unos y otros –de acá y de allá– han sufrido no pocos traumas y alteraciones, pero sí es verdad que, cuando compartes algunos minutos de su tiempo con ellos, no dejo de percibirlos como depositarios últimos de una cosmovisión u ontología relacional entroncada con un territorio y su naturaleza circundante merecedora de toda nuestra atención –sencillamente, porque los demás ya no existen o no están y porque con su sola presencia dotan a nuestro presente de significado–.

La disyuntiva está clara para mí: ante los etnocidios/campesinicidios, toca implicarse. En palabras de Luis Díaz Viana:

"Porque la humanidad [...] no es algo que nos venga dado; debemos saber y defender como estudiosos de las culturas que tal condición constituye un proyecto, un combate –la verdadera `lucha final´–, además de una conquista. Y trabajar por no perder de vista la justa dimensión de lo humano" (2011: 386)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad González, Luisa. *Etnocidio y Resistencia en la Amazonía Peruana*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2003.

Alexander, Jeffrey C. "Toward a Theory of Cultural Trauma", en *Cultural Trauma and Collective Identity,* Eyerman, Ron, ed. Berkeley, CA, University of California Press, 2004, pp. 1–30.

Alonso González, Pablo y Alfredo Macías Vázquez. "Neoliberalismo corporativo y clientelismo en España: Etnografía de la financiación europea del desarrollo rural a través de un proyecto fallido", *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 9/3 (2014), pp. 223–250.

Badal, Marc. *Vidas a la intemperie. Nostalgias y prejuicios sobre el mundo campesino*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2017.

Bascuñán Añover, Oscar. *Campesinos rebeldes. Las luchas del campesinado entre la modernización y la globalización*. Madrid, Los Libros de La Catarata, 2009.

Bauman, Zygmunt. *Retrotopía*. Barcelona, Paidós, 2017.

Bedoya Ugarteche, Andrés. "¡Pobrecitos chunchos! Y otras torpezas", *El Correo* (Lima) 17 de agosto de 2009.

Burillo–Cuadrado, M. P.; F. Burillo–Mozota y Enrique Ruiz–Budría. *Serranía Celtibérica (España). Un proyecto de Desarrollo Rural para la Laponia del Mediterráneo*. Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2013.

Cerdá, Paco. *Los últimos. Voces de la Laponia española*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2016.

Cingolani, Pablo. *Aislados. Sensibilidad y militancia en defensa de los últimos pueblos libres de la selva.* Bolivia, FOBOMADE, 2011.

Civieta, O. F.; M. Salguero, M. Barluenga, E. Alegre, O. Senar, A. S. Borroy y E. Bayona. *Los que dejaron su tierra. Crónicas sobre despoblación en Aragón*, Libros.com, 2018.

Chirif, Alberto. "Introducción", en *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Loreto (Perú), Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia (CETA), 2004, pp. 15–77.

Collier, Richard. *Jaque al Barón. Historia del caucho en la Amazonía*. Lima (Perú), CAAAP, 1981.

De Anca, Celia. *Beyond tribalism: managing identities in a diverse world*. Londres, Palgrave/Mcmillan, 2012.

Delibes, Miguel. *El disputado voto del señor Cayo*. Barcelona, Ediciones Destino, 1978.

Del Molino, Sergio. *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*. Madrid, Turner, 2016.

Del Romero Renau, Luis. *Despoblación y abandono de la España rural. El imposible vencido*. Valencia, Tirant Humanidades, 2018.

Díaz G. Viana, Luis. *Castilla y León. Imágenes de una identidad. Notas para un manual de Etnografía*. Valladolid, Ámbito Ediciones, 1997.

— *Viaje al interior. Una etnografía de lo cotidiano*. Valladolid, Castilla Ediciones, 1999.

— "Mitos del pasado, sueños del mañana: los combates de la Antropología en el futuro. *Lugares, tiempos, Memorias. La Antropología ibérica en el siglo XXI*. Luis Díaz Viana, Oscar Fernández Álvarez y Pedro Tomé, coord. León, Universidad de León, 2011.

— *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la Era de la Globalización*. Madrid, CSIC, 2003.

— "El regreso al campo sin metáforas: cuando quienes retornan son los mismos que se fueron", en *¿Dónde mejor que aquí? Dinámicas y estrategias de los retornados al campo en Castilla y León*, Luis Díaz Viana, coord. Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2013, pp. 21–60.

Echeverri, Juan Álvaro. "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?", en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, eds. Copenhague, IWGIA, 2004, pp. 259–276.

Escobar, Arturo. "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'", *Cuadernos de Antropología social*, 41 (2015), pp. 25–38 [Buenos Aires].

— "Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 11/1 (2016), pp. 11–32.

Esquirol, Josep María. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, Acantilado, 2015.

Esteva–Fabregat, Claudio. "Etnocidio y Desetnización: El Caso de Perú", *Indigenismo* 7 (1986), pp. 42–51. Madrid.

Fals Borda, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina* (antología). Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI editores, 2015.

Frigolé Reixach, Joan. (2003). *Cultura y genocidio*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 2003.

Gancedo, Emilio. *Palabras mayores. Un viaje por la memoria rural*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.

García Hierro, Pedro. "Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho", en *Tierra Adentro. Territorio indígena y*

percepción del entorno, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, eds. Copenhague, IWGIA, 2004, pp. 277–306.

HAMILTON, Clive. *El fetiche del crecimiento*. Pamplona, Laetoli, 2006.

HARAWAY, Donna. *Manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria–Gasteiz, Sans Soleil ediciones, 2016.

HUERTAS CASTILLO, Beatriz. "Autodeterminación y protección", en *Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco*. Actas del Seminario Regional de Santa Cruz de la Sierra, 20–22 de noviembre de 2006. Copenhague, IWGIA, 2007, pp. 42–59.

JAULIN, Robert. *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

JAULIN, Robert. *La descivilización política y práctica del genocidio*. México DF, Editorial Nueva Imagen, 1979.

KENNY, Michael. *A spanish tapestry. Town and country in Castile*. Bloomington, IN, Indiana University Press, 1961.

KLEIN, Naomi. *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Barcelona, Paidós, 2015.

LLAMAZARES, Julio. *La lluvia amarilla*. Barcelona, Seix Barral, 2002.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011 ["Necropolitique" en "Traversées, diasporas, modernités", *Raisons politiques*, 21 (2006), pp. 29–60]

MENDOZA, Virginia. *Quién te cerrará los ojos. Historias de arraigo y soledad en la España rural*. Madrid, Libros del K.O., 2017.

NAESS, Arne; ROTHENBERG, David. *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

POSSUELO, Sydney. "Carta abierta en defensa de los Pueblos Indígenas Aislados", en *Aislados. Sensibilidad y militancia en defensa de los últimos pueblos libres de la selva*, Pablo Cingolani, ed. La Paz (Bolivia), Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 2011, pp. 17–20.

PRESTON, Paul. *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Barcelona, Debate, 2011.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. y C. MACÍAS, coord. *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Sevilla, Junta de Andalucía–Centro de Estudios Andaluces, 2009.

ROSENGREN, Dan. (1987) "Concepciones del trabajo y las relaciones sociales en el uso de la tierra entre los Machiguenga del Alto Urubamba", *Amazonia Peruana,* 7/14 (1987), pp. 39–59.

RUMMENHOELLER, Klaus. "Pueblos Indígenas en aislamiento y contacto inicial: algunas reflexiones conceptuales", en *Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco*. Actas del Seminario Regional de Santa Cruz de la Sierra, 20–22 de noviembre de 2006. Copenhague, IWGIA, 2007, pp. 60–65.

SANTIAGO MUIÑO, Emilio. *Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016.

SHIVA, Vandana. "De la ecosegregación racial a la democracia de la tierra", en *Construimos biocivilización. Hacia un nuevo paradigma de convivencia planetaria*, Sandra Campos, comp. Barcelona, Icaria, 2015, pp. 73–88.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Prefacio. Pueblos Indígenas en aislamiento y contacto inicial: algunas reflexiones conceptuales", en *Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco*. Actas del Seminario Regional de Santa Cruz de la Sierra, 20–22 de noviembre de 2006. Copenhague, IWGIA, 2007, pp. 11–13.

TRAINER, Ted. *La Vía de la simplicidad*. Madrid, Trotta, 2017.

VALCÁRCEL, Carlos A. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Lima, IWGIA, 2004.

VALKO, Marcelo. *Pedagogía de la Desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible.* Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2010.

OTROS RECURSOS

BENITO LUCAS, Domingo. (2013). Despoblación, desarraigo y escuela rural: condenados a encontrarse", *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 6 (2013), pp. 56–69, http://www.encrucijadas.org/

BRUNAT, David. "Sin rumbo y derrochando el dinero de la UE: así están dejando morir la Laponia española", *El Confidencial*, 10 de septiembre de 2016, https://www.elconfidencial.com/espana/2016–09–10/laponia–del–sur_1257436/

FIGOLS, Paula (2016). "La escuela de Villar del Cobo cierra por la despoblación y las diferencias políticas", *El Heraldo*, 8 de septiembre de 2016, https://www.heraldo.es/noticias/aragon/2016/09/08/la–escuela–villar–del–cobo–cierra–por–despoblacion–las–diferencias–politicas–1047775–300.html

IRANZO, J. M. Documental *El tiempo en la maleta*. Se Rueda Producciones, 2009., https://www.youtube.com/watch?v=fztXX13Zfs [Consulta: 10/07/2018]

MÉNDIZ, Arturo. 2015. Documental *El lápiz, la nieve y la hierba*. Bastian Films, 2015. [Premio al mejor Largometraje en el Festival de Cine BioSegura], https://vimeo.com/214677774 [Consulta: 10/07/2018]

RODRÍGUEZ LASERRADA, Israel. "¿De verdad defendemos la escuela rural?", *AraInfo. Diario Libre d´Aragón*, 18 de diciembre de 2016, http://arainfo.org/de–verdad–defendemos–la–escuela–rural/

SALAZAR, Haroldo. 2018. "La cosmovisión Indígena: humano–ecológica". https://www.servindi.org/actualidad–opinion/26/05/2018/la–cosmovision–indigena–humano–ecologica [Consulta: 10/07/2018]

SOSTRES, Salvador. 2010. "España después de Labordeta", *El Mundo*, 20 de septiembre de 2010, http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/guantanamo/2010/09/20/espana–despues–de–labordeta.html [Consulta: 11/12/2017]

2
DE ALLÁ

Literaturas y narrativas

Edwin Seroussi, “Un *schlager* judeoespañol: ‘Abridme galanica, que ya va a amanecer’”

Alfonso Rubio, “Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano. La restauración de las conductas”

Óscar Muñoz Morán, “Narrativas para el recuerdo”

Norberto Pablo Cirio, “La baja estofa entre la baja estofa: la literatura de cordel afro–argentina a través de un estudio de caso: la Verbena chilena (1895) del payador Gabino Ezeiza”

Mariana Masera “Literatura oral en México – Palabras para cantar y contar: Las colecciones de canciones modernas en Vanegas Arroyo entre lo oral y lo escrito”

Un *schlager* judeoespañol: 'Abridme galanica, que ya va a amanecer'

Edwin Seroussi[201]

El reencuentro entre la España moderna y los judíos sefardíes a nivel de individuos no deja de depararnos valiosísimos testimonios sobre aspectos mundanos de la vida judía en el Mediterráneo oriental y el norte de África durante la dramática transición del siglo XIX al XX. A distancia de más de un siglo, los epistolarios entre miembros de una nueva generación de estudiosos españoles y sus contactos sefardíes de "Oriente" cobran una dimensión aún más profunda, como si fuesen un impremeditado legado documental sobre un mundo que, mirando hacia atrás, en retrospectiva histórica, estaba ya dando sus últimos suspiros. Abro este homenaje al benemérito colega Luis Díaz González–Viana con estas palabras como reconocimiento a sus contribuciones académicas y públicas que fomentan la continuidad y el fortalecimiento de este reencuentro histórico. Este diálogo no ha sido siempre un camino de rosas, "un lecho de rosas", como se dice en hebreo, pero sí ha sido siempre candente y pertinente. La conversación contemporánea entre España y Sefarad nos ha deparado, a nivel académico, la grandísima satisfacción personal de estudiar el complejo pasado común con espíritu constructivo y riguroso, libres de los intereses políticos mundanos, y a veces cínicos, que exprimen la "convivencia" medieval en Iberia hasta su última gota.

Cuando consideramos los testimonios históricos del reencuentro moderno entre españoles y sefardíes, es imposible no toparse con el energético senador, el Dr. Ángel Pulido Fernández. Su voluminoso texto *Españoles sin patria y raza* sefardí, de 1904, es una veta inexhausta de miniaturas etnográficas que, contextualizadas propiamente, iluminan aspectos importantes de prácticas diarias, creencias y sensibilidades estéticas populares de los sefardíes, temas todos que Luis ha abordado en muchos de sus trabajos.

Entre las joyas que el Dr. Pulido incluyó en su compendio se encuentra una misiva del Don Moisés Fresco, director de la escuela de niños de la *Alliance Israélite Universelle*, en el barrio Gálata de Constantinopla (Karaköy). Este documento sobre la comunidad sefardí local, cinematográfico en sus detalles, contiene un pasaje que atañe directamente a este homenaje (conservamos la ortografía del original):

Entremos en la judería de Haskeuy [sic] o de Balat [barrios prominentemente judíos de Constantinopla]. ¡Que animación! ¡Que ruido! Por las calles los hombres discuten en voz alta y gestos expresivos; las mujeres se interpelan de la ventana á la calle, o establecen conversaciones de ventana a ventana. Algunas casitas son bajas y el que pasa por la calle ve muy bien el interior. Se puede recalcar que el interior por más pobre que sea, es muy limpio.

Vemos á una mujer con tocado sentada á su ventana sobre el sofá, tiene una custura en sus manos y con el pié cuna á su criatura y canta:

Durmete mi blanca niña
Durmete mi blanca flor

ó esta que es muy popular:
Abrijme galanica que ya va amanecer (bis)
Abrir ya vos abro mi lindo amor
Que la noche yo no durmo de pensar en vos.

Senior padre está escribiendo si se hechará (bis)
Vaciadle el tinterico si se hechará
Amatadle la candela si se durmira.[202]

La viva presencia de esta última canción sefardí, bautizada por los estudiosos de la canción judeoespañola con el título *Todos son inconvenientes*, en el contexto de tal paisaje sonoro diario y casual de Constantinopla, *ca.* 1900, no presagia, en la intimidad local de este relato, el hecho de que un siglo más tarde la misma canción se transformaría en un verdadero *schlager* sefardí global. La dinámica de esta inesperada transformación es la que

[201] Edwin Seroussi ocupa la Catedra de Musicología Emanuel Alexandre y es director del Centro de Investigación de Musica Judía en la Universidad Hebrea de Jerusalen. Sus campos de especialización son la música del Mediterráneo y Medio Oriente con énfasis en relaciones judeo-musulmanas y la música popular israelí, con énfasis en procesos de hibridación, diáspora, nacionalismo y transnacionalismo.

[202] PULIDO FERNÁNDEZ, Ángel. *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro, 1905, p. 409.

nos ocupa en este estudio. ¿Cómo y por qué sobrevive una canción popular cuando el contexto social que la mantenía se transforma por los dramáticos cambios que la modernidad impone a la sociedad sefardí tradicional, incluyendo el desplazamiento físico de los sitios de asentamiento en el Imperio otomano a tierras lejanas, así como todo el trastorno lingüístico asociado? ¿Cuáles son las acciones específicas individuales que desatan eventos en cadena que promueven un capital cultural específico a cuenta de otros? ¿Son éstas acciones políticas? ¿O reflejan predilecciones estéticas que se acumulan a medida que el tiempo transcurre creando una masa crítica de demanda por un producto determinado?

Todos son inconvenientes aparece, cualquiera que sea nuestra hipótesis sobre las razones de su eventual sobrevivencia, a la cabeza de la lista de canciones sefardíes populares diseminadas por medios electrónicos hoy en día. Con más de sesenta clips diferentes en YouTube en 2018, esta canción representa un clásico caso de estudio de los procesos erráticos de la modernidad por los cuáles un "objeto" de cultura tradicional adquiere una vida renovada en contextos inesperados[203]. Pero antes de pormenorizar ese proceso de la modernidad sefardí, volvamos a nuestra canción en su existencia comunitaria original.

Todos son inconvenientes era indudablemente una canción difundidísima a principios del siglo XX en las áreas otomanas del Mediterráneo oriental. Así lo testimonian no menos de ocho versiones recogidas en Sarajevo, Belgrado, Salónica y Esmirna por el Capitán Manuel Manrique de Lara durante su encuesta de campo de 1911 a consignación de Don Ramón Menéndez Pidal. No de casualidad, esta canción ocupa el primer lugar (AA1) en el apartado de canciones líricas (o sea, fuera del género romance) del magistral *Catálogo–índice* de los fondos sefardíes del Archivo Menéndez Pidal editado por nuestro añorado maestro, Samuel G. Armistead (1978)[204].

Una de las versiones más cabales de esta canción fue recogida pocos años después de la misión de Manrique de Lara, por otro gigante de la documentación musical y poética judeoespañola, el compositor sefardí de origen turco Alberto Hemsi[205]. He aquí su versión:

—Abrid, mi galanica, que ya va amanecer. (bis)
—Abrir, ya vos abro, mi lindo amor,
La noche no durmo, pensando en vos.
Abrid…
—Mi padre está meldando, mos sentirá la boz.
—Apagalde la luzezica, por ver si se echará.
Abrid…
—Mi madre está cuziendo, mos sentirá la boz.
—Predrelde la algujica por ver si se echará.
Abrid…
—Mi hermano está escribiendo mos sentirá la boz.
—Pedrelde la pendolica, por ver si se echará.
Abrid….
—Mi hermana está labrando mos sentirá la boz.
—Pedrelde el bastidorico por ver si se echará.

Existen muy pocas variantes de este texto en las versiones publicadas. Una de estas versiones, aparentemente de Salónica y recogida en Paris por el compositor y etnógrafo Léon Algazi antes de 1958, nos da la pauta del limitado número de variantes que este texto tradicional admite[206]:

—Abridme, galanica, que ya va amanecer.
—Abrir, ya vos abro, mi lindo amor. (x2)
Mi padre está meldando, se sentirá.
—Abultalde la hojica, se durmirá.
—Mi hermano está scribiendo se sentirá.
—Arubalde la pendulica, se durmirá.
—Mi madre está enfornando, se sentirá:
—Arubalde la palica, se durmirá.—

Hemsi y Algazi recogieron estas versiones durante el ocaso de la presencia judía en las tierras del ex–Imperio Otomano. Cuando *Todos son inconvenientes* reaparece en escena después de la Segunda Guerra Mundial lo hace ya no solo en boca de mujeres sefardíes desplazadas sino también entre cantantes educados, muchos de ellos no sefardíes y ni siquiera judíos, en conciertos y programas radiofónicos y televisivos o por medio de discos, casetas, compactos, y en archivos digitales[207].

Uno de los ejemplos más emblemáticos de este proceso de regeneración es una performance de *Todos son inconvenientes* por el grupo Madroñal, un ensamble de

[203] La búsqueda en YouTube a finales de 2018 se realizó siguiendo los íncipits: Abrid mi galanica; Abrix mi galanica; Avrix mi galanica; Abridme galanica; Abrisme galanica.

[204] ARMISTEAD, Samuel G. *et al*. *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal* (Catálogo-índice de romances y canciones), Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, 1978. Agradezco aquí a Jesús Antonio Cid por sus esfuerzos dedicados a facilitarme acceso a estos materiales. Al momento de mi consulta (Setiembre de 2018) la carpeta de la canción AA1 no estaba en orden y por esta razón no pude beneficiarme de estos preciosos materiales en el presente estudio.

[205] HEMSI, Alberto. *Cancionero sefardí*, editado con una introducción de Edwin Seroussi, en colaboración con Paloma Díaz-Mas, José M. Pedrosa y Elena Romero, Jerusalén, The Hebrew University of Jerusalem, 1995, no. 77 [el cancionero fue originalmente recogido por Hemsi entre 1920 y 1935].

[206] ALGAZI, Léon. *Chants Sephardis*, London, World Sephardic Federation, 1958, nº 160, pp. 48-49. Reeditada en ALVAR, Manuel. *Poesía tradicional de los judíos españoles.* México DF, Editorial Porrua 1966, nº 149a, p. 140.

[207] Para un enfoque etnográfico de post-guerra sobre esta canción, con énfasis en su aspecto dialógico, véase WEICH-SHAHAK, Susana. "Dialogue in the Sephardic Cancionero", *Jahrbuch für Volksliedforschung*, 41 (1996), pp. 54-73, especialmente pp. 59-60.

revival folclórico activo en Madrid durante los primeros años 1970, incluido en su álbum de 1974 *Oíd Nuestra Voz* y televisado por la televisión española en 1975[208]. ¿Cómo llega esta canción popular sefardí a los estudios de la TVE durante el ocaso del franquismo? ¿Qué lugar ocupa en la imaginación de estos cuatro jóvenes y de una chica españoles liderados por uno de melena larga (un presagio del principio de una nueva era), acompañados por guitarras acústicas y una flauta dulce cantando al estilo de The Weavers? ¿Cuáles son sus motivos? Trataremos de contestar estas preguntas después de un análisis detallado de la canción.

Todos son inconvenientes es una característica canción seriada sefardí. Su estructura simple y el lenguaje básico en boca de sus dos protagonistas que dialogan entre sí enmascaran una escena amorosa plena de tensión y ambigüedad. Esta escena tiene lugar al amanecer, el momento más propicio para el encuentro amoroso desde la Edad Media[209].

La canción, en forma de diálogo entre él y ella, comienza con un estribillo en forma de demanda del caballero pidiéndole a su amada (¿virgen?) acceso a su espacio privado. Resulta claro que él está al aire libre y ella en casa de su familia, detrás de una puerta o ventana. En su respuesta, ella reconoce su propia ansiedad por encontrase con su amado. Pero a pesar de su predisposición, la joven contesta, en las siguientes estrofas, citando inconvenientes y posponiendo la demanda de apertura con una serie de excusas.

Estas excusas están relacionadas con miembros de la familia que todavía están despiertos y vigilantes, obstruyendo el posible encuentro amoroso. La versión de Hemsi, la más cabal que conocemos, como ya hemos recalcado, incluye cuatro estrofas en las cuales los insomnes parientes que sirven de excusa son, a saber, su padre, madre, hermano y hermana. El empecinado amante repite su demanda en el estribillo, después de cada rechazo, aconsejándole a la joven cómo poner a dormir a sus sonámbulos familiares. Queda abierta la pregunta (al oyente de la canción), si los "inconvenientes" son verdaderos o solamente excusas para demorar el encuentro, o estratagemas para acrecentar el deseo del amante.

La canción ofrece, entonces, un amplio espacio interpretativo. Dos grandes investigadores de la lírica hispánica antigua, Margit Frenk y José Manuel Pedrosa, han tratado extensamente el motivo de la joven que rehúsa a abrir la puerta. Según Frenk (2006: 619),

"Otro [ejemplo de tema o motivo que aparece en igual o semejante proporción dentro del romancero y de la lírica popular] … sería el 'ábrasme la puerta', que está en el romance de *La morilla burlada* y en cuyo núcleo vio Francisco Rico ("Canto y cuento," en *Breve biblioteca de autores españoles*, 2ª ed. Barcelona, Seix–Barral, 1991 33–46, p. 40) 'una situación y un simbolismo típicos del lirismo tradicional', a saber, el temor de la muchacha al abrir la puerta, que es el temor a perder su virginidad. Este símbolo, sin embargo, no solo aparece en muchas canciones liricas, como 'A mi puerta nace una fonte: / ¿por do salire que no me moje?' y otras, sino en bastantes romances[210].

Queda obvio entonces cuales son las preocupaciones de la sociedad tradicional que *Tales son inconvenientes* pone de relieve: la conservación de la castidad y el papel de la familia de la muchacha en rechazar cualquier avance masculino antes de la consumación del matrimonio.

La temática de esta canción aparece como unidad lírica independiente, que es nuestro caso, o como escena incrustada en un tema más largo, generalmente el del hombre que retorna de un encuentro amoroso y le pide a su esposa acceso a su casa. Pedrosa define el motivo germinal de nuestra canción como *paraklausithyron,* un concepto "que engloba cualquier escena en que haya una mujer protegida por una puerta cerrada que deja en el exterior a un hombre implorante". El amante o marido generalmente pide a su mujer clemencia debido a las malas condiciones climáticas que lo circundan en el exterior, un motivo que resuena claramente con el bíblico *Cantar de los cantares* (5:2)[211].

Yo dormía, pero mi corazón velaba.
Es la voz de mi amado que llama:
ábreme, hermana mía, amiga mía, paloma mía, perfecta mía,
porque mi cabeza está llena de rocío,
mis cabellos de las gotas de la noche.

En los estudios sefardíes, la canción *Todos son inconvenientes* es generalmente clasificada como una "cantica de amor" asociada a veces con las bodas. La evidencia etnográfica apunta precisamente en esta última dirección. Moshe Attias, uno de los pioneros investigadores nativos de la lírica judeoespañola, recoge en su fundamental *Romancero sefardí* un importante testimonio sobre *Todos son inconvenientes*. Así escribe Attias en 1961: "Esta es una de las canciones de boda más difundidas en la memoria de las mujeres viejas, texto y melodía. Me contaron que en el distante pasado, las *menagnot* (mujeres cantadoras que actuaban en las bodas) venían a la madrugada, el día

[208] Para el álbum véase: http://lafonoteca.net/disco/oid-nuestra-voz. El clip de la performance en la televisión española ya no se encuentra en YouTube.

[209] WILSON, Edward M. "Albas y alboradas en la Península", en su libro *Entre las jarchas y Cernuda: constantes y variables en la poesía española,* Barcelona, Editorial Ariel, 1977, 55-105.

[210] FRENK ALATORRE, Margit. *Poesía Popular Hispánica: 44 Estudios*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2006.

[211] PEDROSA, José Manuel. "El amante, la puerta y la lluvia: la balada hispánica de *La mujer engañada*, el *pahkaru* indio del *Sumba* y el tópico poético del *paraklausithyron"*, *Acta Poética* 32/1 (2011), pp. 151-204.

después de la boda, y empezaban a cantar esta canción"[212]. No cabe duda cuál era la real intención de este acto de madrugada de post–boda en una sociedad tradicional como la sefardí. Notamos también que la versión de Attias, oriunda de Salónica, finaliza con la siguiente estrofa:

—Abrisme, galanica
que ya me cansé
—Abrir ya vos abro
mi lindo amor.

O sea, que en esta versión, la dama capitula, por cansancio, a los avances de su amado. Pero en otra versión de Salónica recogida por Michael Molho, antes de 1950, la amada, identificada ahora como una "novia fina", parece revelar que los inconvenientes no eran más que un juego de gato y ratón. Al fin y al cabo, la puerta estaba abierta, e incluso iluminada por velas encendidas (¿será un símbolo fálico?). Una voz de narrador externo al dialogo, quizás la voz de la comunidad, irrumpe en el último verso consumando con aprobación la relación entre los jóvenes amantes[213]:

—Toda la noche, toda, vos estuve asperando,
con las puertas abiertas cirios arrelumbrando.—
—Dexidme novia fina, ¿cuándo me iré con vos?—
Besalda y abrasalda, arrecogedla para vos.

Otro momento literario interesantísimo en el cual irrumpe nuestra canción es en la novela *Ahavah ve–kotz ba: roman folklori mi–hayyei ha–sefaradim birushalayim* (Un amor y sus inconvenientes: novela folclórica sobre la vida de los sefardíes en Jerusalén) de Moshe ben Mashiaj Borojov (1903–1971) publicada alrededor de 1950 (la primera edición no tiene fecha). Básicamente la novela se centra en la confrontación entre la tradición judía religiosa, representada por el joven Iacob, un estudiante de academia rabínica, y las nuevas ideas liberales y anticlericales de su prometida Rajel, una joven de ideas de avanzada, "manchada" por la *haskala* (el iluminismo hebreo moderno) y educada en la escuela secular de la red judeo–francesa la *Alliance Israélite Universelle*. El conflicto tiene también un trasfondo de clase, entre la humilde familia del joven y la más desahogada familia de la chica. La acción tiene lugar entre las murallas de la ciudad vieja de Jerusalén a eso del principio del siglo XX y en la trama se encajan muchísimos detalles de tipo etnográfico relacionados con la sexualidad y las costumbres sociales de la sociedad jerosolimitana de antaño.

En una escena hacia el final de la novela, el joven Iacob encuentra refugio en la casa de su tía, después de un altercado con su nueva esposa y su familia en el mismo día de su boda. El joven declina consumar su matrimonio y se escapa de los avances de su liberada novia a la casa de su tía. Ahí, Iacob, exhausto, se duerme y tiene una pesadilla que lo despierta, descubriendo que su tía esta reclinada a su lado. La tía le ofrece un café y de camino a la cocina comienza a cantar *Todos son inconvenientes*. La canción aparece impresa en la novela en su totalidad en ladino (en letras hebreas) y en traducción a hebreo moderno. Esta es, pues, la versión jerosolimitana (muy similar a la que recogió Algazi, vid. supra) que la tía le canta a Iacob:

El novio:
—Abrish, mi galanica, que ya va amanecer.
La novia:
—Abrir, ya vos abro, mi lindo amor,
El novio:
—La noche non durmo, pensando en vos.
La novia:
—Mi padre está meldando, puede ser me sentirá.
El novio:
—Arovalde el livrico, puede ser se durmirá.
La novia:
—Mi hermano está escribiendo puede ser me sentirá.
El novio:
—Arovalde la pendolica, puede ser se durmirá.
La novia:
—Mi madre está fregando, puede ser me sentirá.
El novio:
—Arovalde el savonico puede ser se durmirá.

La mayoría de las interpretaciones de *Todos son inconvenientes* recalcan el obvio trasfondo erótico de la situación, o sea el insistente esfuerzo de la voz masculina por penetrar en el espacio privado femenino y el rechazo o, por lo menos, la postergación del encuentro. Este cantar en boca de la tía en la novela de Borojov tiene, pues, un efecto opuesto al del contexto tradicional. Es un efecto casi cómico o por lo menos carnavalesco: el novio se ha escapado de su deber de consumar el matrimonio. La puerta estaba abierta y, en vez de entrar, huye para encontrar refugio en casa de una tía que, seguramente, era de edad avanzada. En este contexto literario sefardí moderno, *Todos son inconvenientes* se lee (o se escucha si tomamos la perspectiva de Iacob) en parte como el recuerdo de una civilización judeoespañola en vías de extinción, pero también como una añoranza nostálgica del personaje literario mismo, como lo interpreta el autor de la novela:

"Iacob escuchó su cantar temblando, y se acordó tiernamente de su mujer y de su suegra. Los sonidos de la voz

[212] ATTIAS, Moshe. *Romancero sefaradí: Romanzas y cantes populares en judeo-español*, Jerusalén, Kiryat-Sefer, 1961 [1956], pp. 224-225.

[213] MOLHO, Michael. *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid, CSIC (Instituto Arias Montano), 1950, p. 32.

[de su tía] lo llevaron con las alas de la memoria a los cándidos días anteriores, pasados junto a su [futura] esposa. Cuando entraba [a su casa], su suegra solía cantar esta canción, con cara lucida y con gracia. Pero en aquel entonces él no prestaba atención ni a la canción ni a las palabras del poema, porque la presencia cercana de su novia lo intoxicaba. Y se olvidaba de todo el mundo".

Los prospectivos lectores israelíes de esta novela sefardí en hebreo necesitaban una traducción de la canción en ladino al hebreo para poder entenderla. Aun así, se puede dudar si estos lectores, muchos de los cuales no eran ni sefardíes ni ladino–parlantes, serían conscientes de que se trata de una canción sefardí tradicional y no de una invención del autor.

Estructurada según dos principios básicos de la lírica popular, el diálogo y la serialización, esta poética cíclica y repetitiva recalca en *Todos son inconvenientes* la insistencia un poco forzadora de la voz masculina. Más aún, dada la hora en la cual la escena ocurre, las excusas de la voz femenina suenan simplemente como mentiras, a menos que creamos que se trata de una familia disfuncional que hace todas sus tareas diarias en mitad de la noche. El amante desesperado (¿y quizás exasperado?) sugiere a la amada soluciones para cancelar todos los inconvenientes que postergan la consumación de su deseo. Pero toda la familia parece estar reclutada, de verdad o de mentira, para salvaguardar la castidad de la joven. En resumen, a pesar de su aparente candidez lírica, interpretada en un contexto literario más profundo *Todos son inconvenientes* transmite una tensa atmosfera de urgencia sexual no consumada. Nada de esta lectura interpretativa se reflejará en la recepción post–tradicional de esta canción popular sefardí propagada por los medios de comunicación y reproducción electrónicos. Pero antes de llegar a más conclusiones veamos a nuestra canción desde una perspectiva intercultural más amplia.

Pedrosa, un folclorista y filólogo comparativista exhaustivo, se ocupó de *Todos son inconvenientes* en el marco de uno de sus tantos estudios pioneros sobre las raíces hispánicas, antiguas y a veces modernas, de la canción sefardí[214]. Reconociendo que no existe ninguna canción en español que se le parezca, Pedrosa agrega que "existe una balada vasca que tiene una estructura y muestra determinados tópicos –diálogo en la puerta entre la joven y su novio, propuestas sucesivas del joven para entrar adentro, y excusas repetidas de la joven para oponer inconvenientes, etc.–, en parte coincidentes con los de la canción seriada sefardí"[215]. Pero la versión vasca carece del elemento serial, tan esencial en *Todos son inconvenientes*. El único miembro de la familia que posterga con su presencia el encuentro amoroso es la madre de la joven. Pero cuando la joven acepta encontrarse con su pretendiente cerca de la puerta, comienza a encontrar excusas para posponer la consumación del encuentro: el toldo que los cubre del clima frío es estrecho para cubrir a los dos, la puerta cruje, el perro va a ladrar. Por supuesto que la posible relación entre la canción vasca y la sefardí es muy conjeturable dada la vasta distancia lingüística y cultural entre las dos tradiciones.

Más interesante es la comparación que Pedrosa establece entre *Todos son inconvenientes* y una canción popular en ruso, *Anastasia ábreme tu puerta*, publicada por el historiador de la literatura rusa, Leon Sichler. Esta canción, transmitida según Sichler por "gitanos con una viva melodía", es muchísimo más cercana a la sefardí en términos de su estructura de diálogo seriado que la canción vasca. Pero su desenlace final, el ofrecimiento de una boda, no aparece en la versión sefardí aunque como hemos visto *Todos son inconvenientes* se cantaba en casamientos, al menos en Salónica[216].

–Anastasia, Anastasia,
ábreme tu puerta;
acepta a este pobre joven.

–Te abriría con placer,
Pero mi padre no está durmiendo.

–Anastasia, Anastasia,
abre esta gran puerta.

Pero mi hermano Gavrila,
está sentado a mi lado.

Anastasia, Anastasia,
quisiera muchísimo llevarte.
Pero mi madre me está abrasando,
Me ordena que me quede en la casa.

–Anastasia, Anastasia,
ábreme tu puerta.

Acepta a este pobre joven.
Este es el momento de los jóvenes,
De casarse e ir a la corte.

[214] PEDROSA, José Manuel. "El cancionero y el romancero de los sefardíes: identidades y mestizaje", en HASSÁN, Iacob M., Benito R. IZQUIERDO y Elena ROMERO (eds.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 487-500, especialmente pp. 496-498 (estudio republicado en *Maguen* 157, 2010, pp. 54-67).

[215] Vid. PEDROSA, "El cancionero y el romancero"..., *op. cit.*, p. 497.

[216] SICHLER, Leon. "Anastasie, ouvre ta porte: chanson et image populaires russes", *Revue des Traditions Populaires* 3/7 (1888) p. 386. Sichler sugiere que podría formar parte del repertorio difundido en pliegos de cordel, porque su versión es tomada de un impreso en el cual se incluye una imagen litográfica en la cual el amante sostiene a su caballo de la brida mientras habla con su amada. Debajo de esta imagen aparece el texto de la canción.

Ni más cabe decir, que tal sorprendente coincidencia literaria entre un retazo de tradición oral gitana recogida en Rusia y la sefardí nos presenta otro caso del serio dilema intelectual entre corrientes antropológicas difusionistas y evolucionistas. Sea como sea, en su búsqueda de antecedentes en tradiciones hispánicas arcaicas o más modernas, los estudiosos de la canción sefardí tienden naturalmente a concentrarse en el espacio no–judío ibérico o hispanoparlante. Pero al parecer en el caso de *Todos son inconvenientes* la respuesta se podría quizás ubicar en tradiciones judías no sefardíes. Efectivamente, la versión más cercana a nuestra canción judeo–española seriada en dialogo es una canción en yidis (*yiddish*).

Llamada *Brontchele*, siguiendo a la heroína que aquí posee un nombre particular en vez del genérico *galanica*, esta canción popular en yidis ha dividido a los estudiosos de la literatura oral en tal lengua entre los que aducen orígenes germánicos medievales y los que apuntan a fuentes eslavas más tardías[217]. Lo que queda claro es que las reverberaciones de esta canción en yidis cubren un vasto espacio geográfico, desde Bohemia y Moravia, hasta Polonia oriental, y que la posibilidad de un encuentro sefardí–asquenazí en la zona fronteriza occidental del Imperio otomano no puede descontarse. He aquí la versión cabal de la canción en yidis del archivo de Ruth Rubin[218]:

¿Quién está golpeando [en la puerta] tan tarde a la noche?
¿Yankele Volyantshik?
Abre, abre, Brontshele,
Que es tu dulce amante.

¿Cómo te puedo abrir la puerta?
Tengo miedo de mi madre.
Abre, abre, Brontshele,
Que no me quedare mucho tiempo.

¿Cómo te puedo abrir la puerta?
Tengo miedo de mi padre.
Abre, abre, Brontshele,
Que no te haré ningún daño.

¿Cómo te puedo abrir la puerta?
Tengo miedo de mi hermana.
Abre, abre, Brontshele,
Que será mejor para ti.

¿Cómo te puedo abrir la puerta?
Tengo miedo de mi hermano.
Abre, abre, Brontshele,
No hagas tanto jaleo.

¿Cómo te puedo abrir la puerta?
Tengo miedo de mi tío.
Abre, abre, Brontshele,
Que no regresaré más tarde.

En esta versión, el miedo de la joven a la reacción de su familia queda patente. Ella no inventa razones por las cuales no puede abrir su puerta. Por consecuencia el amante no le tiene que dar ningún consejo de cómo apaciguar a los miembros de la familia. Al contrario, él agrega más presión sobre la joven, tratando de calmarla diciéndole que su visita es inocente, beneficiosa para ella, furtiva, hasta que al final, aparentemente perdiendo la paciencia, parece que la amenaza con no darle otra oportunidad para un encuentro amoroso. Nuevamente vemos que la imaginación popular elabora la misma escena en formas variadas. A pesar de la ausencia de los "inconvenientes" en la versión en yidis, no cabe duda de que existe una profunda afinidad entre las versiones judeoespañolas y asquenazíes.

Nunca sabremos si efectivamente en el caso de *Todos son inconvenientes* ha tenido lugar una transmisión intra–judía, y si la hubo, en qué dirección fue, del sefardí al asquenazí o viceversa. Que la canción sefardí tiene cierta antigüedad lo prueba el siguiente caso. En 1911, Manuel Manrique de Lara, recoge en Jerusalén una versión de *Todos son inconvenientes* de la señora Mercada de Paredes, de ochenta y cuatro años de edad, o sea nacida en 1827. Asumiendo *que* la señora de Paredes aprendió la canción cuando era joven, podemos afirmar con alto grado de certeza que la canción ya circulaba entre los sefardíes del Mediterráneo oriental, por lo menos desde la mitad del siglo XIX. Lo que quiere decir que la transmisión entre las tradiciones sefardíes y asquenazíes, si efectivamente existió, debió haber ocurrido a más tardar al principio del siglo XIX.

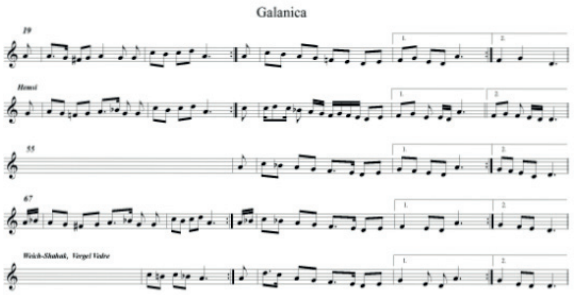
[217] Versiones de esta difundida canción aparecen en varias de las publicaciones fundamentales de canciones populares en Yiddish. Véase, CAHAN, Y. L. *Yiddish Folksongs with their airs*. New York, The International Library Publishing Co., 1912, no. 42; KIPNIS, Menahem y Zimrah ZELIGFELD. *80 folkslider*, Varsovia, A. Gitlin, 1930, no. 60; MLOTEK, Eleanor G. y Joseph MLOTEK. *Songs of generations: new pearls of Yiddish song: with Yiddish texts and music, parallel transliterations, historical background, guitar chords*, New York, Workmen's Circle, 1996, p. 21. Para contrafacturas de esta canción durante el Holocausto, véase FLAM, Gila, *Singing for Survival: Songs of the Lodz Ghetto, 1940-45*, Urbana, University of Illinois Press, 1992, pp. 142-146. Para una grabación comercial de esta contrafactura, véase el CD de Brave Old World. *Dus Gezang Fin Geto Lodzh/Song of the Lodz Ghetto* (Winter & Winter 910 104-2), Munich, 2005.

[218] MLOTEK, Eleanor G. y Mark SLOBIN (eds.), *Yiddish folksongs from the Ruth Rubin Archive*, Detroit, MI, Wayne State University Press, 2007.

La melodía de *Todos son inconvenientes*

Todas las versiones recogidas atestiguan una constante uniformidad musical a nivel de estructura, tonalidad y ritmo. La melodía consiste en dos frases simétricas de dos compases de cuatro pulsos, cada una repetida, la primera exactamente y la segunda terminando la primera vuelta en una cadencia *ouvert* en el quinto grado y la segunda en una cadencia *clos* en la tónica. Las dos frases tienen un molde rítmico idéntico. La primera aparición de la melodía cubre los tres primeros versos del poema, o sea el pedido del amante a la joven que le abra la puerta (primera frase repetida), y la respuesta de la joven (segunda frase repetida). El resto de los versos se dividen entre las excusas o inconvenientes (primera frase) y las sugerencias del amante (segunda frase). En las versiones más comerciales, la estrofa de apertura se repite entre el resto de las estrofas.

Una relativa estabilidad melódica y rítmica caracteriza al extenso corpus de variantes de *Todos son inconvenientes* grabados de la tradición oral[219]. Tal uniformidad podría sugerirnos un origen más cercano en el tiempo, o sea un periodo no muy largo entre versiones, que no dio lugar a la creación de muchas variantes locales. La tabla comparativa de algunas de las variantes más comunes de *Todos son inconvenientes* revela tal estabilidad musical. Las variantes más notables son la alteración de tercer tono (Fa/Fa sostenido) en la primera frase, que crea una cierta sensación fugaz de contraste entre mayor y menor (especialmente en la versión 19 en la cual también el sexto tono, Si, es natural); el salto al comienzo de la segunda frase (a la séptima, Do, o a la octava, Re); y detalles de ornamentación, en especial en la versión recogida por Hemsi. La simplicidad musical de esta melodía es seguramente la fuente de su atracción moderna. Su armonización es evidente y simple (pero con diferentes opciones en la primera frase dependiendo del uso del modo mayor), lo que la ha transformado en extremadamente popular.



Ejemplo musical: Cinco variantes de la melodía de *Todos son inconvenientes*.

Fuentes:

1) Isaac Levi, *Chants judeo–espagnols*, 1970–1973.

2) Hemsi, *Cancionero sefardí*, 1995 [1920–1935].

3–4) Isaac Levi, *Chants judeo–espagnols*, 1970–1973.

5) Susana Weich–Shahak, *Un Verĝel Vedre…*, 1995.

***Todos son inconvenientes* en espacios virtuales**

Como ya se ha recalcado más de una vez, la precipitada expansión de la red virtual ha significado un cambio fundamental en la existencia y transmisión de canciones populares sefardíes (y, por supuesto, de toda la música a nivel global)[220]. La red facilita una etnografía global que provee una visión mucho más cabal de las infinitas resonancias que una simple canción popular sefardí puede generar. Si consideramos que hasta 1958 *Todos son inconvenientes* no se conocía más allá de los confines de los círculos femeninos sefardíes que la mantenían viva, esta proliferación exponencial de la canción sugiere procesos sociales sin precedentes. Estos procesos pueden catapultar una humilde unidad lírica muchísimo más allá de sus espacios de origen.

Quizás el descubrimiento más interesante en relación a *Todos son inconvenientes* en su fase cibernética es su "celtificación" o sea su reencarnación en estilo instrumental pseudo–celta. En la medida que he podido comprobarlo, esta apropiación de la melodía de *Todos son inconvenientes* comienza alrededor de 1980 en una grabación del grupo de folk–rock progresivo Labanda, que se especializa en música celta de Galicia[221]. Ningún indicio sobre el origen de este tema (en versión puramente instrumental) en el ámbito sefardí aparece en el material relacionado con este arreglo. Varios años después, el grupo Al Cantara, un ensamble de cornamusas, tambor e instrumentos de

[219] El archivo sonoro de la Biblioteca Nacional de Israel incluye diecinueve versiones, es su mayoría grabadas por Susana Weich-Shahak. Cuatro variantes se incluyen en la colección de Kol Israel (Radio Israel). Véase http://folkmasa.org/avshir/pshirfl.php.

[220] La literatura sobre el tema publicada en la última década es vasta. Véase por ejemplo, LIIKKANEN, Lassi A. y Antti SALOVAARA. "Music on YouTube: User engagement with traditional, user-appropriated and derivative videos", *Computers in Human Behavior* 50 (2015), pp. 108-124; CAYARI, Christopher, "The YouTube effect: How YouTube has provided new ways to consume, create, and share music", *International Journal of Education & the Arts*, *12*/6 (2011), http://www.ijea.org/v12n6/ [última consulta, 30 de abril, 2019]. Para un ejemplo reciente véase, https://www.washingtonpost.com/arts-entertainment/2019/04/13/theres-an-entire-ecosystem-around-old-town-road-welcome-music-youtube/?utm_term=.856a3cc74ce5 [última consulta, 29 de abril de 2019].

[221] https://www.youtube.com/watch?v=2tDhR2VHg4g [última consulta, 29 de abril de 2019].

percusión, retorna al tema de *Todos son incovenientes*, nuevamente en un arreglo instrumental de marcado matiz celta[222]. Según su propia auto–descripción, este grupo se especializa en un repertorio que subraya relaciones entre músicas antiguas y tradicionales, "de trovadores occitanos a la España de las tres culturas, de los Balcanes a las costas del Mediterráneo, que aparte de la simple relectura, propone una verdadera labor de creación"[223]. Esta labor creativa incluye una extática versión de *Todos son inconvenientes* a la que se le agrega un elemento visual que nos traslada del entorno celta a otro muy diferente y más a tono con lo sefardí, el Oriente Medio, con la presencia de una sugestiva y exotizada bailarina de estilo "oriental"[224].

La etnografía musical confirma, fuera de la mera proliferación comercial, la estandarización de la melodía y del texto de *Todos son inconvenientes*. La extinción de la variabilidad melódica y textual se compensa con la creatividad de los arreglos instrumentales. En la elección de instrumentos musicales y en las texturas de los arreglos, los artistas elaboran implícita o explícitamente dos ideas básicas: una es que se trata de una canción de orígenes medievales peninsulares, y la otra que es una canción con orígenes en el Medio Oriente.

Postludio

Para entender cómo y cuándo el sentido de nuestra canción popular se trastornó y la convirtió en lo que he denominado una "ruina sonora" de la modernidad es necesario un trabajo arqueológico de profundidad[225]. Desenlazar con paciencia las rutas rizomáticas de *Todos son inconvenientes* es posible gracias a la relativa riqueza de fuentes de información. Estas fuentes en sí mismas tienen una genealogía, se generan debido a movimientos específicos de individuos motivados por ansiedades de modernidad. Tales ansiedades se reflejan por ejemplo en la preocupación de las élites sefardíes de principios del siglo XX con la erosión de su propio acervo cultural, o en los esfuerzos paralelos de intelectuales españoles de esa misma época comprometidos en recuperar a la cultura sefardí como componente vital en la construcción de una hispanidad global.

En el caso de *Todos son inconvenientes* podemos ver que la canción está documentada en el repertorio sefardí por lo menos en los dos últimos siglos. El tema y la estructura seriada de la canción en diálogo son decididamente paneuropeos, apuntando a las versiones del espacio eslavo de la Europa oriental como posible cuna de este tema. La canción se cantaba en diversas ocasiones, como pasatiempo o como cantar de cuna, pero también, como hemos visto, en la boda sefardí, y más concretamente en las primeras horas de la mañana siguiente a la noche de la boda.

A pesar de su documentada popularidad a principio del siglo XX, la canción *Todos son inconvenientes* no fue grabada comercialmente hasta después de la Segunda Guerra Mundial, como lo han sido muchas de las otras canciones populares sefardíes que gozan de gran fama en el repertorio de circulación comercial contemporánea. Probablemente la primera grabación comercial es la del LP *Sephardic Folk Songs Sung by Gloria Levy* publicada por la firma Folkways en 1958. Como es el caso de otros *schlagers* sefardíes contemporáneos, *Todos son inconvenientes* se encaminó olímpicamente al núcleo del canon judeo-español moderno en España por la mediación de una temprana grabación de Joaquín Díaz. Efectivamente, el origen de la performance del grupo Madroñal que mencionamos a principio de este estudio es la versión de Joaquín Díaz. Así lo mantiene el crítico Julián Moleno en su reseña retrospectiva del álbum *Oid nuestra voz*:

"Abridme galanica" y el romance de *"La molinera y el corregidor"* son dos canciones que de la mano y voz de Joaquín Díaz formaban parte del repertorio de muchos grupos. *El aire palaciego y el castellano antiguo de la comunidad sefardita* pegan bien con el aire elegante que le impelen los arreglos de José Luis Navarro a la primera. En cambio, la segunda es destrozada a modo tanto por el grupo como por la orquesta, desvirtuándola totalmente en cuanto a su sencilla procedencia de romance medieval[226] (el énfasis es mío).

O sea, que la tradición oral hasta los años 1960 no pudo haber sido afectada por la transmisión a través de medios electrónicos. Simplemente fue transmitida textual y musicalmente en forma muy consistente en un radio relativamente estrecho de la diáspora sefardí oriental, especialmente en las comunidades de Salónica y Estambul, de donde provienen la abrumadora mayoría de las versiones orales documentadas desde principios del siglo XX. A pesar de la evidencia que apunta hacia su relativa modernidad en

[222] No poseo evidencia alguna de una relación entre Labanda y Al Cantara, pero no se puede descontar una relación cibernética entre estos dos grupos.

[223] https://www.youtube.com/watch?v=LEbi7jwWPws [última consulta, 29 de abril de 2019].

[224] Véase la grabación de una performance callejera en Brignoles (Provence, Francia) en agosto de 2014: https://www.youtube.com/ watch?v=LEbi7jwWPws. La cita es tomada del sitio https://www.al-cantara.org/presentation.html [última consulta, 29 de abril de 2019].

[225] Seroussi, Edwin. *Ruinas sonoras de la modernidad: La canción popular sefardí en la era post-tradicional* [traducción y edición de Susana Asensio Llamas], Madrid, CSIC, 2019. Este estudio cuenta con un generosísimo prólogo de Luis Díaz Viana.

[226] http://lafonoteca.net/disco/oid-nuestra-voz

el repertorio sefardí, la canción es frecuentemente presentada al público moderno como de origen medieval, tal como se insinúa en la cita precedente[227].

Concluimos esta humilde contribución retornando a la profundamente arraigada, y al mismo tiempo problemática, relación milenaria entre España y Sefarad. *Todos son inconvenientes* es el título de la canción que elegimos para este homenaje, un ejemplar de la lírica popular judeoespañola que ejemplifica tal arraigo y la problemática que acarrea. Es solo un caso de estudio más, que se suma a una creciente y nutrida serie de estudios en profundidad que exponen los avatares en la creación poética y musical popular sefardí, recalcando su entorno dialógico con tradiciones españolas antiguas y modernas, pero también con las no españolas y aún más contemporáneas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGAZI, Léon. *Chants Sephardis*. London, World Sephardic Federation, 1958.

ALVAR, Manuel. *Poesía tradicional de los judíos españoles*, México DF, Editorial Porrua, 1966.

ARMISTEAD, Samuel G. *et al. El Romancero judeo–español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo–índice de romances y canciones)*, Madrid, Cátedra–Seminario Menéndez Pidal, 1978.

ATTIAS, Moshe. *Romancero sefaradí: Romanzas y cantes populares en judeo–espanol*, Jerusalén, Kiryat–Sefer, 1961 [1956].

BOROJOV, Moshe ben Mashiaj. *Ahavah ve–kotz ba: roman folklori mi–hayyei ha–sefaradim birushalayim*. Jerusalén, El autor, ca. 1950.

CAHAN, Yehuda L. *Yiddish Folksongs with their airs*. Nueva York, The International Library Publishing Co., 1912.

CAYARI, Christopher, "The YouTube effect: How YouTube has provided new ways to consume, create, and share music", *International Journal of Education & the Arts* 12/6 (2011), s.p., http://www.ijea.org/v12n6/ [última consulta, 30 de abril, 2019]

COHEN, Judith. "Judeo–Spanish song: a Mediterranean–wide interactive tradition", *TRANS: Revista transcultural de música*, 14 (2010), https://www.sibetrans. com/trans/articulo/18/ judeo–spanish–song–a–mediterranean–wide–interactive–tradition# edn17 [última consulta, 29 de abril de 2019].

FRENK ALATORRE, Margit. *Poesía Popular Hispánica: 44 Estudios*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2006.

HEMSI, Alberto. *Cancionero sefardí*. Jerusalén, The Hebrew University of Jerusalem, 1995.

KIPNIS, Menahem y Zimrah ZELIGFELD. *80 folks líder*. Varsovia, A. Gitlin, 1930.

LEVY, Isaac. *Chants judéo–espagnols*. Londres, The World Sephardi Federation; vol. 1, 1959; vols. 2–4, Jerusalén, Edición del autor y el Ministerio de Educación y Cultura, 1970, 1971 y 1973.

LIIKKANEN, Lassi A. y Antti SALOVAARA. "Music on YouTube: User engagement with traditional, user–appropriated and derivative videos", *Computers in Human Behavior*, 50 (2015), pp. 108–124.

MLOTEK, Eleanor G. y Joseph MLOTEK. *Songs of generations: new pearls of Yiddish song: with Yiddish texts and music, parallel transliterations, historical background, guitar chords*, New York, Workmen's Circle, 1996.

MLOTEK, Eleanor G. y Mark SLOBIN. *Yiddish folksongs from the Ruth Rubin Archive*. Detroit, MI, Wayne State University Press, 2007.

MOLHO, Michael. *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica.* Madrid, CSIC (Instituto Arias Montano), 1950.

PEDROSA, Jose Manuel. "El amante, la puerta y la lluvia: la balada hispánica de La mujer engañada, el *pahkaru* indio del *Sumba* y el tópico poético del *paraklausithyron*", *Acta Poetica*, 32/1 (2011), pp. 151–204.

— "El cancionero y el romancero de los sefardíes: identidades y mestizaje", en *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*, Hassán, Iacob, Benito R. Izquierdo y Elena Romero, eds. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla–La Mancha, 2008, pp. 487–500 (republicado en *Maguen*, 157 (2010), pp. 54–67).

PULIDO FERNÁNDEZ, Ángel. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid, Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro, 1905.

SEROUSSI, Edwin. *Ruinas sonoras de la modernidad: La canción popular sefardí en la era post–tradicional* [traducción y edición de Susana Asensio Llamas], Madrid, CSIC, 2019.

SICHLER, Léon. "Anastasie, ouvre ta porte: chanson et image populaires russes", *Revue des Traditions Populaires*, 3/7 (julio 1888), p. 386.

WEICH–SHAHAK, Susana. *Un verĝel vedre: Flores del repertorio sefardí: Romancero, coplas y cancionero*. Zaragoza, IberCaja, 1995.

— "Dialogue in the Sephardic Cancionero", *Jahrbuch für Volksliedforschung*, 41 (1996), pp. 54–73.

WILSON, Edward M. "Albas y alboradas en la Península", en *Entre las jarchas y Cernuda: constantes y variables en la poesía española*, Barcelona, Editorial Ariel, 1977.

DISCOGRAFÍA

BRAVE OLD WORLD. *Dus Gezang Fin Geto Lodzh/Song of the Lodz Ghetto*, Winter & Winter (910 104–2), Munich, 2005.

LABANDA. *Labanda*. Guimbarda (GS–11069), Madrid, 1980.

LEVY, Gloria. *Sephardic Folk Songs Sung by Gloria Levy*, Folkways Records (FW 8737), Washington DC, 1958.

[227] Judith Cohen testimonia que, "en un festival de 'Las Tres Cultures' que tuvo lugar en un pequeño pueblo en 2004, el director del festival me aseguró que la canción "Avrishme, galanica" era 'del siglo catorce, así lo dicen las autoridades…" Vease, COHEN, Judith. "Judeo-Spanish song: a Mediterranean-wide interactive tradition", *TRANS: Revista transcultural de musica* 14 (2010), https://www. sibetrans.com/trans/articulo/ 18/judeo-spanish-song-a-mediterra [última consulta, 29 de abril de 2019].

MADROÑAL. *Oíd nuestra voz*, Columbia–EMI, (CPS 9350), Londres, 1974.

Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano. La restauración de las conductas

Alfonso Rubio[228]

Introducción

Sin ser todavía categorizada como literatura de patíbulo, en el siglo XIX colombiano existió una variedad de tipologías documentales relacionada con la ejecución de los reos que, por sus crímenes cometidos, se llevaba a cabo ante un patíbulo ceremonial[229]. Los archivos colombianos custodian ejemplos que, tomados como indicios, podemos conectarlos con escritos homólogos del contexto europeo, donde surgen este tipo de expresiones. Una literatura que en el ámbito latinoamericano en general todavía no se ha singularizado y, tal vez por ello, permanezca todavía sin analizarse, tanto desde el punto de vista de la caracterización de los géneros literarios, como desde el derecho procesal, una disciplina íntimamente ligada a la producción de esta variedad editorial.

Hay una literatura de "recuerdos", de "memorias", de "reminiscencias", una literatura costumbrista, podríamos llamar, que aporta indicios de la circulación de "hojas sueltas" o "papeles" relacionados con la ejecución de los reos ante el patíbulo público. Pero no se han emprendido estudios que delimiten y contextualicen este conjunto de impresos y al mismo tiempo aborden sus contenidos y sus modos de producción, circulación y consumo. Este texto pretende ser un acercamiento al tema y para ello tomamos como modelos representativos ciertos escritos que se ajustan a las características materiales generales con que se dieron, escritos de una sola hoja suelta impresos únicamente por su anverso que necesariamente hay que conectar con la cultura jurídica del momento y su mensaje moral pretendido.

La última hora de un infeliz en capilla es el título de uno de ellos. Está impreso por José Ayarza y fechado en Bogotá el 28 de junio de 1839[230]. Comienza con la voz anónima de alguien que da testimonio de lo que seguidamente va a narrar ("El que esto escribe puede dar testimonio de que lo vio y oyó, y su nombre nada importa"). La narración se detiene en los "sentimientos" del joven Narciso González, quien dio "muerte alevosa" a Mauricio Hogan. Para dar mayor veracidad, con la primera persona del singular, el narrador anónimo introduce el relato de Narciso González ("Yo le he oído pronunciar entre *jemidos* estas sentidas quejas"). Y las quejas, gráficamente entrecomilladas de principio a fin, representan la voz personal

[228] Licenciado en Filología Hispánica y doctor en Sistemas de Información y Documentación por la Universidad de Zaragoza. Profesor del Departamento de Historia de la Universidad del Valle (Santiago de Cali, Colombia) y editor de su revista, *Historia y espacio*. Miembro del grupo Nación-Cultura-Memoria, dedica sus investigaciones a la historia de la cultura escrita. Ha sido editor de las obras *Minúscula y plural: cultura escrita en Colombia* (Medellín: La Carreta, 2016) y *Miradas cruzadas: orden escrito, política y prensa en Colombia* (Cali: Universidad Santiago de Cali, 2017). Algunas de sus publicaciones más recientes son *La escritura del archivo: recurso simbólico y poder práctico en el Nuevo Reino de Granada* (Cali: Universidad del Valle, 2014); *Los escribanos de la Villa de Medellín, 1675-1819: la representación de un oficio en la escritura de su archivo* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2015); *Pedro Herreros, 1890-1937: la hoja de vida de un poeta español en Buenos Aires* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2018); *Memoria de un romance. La muerte a cuchillo. Horroroso y sangriento drama ocurrido entre Los Molinos y Pipaona de Ocón, provincia de Logroño, el día 29 de junio de 1885* (Madrid: CSIC, 2018) y, en coautoría con Juan David Murillo, *Historia de la edición en Colombia, 1738-1851* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2017).

[229] Este artículo utiliza en su apartado final algunas consideraciones relativas a la función moralizante pretendida por buena parte de la literatura de cordel, para comparar, en cierta medida, los romances de crímenes españoles con esta que clasificamos aquí como "literatura de patíbulo" y que, procedente de una tradición europea, se dio a conocer en el siglo XIX colombiano. Las tomamos de nuestro texto titulado *Memoria de un romance. La muerte a cuchillo. Horroroso y sangriento drama ocurrido entre Los Molinos y Pipaona de Ocón, provincia de Logroño, el día 29 de junio de 1885*, resultado de una investigación que no habría sido posible sin los estudios de Luis Díaz Viana y su mirada antropológica, una mirada que en todo momento orientó nuestra narración. Por ello queremos agradecer en este homenaje la sólida trayectoria investigativa de Luis Díaz, sin la cual no podríamos comprender la cultura popular de un país que sigue siendo un romance de ciego.

[230] *La última hora de un infeliz en capilla* (Bogotá: Impreso por José Ayarza, 1839) Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

del criminal y abarcan prácticamente la totalidad del escrito. Así comienzan: "Mi destino me conduce a la muerte, nací para la desgracia y muero en el oprobio…" La frase, lapidaria, es un recurso inicial que intenta seducir al lector haciéndole partícipe de la desgracia que está sufriendo González como reo que es. Son los últimos momentos de un "infeliz" que se encuentra "en capilla", en estado de confesión antes del "estallido del fusil" que le hará morir ante "un inmenso pueblo" cuya ejecución "presenciará". Es una carta de arrepentimiento público ante Dios y los ciudadanos donde el sentenciado pide "perdón por los escándalos de [su] vida licenciosa" y, para hallar la felicidad en la "eternidad" y "no caer en un abismo espantoso", le es indispensable "ir acompañado de la luz del evangelio".

Este texto podemos compararlo con otro similar titulado *El ajusticiado a sus conciudadanos* (Bogotá, 27 de Marzo de 1846, también impreso por José Ayarza) para dar cuenta de algunas características relacionadas con su creación, que son idénticas a las que se encuentran en el texto del que más adelante damos cuenta y en el que nos centraremos, titulado *A mis compatriotas*[231]. Los dos textos a los que ahora hacemos referencia (*La última hora de un infeliz en capilla* y *El ajusticiado a sus conciudadanos*) evidencian que sus autores han tenido que documentarse oralmente mediante el testimonio directo de los reos rastreando sus pasados. Ambos representan la voz del reo en primera persona y el segundo, el texto impreso en 1846, reproduce la voz de Teodoro Rivas, quien trata de "hermano" a Narciso González, el reo del primer impreso fechado en 1839. Con él se compara: "[…] y mi hermano tuvo la desgracia de dar muerte al Sr. Mauricio Hogan, por una represión, y yo a mi mujer por no tolerarle una contradicción, y ambos hemos sido víctimas del error, y ambos destinados a morir afrentosamente en un patíbulo".

Los reos protagonistas (Narciso González y Teodoro Rivas) hablan de su orfandad en tono de desgracia, cuando, fruto de una persecución política, condenaron a muerte a sus padres por ofrecer hospitalidad a quien "llevaba el nombre de español y no se convertía en su perseguidor". Ambos hablan del régimen educativo viciado que con el nuevo Estado republicano posibilita la formación a través del "ejemplo libertino", no da "entrada en él ni a Dios ni a su ley sagrada" y "difunde en todas las clases del Estado el odio a Dios, el desprecio por todas las prácticas religiosas", el "ateísmo", el "materialismo" y la "subversión de todo orden".

Los dos textos son un arrepentimiento público por las faltas criminales que los reos reconocen, y ambos culpan a un nuevo régimen político de ello por inculcar "el principio de rebelión a Dios y a su Patria". Además de ser una confesión pública y pedir perdón ante "Jesucristo mi Dios, mi Redentor y mi Juez", los escritos apelan a los ciudadanos ("mis hermanos") mediante "un público testimonio contra la falsa doctrina con que se ha inmoralizado al público". El sentido político, disfrazado de moral cristiana ante el momento de la confesión y el arrepentimiento de antes de sus ejecuciones, recorre los textos con expresiones y vocabulario similares: "Mi hora se acerca" / "Ya ha sonado la hora fatal"; "Me dirijo por mis propios pies a pulsar las puertas de la eternidad"/ "Eternidad eternidad, ya se abrieron tus puertas", etc.

Todo hace pensar que, si no es el mismo el autor de los dos escritos, este tipo de literatura de patíbulo estaba ya arraigada en Bogotá a fines de la primera mitad del siglo XIX. Las pasiones políticas, los odios ideológicos, además de una criminalidad generalizada, aumentaron notablemente la pena de último suplicio y de ella dio buena cuenta la opinión pública de la prensa, bien a su favor, porque "hace desaparecer de sobre la tierra a personas que han funcionado subalternamente atentando contra la seguridad", o bien en su contra, porque los "rasgos generosos de clemencia" cimentan mejor "por medio de la unión […] los fundamentos de la República, que no los castigos y severidades espantosas"[232].

Estas cartas públicas de los reos en los momentos previos a su ejecución están estructuradas bajo unos mismos patrones estilísticos y sus autores son escritores dedicados a ello, conocen las técnicas literarias para hacerlas atractivas al público. Su difusión estaba destinada a la venta y sobre la función comercial que rodeaba su elaboración sabemos que la carta de 1839 lleva en nota a pie de página la siguiente indicación: "Deducidos los gastos de este papel, el residuo se invertirá en misas por el alma de González". Y el escrito de 1846, en su apartado final, después del nombre del reo resaltado gráficamente y antes de la fecha, señala: "El producto de este papel se destina para sufragios del alma del reo". Además de poder ser un hecho cierto el que ambas cartas indican, estas notas podían funcionar también de reclamo para unas ventas – destinadas posiblemente a fines particulares.

[231] *El ajusticiado a sus conciudadanos*. [Teodoro Rivas] (Bogotá: Impreso por José Ayarza, 1846) Sig.: BNC, BD, FAP; *A mis compatriotas*. [José Manuel Almeida] Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, 1828. Sig.: BNC, BD, FAP. Como son escritos, como decimos, impresos en una sola hoja y solo por su anverso, no es necesario volver a repetir su referencia a pie de página cuando en adelante se citen fragmentos de sus textos.

[232] *Triunfó la lei.* [Los patriotas comprometidos] (Bogotá: Imprenta de Nocomedes Lora, 24 de abril de 1835) Sig.: BNC, BD, FAP; y *El interés patriótico* (Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, por José Ayarza, 1833) Sig.: BNC, BD, FAP. A mitad del siglo XIX, la situación en Bogotá hace hablar al cronista José María Cordovez Moure de una "temporada de crímenes" que "debe llamarse, sin exageración, del terror". Cordovez Moure, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá* (Madrid: Aguilar, 1957 [1893]), 89.

El texto en el que luego nos detenemos es un escrito más breve y preciso que los anteriores. Se trata de una carta pública que no llega a abarcar la totalidad del anverso de una página. Es la última confesión de José Manuel Almeida, un reo condenado a muerte que pocos días antes de que se ejecute su sentencia públicamente, decide escribir una "despedida" pidiendo misericordia para la salvación de su alma, apelando a la compasión de sus potenciales lectores y potenciales oyentes en caso de ser leído ante auditorios públicos. Un escrito destinado a su difusión, posiblemente en los días previos y en el mismo día de la ejecución. Está impreso en los talleres de Bruno Espinosa y se fecha en Bogotá, en 24 de junio de 1828[233]. Está encabezado por el significativo título, en los comienzos republicanos, de *A mis compatriotas*, un título con el que, además de recordar las que fueron conocidas acciones combativas de su familia, los Almeida, en favor de la independencia, intenta hacer un llamado público a la complicidad piadosa de los lectores[234].

Directamente relacionada con lo que Hans–Jürgen Lüsebrink ha denominado "literatura de patíbulo", estas "despedidas de reos" o "ultimas confesiones" forman parte de los engranajes documentales que, bien a iniciativa oficial, o bien privada, daban cuenta de concretos rituales de ejecución[235]. Las ejecuciones públicas, concebidas como ceremonias o espectáculos aleccionadores y propagandísticos, fueron mecanismos de los Estados que reforzaban su poder. Intentaban mostrar su capacidad de mantener el orden público y de ejercer justicia. Al mismo tiempo disuadían a sus ciudadanos de tomar el ejemplo de los actos criminales que habían llevado al reo al patíbulo. En un momento como el de 1828, donde la recién proclamada República de Colombia de 1821 estaba definiendo sus nuevas estructuras políticas, administrativas y judiciales, sus decisiones en materia de justicia debían ser firmes y modélicas para legitimar un nuevo orden y hacer sentir que su sostenimiento era posible. La concurrencia masiva del público el día de la ejecución suponía ser, por tanto, un elemento fundamental para el éxito de estos fines políticos.

La literatura de patíbulo, por medio de sus múltiples variantes de impresos, ofrecía relatos relativos al reo sentenciado: los crímenes que lo habían condenado, su sentencia ejecutiva, su confesión, sus últimas palabras. Los asuntos fueron muy diversos y constituyó un "subgénero editorial" popular de amplia difusión en Europa entre los siglos XVII y XIX. Este tipo de impresos podían anunciar la ejecución con la narración de los hechos delictivos y sentencia del reo, animando al público a concurrir al patíbulo. La difusión y contemplación de la ceremonia de ejecución multiplicaba así la resonancia del castigo con el que se había condenado a los culpables y la propaganda pretendida por los Estados tras la eficacia de sus justicias.

La literatura de cordel ("romances o relaciones de reos", "coplas de ajusticiados") en España; la "complainte criminal" y la "relation" en Francia; o la "execution ballads" en Inglaterra, son algunos de los principlaes géneros de la literatura de patíbulo. Juan Gomis relaciona una nómina de autores relevantes en el estudio de este tipo de literatura europea en relación tanto a la pena de muerte como a determinados conjuntos impresos y al hablar de Pascal Bastien, señala que el autor francés inserta los géneros mencionados en un conjunto editorial mucho más amplio vinculado a la ejecución. Junto a las "baladas" y las "relaciones", desde finales del XVII, comienza a publicitarse en Londres una literatura jurídica oficial como los "proceeding", que relataban causas juzgadas. En París se imprimieron las sentencias de muerte o "arrêts de mort", que se sumaron a las "relations", "complaintes", "canards" y otras hojas sueltas o volantes tipo "Circonstances effroyables", "Horrible crime" o "Histoire extraordinaire" destinadas a difundirse en los muros de las calles o en formato en octavo.

A este tipo de impresos, que remitían al suplicio final del criminal, en Francia y en Inglaterra se suma un tipo editorial que recogía las últimas palabras del condenado, los "last dying speeches" y los "procès–verbaux d'execution" o "testaments de mort". En Londres la voz del reo se hizo pública mediante la imprenta y fue muy demandada. El procedimiento general fue el de escribir el texto en prisión, se leía en voz alta delante del patíbulo y se enviaba al capellán para que ordenara su impresión[236]. Las muestras que encontramos en el Fondo Anselmo Pineda de la Biblioteca Nacional de Colombia demuestran, para el caso concreto de las que denominamos "cartas de confesión de reos", que estas se imprimen antes de su ejecución.

Pascal Bastien encuentra para su estudio los géneros antes relacionados en los fondos documentales de los Archivos Nacionales de París, impresos informativos del Estado francés después del Antiguo Régimen hasta el siglo XIX: "c'est dans ce fonds que sont conservées les nombreuses liasses de jugements et d'arrêts criminels, de placards, de mémoires, de canards et de gravures que rassemblèrent d'abord un magistrat du Châtelet de Paris, Thomas–Simon Gueullette". Este magistrado fue procurador del rey en la ciudad de Châtelet desde 1709 hasta su

[233] Sobre la figura de Antonio Espinosa y sus hijos Bruno y Diego, como tipógrafos, véase Rubio, Alfonso y Murillo, Juan David, *Historia de la edición en Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2017), 57-67.

[234] Díaz Díaz, Oswaldo. *Los Almeida. Episodios de la resistencia patriota contra el ejército pacificador de Tierra Firme* (Bogotá: Editorial ABC, 1962).

[235] Lüsebrink, Hans-Jürgen. "La letteratura del patibolo. Continuità e trasformazioni tra '600 e ´800". *Quaderni Storici* 49 (abril de 1982): 285-301.

[236] Gomis, Juan. "Los rostros del criminal: una aproximación a la literatura de patíbulo en España". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 22 (2016): 9-33.

muerte en 1766, bibliófilo; autor y aficionado de la "literatura ligera". Recibía piezas de muy diverso orden. Los "placards" y los "arrêts" procedían de las relaciones que mantenía con los impresores: "Gueullette put avec Laurent–François, libraire et imprimeur du roi, recevoir une importante série de jugements sans savoir à courir les colporteurs par se les procurer. Quant aux mémoires judiciaires, tout comme les nombreux occasionnels, canards et gravures populaires composant le corpus"[237].

El coronel Anselmo Pineda (1805–1880) fue un "conservador ilustrado" que mantuvo una activa vida como político, militar, intelectual y coleccionista, creando múltiples vínculos personales que estuvieron repartidos por todo el país gracias a su permanente itinerancia en sus cargos militares y políticos. La historiografía colom-biana lo ha relegado a un segundo plano, pero sí jugó un papel decisivo en el proceso de consolidación estatal durante buena parte del siglo XIX. El coleccionismo mantuvo una relevante función política de progreso en los procesos sociales y culturales del siglo XIX y la magnitud de la colección de Anselmo Pineda, conformada por 1379 volúmenes documentales con más de siete mil piezas; 15 volúmenes de correspondencia y otros relativos a periódicos (1791–1853); proyectos de ley del Antiguo Consejo de Estado, diarios familiares y documentos del periodo colonial, ha sido y sigue siendo imprescindible, desde el punto de vista del propio coleccionismo y desde el punto de vista investigativo, para poder dar cuenta de la formación de un Estado y una identidad nacional[238].

Este es el fondo documental que utilizamos para hablar de literatura de patíbulo en Colombia y este es el fondo que todavía permanece insuficientemente investigado, desconociendo, muchas veces, el origen de una tradición de la cultura escrita, de la cual proceden ciertas tipologías documentales a las que, tal vez por su propia singularidad material de ser "hojas sueltas" y su "insignificancia" connotativa, no solemos acercamos.

1. *A mis compatriotas*. La carta de despedida de José Manuel Almeida

Nos detenemos, como dijimos, en la carta titulada *A mis compatriotas*, firmada con letras de molde en su final por José Manuel Almeida. El texto parte de la sentencia que lo condena y de esta sentencia o, mejor dicho, de su sumario daremos cuenta después de comentar los rasgos confesionales de esta carta de despedida.

José Manuel Almeida toma como punto de partida la "situación dolorosa" en que se halla y es ella, según sus palabras, la que le obliga a escribir a sus "compatriotas". Dos son sus objetivos: uno, dirigido al cuidado de sí mismo, tranquilizar su conciencia; y el otro, dirigido al juicio de la opinión pública. Como una última y pública confesión, intenta conseguir su "eterna salvación", que es a la vez una salvación religiosa y civil. Se declara, por un lado, "verdadero Católico Apostólico Romano" y, por otro, asume que su condena "a último suplicio" ha sido justa y legal. Negarlo sería, incluso, contraproducente para conseguir sus objetivos y su conformidad con la justicia republicana es utilizada por él como recurso retórico de llamado de atención, que se ve reforzado gráficamente por una triple interrogación: "¿¿¿Os puedo hablar con mayor sinceridad???".

Almeida ha sido acusado a pena de muerte por el asesinato del cura de Machetá, Francisco Tomás Barreto, cometido, así lo describe el mismo escrito, "con execrable alevosía e inaudita crueldad" en la noche del 28 de mayo de 1828. Pero él, después de aceptar una justa sentencia, en su descargo culpabiliza a otros como los autores del asesinato, cuyas originales intenciones, dice, no eran las criminales: "jamás creí que se iba a cometer este crimen atroz y sacrílego; nunca, nunca invité a sus autores; ni siquiera me pasó por la imaginación cooperar a tan enorme y abominable atentado contra un Sacerdote de nuestra Sacrosanta Religión".

Niega su implicación en el crimen y niega, inmediatamente, su implicación en las motivaciones iniciales que lo causan: el robo de los bienes de Francisco Tomás Barreto. Ni un delito ni otro dice haber cometido y sus preocupaciones parecen estar dirigidas hacia el sentido personal de la honra. Va a ser sentenciado públicamente ante los ciudadanos, ante sus compatriotas, y este es el hecho que realmente le incomoda: "Otros son los delitos que confío purgar con el sacrificio de mi temprana vida en un patíbulo ignominioso ante el divino Juez de todos los hombres". Por ello califica estos momentos carcelarios, previos a su pública muerte, como unos "terribles instantes". Por ello trata a sus posibles lectores de "amados compatriotas" y les pide, con la intersección de Cristo, su "natural compasión" para "su eterna felicidad" o salvación.

Ante el "infortunio" en el que se encuentra, pide perdón espiritual y toma su actuación como ejemplo contrario al que los colombianos, en una naciente nación y con sus "virtudes", deben seguir: "No os digo que me disculpéis; únicamente os ruego que seáis misericordiosos con

[237] Bastien, Pascal. *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle. Une histoire des rituels judiciaires* (Syssel: Champ Vallon, 2006), 62-63. Sobre la literatura testimonial y memorial relacionada con el crimen, fuente para su estudio, véase el capítulo 2 de esta misma obra: "De la lectura à l'écriture: parcourir la littérature de témoignage", 59-91. Sobre los tribunales y procesos judiciales de criminales en Londres y París entre los siglos XVI y XVIII, véase del mismo autor *Une histoire de la peine de mort. Bourreaux et supplices, 1500-1800* (París: Seuil, 2011), 23- 91.

[238] Véase Ortiz Hernández, Santiago Alejandro. *Vida y obra del coronel Anselmo Pineda. Un estudio del coleccionismo y las redes sociales en Nueva Granada durante el siglo XIX*. Tesis de grado del título de historiador, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, 2016. https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/19144/OrtizHernandezSantiagoAlejandro2016.pdf?sequence=1

mi pobre alma, y que condoliéndoos de mi lastimoso infortunio procuréis evitarlo haciendo brillar el teatro de las virtudes en nuestro precioso suelo colombiano".

La Independencia no logró anular en su totalidad la legislación española en materia de derecho penal y tanto la ley penal en los documentos constitucionales que van de 1810 a 1832, como en los códigos nacionales de 1837 y 1890 heredaron un conjunto de prácticas que se mantuvieron intactas hasta prácticamente la segunda mitad del siglo XIX, pues no es sino hasta 1934 que se promulga el primer código penitenciario colombiano. El amplio catálogo de derechos de las cartas constitucionales encontró su antítesis en los delitos tipificados por medio de leyes que exigieron fidelidad a la República mediante medidas represivas de las conductas contrarias a los intereses políticos en casos ejemplares como el hurto a la propiedad privada, la conspiración y la traición a la patria, la inspiración al "desaliento o espíritu rebelde" o la malversación de la hacienda pública. Las penas tendieron a intensificarse con el rigor de las leyes en la fundación de la República[239].

La cárcel en los primeros momentos republicanos todavía se presenta como un lugar de estancia provisional o de tránsito hacia la ejecución pública si la sentencia de los reos lo dictaminaba. Como espacio físico su organización, seguridad e higiene mantenía la naturaleza y los mecanismos de castigo y control social típicos de las sociedades del Antiguo Régimen, tales como las ejecuciones públicas[240]. Según el Código penal español de 1822, que fue modelo, junto al francés de 1810, para confeccionar el colombiano de 1837, al condenado a muerte se le debía notificar su última sentencia cuarenta y ocho horas antes de su ejecución y durante ese periodo se le debía proporcionar "todos los auxilios y consuelos espirituales y corporales que apetezca". Durante su camino al patíbulo, cada doscientos a trescientos pasos, el pregonero debía publicar en alta voz el nombre del condenado, su delito y la pena impuesta[241]. A mitad del siglo XVIII, en un caso descrito por María Carbajo que se da en la ciudad de Madrid (España), el reo abandonaba su celda de la cárcel, "entraba en capilla" y dos días antes, normalmente, se le comunicaba el momento de la ejecución. En la capilla comían, dormían y rezaban ante un pequeño altar alumbrado con velas. Una disposición real de 1755 adoptó la medida de mantener en lo sucesivo estancias separadas para los reos que pudieran coincidir en la cárcel y la prohibición del acceso a la capilla de quienes solo por curiosidad solicitaban ver a los condenados. Una vez que el reo estaba en capilla, su alma era objeto de atención por los capellanes y religiosos que los atendían, procurando por la salvación de su alma a través del arrepentimiento de sus pecados en la confesión[242].

Otra carta de despedida, esta vez firmada por Manuel Anguiano, dirigida a su madre Rosalía Guillin y fechada en la cárcel de Bogotá el 18 de diciembre de 1833, hace explícita la situación del reo, encontrándose en capilla y confesado cuando la carta se redacta un día antes de ser ejecutado: "Mi querida mamá de todo mi corazon, desde mi capilla le dirijo ésta dándole el último à Dios para siempre; mañana à las nueve i media de la mañana voy à morir afrentosamente en un patíbulo en la plaza pública de esta ciudad; pero me queda el consuelo de que estoy bien confesado, y moriré como buen cristiano"[243].

[239] Peñas Felizzola, Aura Helena. *Génesis del sistema penal colombiano. Utilitarismo y tradicionalismo en el código penal neogranadino de 1837* (Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley LTDA, 2006), 78-90; Mayorga Ulloa, Natalia. *Sistema penitenciario y carcelario en Colombia, dentro del marco de un Estado social de derecho*, Tesis de Especialización en Procedimiento Penal, Constitucional y Justicia Militar, Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada/Facultad de Derecho, 2015.

[240] Véase Aguirre, Carlos. "Cárcel y sociedad en América Latina: 1800-1940". En: Kingman Garcés, Eduardo (ed.). *Historia social urbana. Espacios y flujos* (Quito: FLACSO, 2009), 209-252.

[241] Artículos 31, 32 y 42 del *Código penal español, decretado por las Cortes en 8 de junio, sancionado por el Rey, y mandado promulgar en 9 de julio de 1822* (Madrid: Imprenta Nacional, 1822).

[242] Carbajo Isla, María. "Muertes malas. Ejecuciones en el siglo XVIII". En: Flores Martos, Juan Antonio y Luisa Abad González (coords.). *Etnografías de la muerte y las culturas en América latina* (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha/AECI, 2007), 82-83.

[243] *Para los granadinos. Carta del desgraciado jóven cartajinés Manuel Anguiano* [Manuel Anguiano] (Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora, 18 de diciembre de 1833) Sig.: BNC, BD, FAP. Este tipo de cartas en concreto, al igual que las muestras citadas que utilizamos, también podemos adscribirlo al género de la "literatura de patíbulo", pero hay que considerarlas como cartas públicas con sentido político, que utilizan un lenguaje distinto al que utilizan las cartas y sentencias motivadas por la violencia o la delincuencia común; lenguaje que es el que aquí nos interesa y luego analizamos. Las conspiraciones políticas en la primera mitad del siglo XIX se sucedieron con frecuencia y el caso del teniente de caballería Manuel Anguiano, tachado de "agente de Bolivar" bajo la presidencia de Francisco de Paula Santander, es uno de ellos. Manuel Anguiano fue partícipe de la llamada "Conspiración de Sardá", cuyos principales gestores fueron el general español José Sardá, el coronel Mariano París y José María Serna. Véase Santos Molano, Enrique. *Grandes conspiraciones en la Historia de Colombia. De los bellacos oidores de 1714 a los políticos traidores de 1867* (Bogotá: Random House Mondadori, 2011), 123-150. Las cartas de despedida de los reos políticos sentenciados a muerte por conspiración se reprodujeron en la imprenta y a ellas, desde facciones políticas contrarias, se podía responder con rapidez. La carta de Manuel Anguiano, hijo adoptivo del general Sardá, es respondida al día siguiente por "Unos militares que no capitulan con los enemigos" diciendo de ella que "está desfigurada, i que se ha publicado para alarmar à los incautos, i concitar animosidades i odios" (*Para los granadinos, i no granadinos* (Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora, 19 de diciembre de 1833) Sig.: BNC, BD, FAP). Con abundancia de detalles en notas a pie de página, la misma carta de Anguiano se vuelve a responder a comienzos de 1834 en la imprenta de Cartagena de Manuel María Guerrero. Después de su significativo título, se citan las causas por las que la carta vuelve a reimprimirse, añadiendo aclaraciones en favor del régimen imperante: "Reimprimimos la carta siguiente para que circule como debe circular, es decir con las notas y aclaraciones del caso, porque lo estudioso de ella y el modo misterioso con que la hemos recibido, nos ha hecho emprender este trabajo en obsequio de la justica y de la sana razón. Vea pues el público y deduzca" [*Sutilizas y arterías de los enemigos del sosiego público* (Cartagena: Impreso por Manuel María Guerrero, 1834). Sig.: BNC, BD, FAP.]. Sobre el fusilamiento público por los españoles el 2 de marzo de 1815 en la plaza de

El escrito de Almeida es esencialmente una confesión y esto lleva a pensar en la carta como una "escritura del yo", una escritura sobre sí mediante la cual se dirige la mirada hacia el interior de uno mismo como objeto de conocimiento. Mediante esta mirada que nos envuelve nos subjetivamos, establecemos relaciones con nosotros mismos. Pero la carta suele tener un receptor distinto al yo, un receptor que puede actuar como confesor; desde este punto de vista sería entonces la mutua relación emisor–receptor, o las expectativas de nuestros deseos ante la recepción ajena, las que van formando el cuidado de sí. La carta como "tecnología del yo", que según Michel Foucault, permite a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda o atención de otros, cierto número de operaciones sobre su interior (pensamientos, conducta) o sobre su forma de ser, obteniendo así la posibilidad de transformarse a sí mismo con el fin de alcanzar felicidad, pureza, sabiduría, inmortalidad, salvación. En la carta de Almeida, sin consideraciones sobre la "verdad", se representan sentimientos, pensamientos, deseos, impulsos ("Estos son los sentimientos de vuestro ciudadano infeliz", dice) que llevan a buscar dentro de sí, mediante un ejercicio de reflexión, por breve que este haya sido, los sentimientos ocultos. La carta es la transcripción de un estado de conciencia que enfatiza lo que se ha hecho[244].

El cristianismo es una religión de salvación y confesional, debe conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte y, con ella, a la eternidad. Por medio de la confesión, las personas intentan saber qué es lo que está pasando en su interior, deben admitir sus faltas, reconocer las tentaciones, los deseos, y cada cual está obligado a revelar estos "sentimientos", bien a Dios, o bien a la comunidad, con lo que se estaría admitiendo el testimonio público o privado sobre sí.

El sacramento de penitencia y de confesión de los pecados es una forma de descifrar la verdad acerca de sí, de indagarse. Una de las principales formas de revelación, nos dice Foucault, sería la "exomologesis" o "reconocimiento del hecho". Un reconocimiento de sí mismo como pecador y penitente. Sería un reconocimiento dramático del estatuto propio del penitente que haciendo pública su confesión podía borrar el pecado y restaurar la pureza que había adquirido por el bautismo.

Los reos se confiesan poco antes de morir ante el capellán de la cárcel y, además, mediante la redacción del impreso que otros, como autores del mismo, han elaborado, hacen pública su confesión. Es, por tanto, un doble ejercicio confesional que encuentra en el hecho religioso su principal motivación. En el acto de penitencia, además, aunque generalmente sí se declaraban culpables, no se tenía que detallar la verdad, sino mostrarse a sí mismos como pecadores para, al mismo tiempo, romper con su pasado. La penitencia es una forma de mostrar que se es capaz de renunciar a la vida y a sí mismo, de enfrentarse a la muerte y aceptarla.

La carta–despedida de los reos representa la verbalización y la fijación por escrito de los pensamientos. En la argumentación de Foucault, esto podríamos tomarlo como otra de las formas de revelación de sí mismo, lo que se ha llamado en la literatura espiritual "exagoreusis", una forma de verbalizar los pensamientos que, sin ser guiada aquí por una relación de obediencia hacia otro como maestro, sí es dirigida, en su justa proporcionalidad, por los intereses de quien escribe la carta, quien debe obtener información del reo al menos de tres aspectos comunes que aparecen en este tipo de literatura de patíbulo: su entorno familiar, el desarrollo del hecho criminal y su adscripción política[245].

2. La sentencia que condena a José de Almeida

Los "romances de reos" o "romances de ajusticiados" de la literatura de cordel española podían ser elaborados a partir de diversas fuentes informativas: orales, periodísticas, judiciales. Recordemos que la Hermandad de ciegos de Madrid obtuvo en 1748, por decreto del Consejo de Castilla, privilegio para confeccionar las "relaciones de los Reos ajusticiados en esta Corte para el socorro de los pobres ciegos". El procedimiento era el siguiente: la Hermandad se informa de que ya ha salido el anuncio para ajusticiar al reo que está en la Real Cárcel de la villa de Madrid, por orden de la Sala de Alcaldes obtiene del Relator de la causa un extracto de la misma y a partir de ella hace o manda hacer una relación de sus delitos para que con

Cartagena del padre de Manuel Anguiano, llamado de la misma manera, antiguo coronel de ingenieros del ejército español y General de Brigada e Inspector de los cuerpos facultativos durante los movimientos independentistas, véase Urueta, José P. *Los mártires de Cartagena* (Cartagena: Tipografía de Antonio Araújo L., a cargo de O´Byrne, 1886).

[244] El recurso a la imprenta para hacer una pública confesión, reforzaba el estatuto de verdad con el que se quería dar a conocer la última palabra del reo. José Raimundo Russi hace publicar el texto titulado *Al público sensato: a los nobles republicanos; a los hombres que tengan corazón i honor*. En él se declara inocente del homicidio por el que se le acusa y en el momento en que lo hace ("que soi perfectamente inocente") señala "que la imprenta es la cátedra de la verdad". *Al público sensato; a los nobles republicanos, a los hombres que tengan corazón i honor* [José Raimundo Russi] (Bogotá: Imprenta de Morales i Compañía, 16 de mayo de 1851) Sig.: BNC, BD, FAP.

[245] Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós. 1995), 48 y 80-81. Hay que decir, al mencionar a Foucault, que no es el interés aquí el de presentar un análisis conceptual del poder inscrito esencialmente, sobre la noción de disciplina, como hace en *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*; estaríamos, más bien, cercanos a la fórmula, aunque también debida a Foucault, de Michel de Certeau, por la cual la escritura de la ley y del derecho se inscribe sobre los cuerpos. La imprenta representa la articulación del texto legislativo sobre el cuerpo por medio de la escritura y el suplicio, así como la literatura que lo rodea, es una demostración simbólica del poder de los estados a fin de inspirar miedo y respeto y mantener los cuerpos, por medio de códigos, dentro de una norma. Certeau, *La invención de lo* cotidiano, 152-162.

su venta "sirva de universal escarmiento"[246]. Se trataba de textos que seguían un esquema narrativo similar y daban a conocer crímenes, describían a sus criminales y relataban el castigo que estos recibían ante el cadalso.

Del caso de José Manuel Almeida desconocemos si hubo una composición poética. A la confesión anterior o carta–despedida del propio reo, sí podemos añadirle el "sumario" del caso, que se hizo público en el Suplemento a la Gaceta de Colombia, nº 355, de 29 de junio de 1828[247]. Está encabezado por el título de "Sentencia", pero realmente, como dice el propio escrito, donde en su final remite a la "sentencia consultada", se trataba del sumario, o sea, del conjunto de actuaciones dirigidas a preparar el juicio criminal, haciendo constar la perpetración de los delitos con las circunstancias que podían influir en su calificación para determinar la culpabilidad y prevenir el castigo de los delincuentes. Las sentencias, en especial de última instancia, tienen como naturaleza que no entran a discutir sobre los asuntos de fondo o de forma; solo confirman o niegan los autos previos que se supone han recogido los elementos de la discusión. Se basan en textos que ordenan los tribunales y se llaman sumarios y reemplazan a los expedientes completos que se podían perder cuando transitaban de una jurisdicción a otra. Solamente la jurisprudencia es la que profundiza en alguno de esos aspectos, pero no siempre. Es por ello que las sentencias son generalmente pobres en información.

Estos textos, directamente relacionados con el crimen, se vieron rodeados de un tipo de literatura costumbrista como las obras de José María Cordovez Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*; y las *Memorias* de Daniel Florncio O`Leary, que podían recrear algunos sonados hechos entre la población colombiana de la época[248]. Esta variedad de escritos, unos de manera directa, otros de una manera indirecta, que podían incluir recursos ficcionales, toda ella articulada al espectáculo público del patíbulo, es la que nos permite aproximarnos a una concreta cultura política y jurídica, a la caracterización del crimen y sus criminales y al mensaje moral que, sobre todo con la publicación de la sentencia, se pretendía difundir.

La sentencia definitiva es dada por la Corte Superior Departamental de Cundinamarca y Boyacá, con sede en Bogotá, el 18 de junio de 1828. El 24 de junio, como dijimos, se fecha en Bogotá la carta impresa de José María Almeida. De un día después, el 25 de junio, es el resumen o el sumario de la sentencia, que se publica, como señalamos, en la *Gaceta de Colombia*, órgano oficial del Gobierno republicano, el 29 de junio. Dos días antes, el 27 de junio, se había ejecutado la sentencia que condenó a Manuel Almeida, Pioquinto Camacho, Dolores Pinto, Pedro José Amaranto y Manuel Vega, por el "asesinato alevoso" ejecutado en la persona del presbítero Francisco Tomás Barreto, párroco de Machetá, en su casa de Bogotá la noche del 28 de mayo por robarlo.

Además de otros fundamentos jurídicos que argumentan el dictamen de la sentencia, esta sigue formalmente la "Ley sobre procedimiento en las causas de hurto y robo" del 3 de mayo de 1826. La Ley, según Gilberto Enrique Para, estableció la cooperación entre el poder político y el judicial promoviendo la ayuda entre gobernadores y jueces letrados y de hacienda para las averiguaciones criminales y las capturas de los sospechosos. Ocurrido el delito, los jueces debían buscar inmediatamente las pruebas necesarias para esclarecerlo en el domicilio donde había ocurrido, incluso en ausencia de los procuradores (abogados defensores) o del escribano, para lo cual se podía recurrir a ciudadanos que supieran leer y escribir[249].

Desde que ocurrieron los hechos hasta la emisión de la sentencia, solo habían transcurrido veinte días. La Ley suprimía los tiempos y requerimientos de la antigua ley colonial y así, por ejemplo, el juez estaba autorizado a eliminar la declaración escrita de los testigos para agilizar el proceso. Bastaba con lo visto y oído de las personas cuyos testimonios constituían las pruebas. Junto a las pruebas materiales, el juez, no obstante, debía atender las pruebas testimoniales y la Ley, en este sentido, mantenía las distinciones personales de un testigo como determinantes de la verdad judicial. El sistema judicial colombiano comenzó a consolidarse legalmente con la Ley orgánica de tribunales de república de 11 de mayo de 1825. La lentitud era una de las principales características con que se percibía la justicia colonial, pero las medidas republicanas encaminadas a agilizar el sistema no lo consiguieron. Al contrario, las causas irresueltas aumentaron. La Independencia experimentó un aumento de delitos contra la propiedad y las personas. Las crónicas de Cordovez Moure en el diario *El Telegrama* de fines del siglo XIX y principios del XX, y la amplia discusión pública que en la época se dio sobre la pena de muerte, unos a favor de ella, otros en contra, son buenas muestras de ello.

La sentencia condenatoria de Almeida parece recorrer con cumplimiento exacto el articulado de esta ley de

[246] Botrel, Jean-François. *Libros, Prensa y Lectura en la España del siglo XIX* (Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide, 1993), 50.

[247] *SENTENCIA pronunciada contra los autores del asesinato alevoso ejectuado en la persona del prebítero Tomás Barreto*. Suplemento a la Gaceta de Colombia, n° 355, 29 de junio de 1828. Véase también la *Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú Simón Bolivar. Para servir a la historia de la independencia del suramérica* [Tomo Décimoquinto] (Caracas: Imprenta de G. F. Devisme, 1828), 127-132.

[248] Cordovez Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*; O´Leary, Daniel Florencio. *Memorias del general O´Leary* [31vol.] (Caracas: Imprenta de la "Gaceta oficial", 1879-1888).

[249] Sobre estas observaciones de la ley de hurto y robo y las concepciones teóricas de la ley penal, Parada García, Gilberto Enrique. *Ley formal y ley material. La ley penal y su codificación en la construcción del Estado colombiano, 1819-1837* (Ibagué: Universidad del Tolima, 2014), 68-76 y 99.

hurto y robo y deja ver la influencia que las leyes republicanas seguían manteniendo del antiguo régimen colonial. Si bien existió en España una corriente humanista e ilustrada de los teóricos del derecho penal como Manuel de Lardizábal y Uribe, abogado de origen mexicano que a iniciativa de Carlos III elaboró el *Discurso sobre las penas* para preparar la redacción de una codificación penal, estos teóricos no abandonaron la defensa del absolutismo y la fe. La noción de la pena en la teoría del derecho español suponía una autoridad suprema, que en el *Discurso* de Lardizábal se equiparaba con Dios, sin negar, no obstante, la posibilidad de un pacto social que permitiera a los hombres ser gobernados por el soberano o que este recibiera de Dios el poder de gobernar.

El jurista español José Marcos Gutiérrez, a quien se hace mención indirecta en la sentencia con uno de sus textos, *Compendio de las variadas resoluciones de Antonio Gómez*, en su *Práctica criminal de España*, así concibe le idea de Lardizábal: "[los criminales] serán infames toda su vida para todos los efectos civiles como enemigos de la patria y destructores del pacto de la sociedad que une a todos los pueblos y vasallos con la Cabeza Suprema del Estado"[250]. Este es el espíritu que condena a sufrir una pena ejemplar de último suplicio a los cinco reos. La sentencia, fundamentada en la Ley de hurto y robo de 3 de mayo de 1826; en la Nueva Recopilación de Castilla (1567); en las Siete Partidas (1265) y en el "Libro del Génesis, cap. 40, vers. 19", obliga a que la pena se ejecute "en un día de concurso en la plaza mayor" de Bogotá[251]. La pena buscaba intimidar a los individuos y generar miedo colectivo, arrastrando a los criminales en serones por bestias de alvarda hasta el lugar del suplicio, pregonándose el delito en las 4 esquinas; que por falta de verdugo sean fusilados en banquillos que se pondrán al pié de la horca; que despues de la ejecucion sean suspendidos en ella sus cadáveres, y permanezcan allí por cuatro horas; que cortándolos las cabezas á Almeida y á Camacho, se pongan en escárpias en las entradas públicas de esta ciudad; y que igualmente las manos derechas de estos, se pongan en los lugares, y con las inscripciones que expresa la sentencia consultada.

Al castigo corporal, se incluía la confiscación de la "mitad de los bienes de Almeida" por un valor de 600 sueldos prevenidos por la ley y el pago de los costos del proceso, que corrían "mancomunadamente con los otros reos, aplicados aquellos a penas de cámara". El castigo, efectivamente, se llevó a cabo. La correspondencia del canónigo Nicolás Cuervo y Rojas a su sobrino Rufino Cuervo Barreto, quien fuera vicepresidente de la República durante la presidencia de Tomás Cipriano de Mosquera y padre de los hermanos Rufino José y Ángel Cuervo, nos habla de él. Como "asesinos sacrílegos", fueron absueltos eclesiásticamente en el atrio de la Iglesia de San Carlos y el mismo día, el 27 de junio, "se les llevó al suplicio arrastrados sobre serones por bestias de albarda en torno de la plaza mayor y pregonándose el delito en cada esquina". Fueron colgados en la horca por cuatro horas y la cabeza de Almeida fue expuesta en San Victorino, la de Camacho en Las Nieves. Las manos derechas de los mismos en la casa donde se perpetuó el crimen[252].

La literatura de José María Cordovez Moure, añade un simbolismo ficcional al acto, que es válido en tanto, nos dice el propio cronista, fue el primer crimen que escandalizó a la sociedad colombiana de la época. La ejecución tuvo lugar enfrente de la cárcel, situada en el lugar del gran patio del Capitolio. A Almeida se le fusiló después de degradarlo. Al resto se les ahorcó "sacándolos a todos de la cárcel, arrastrados sobre un cuero de res en que había un gallo como emblema de ferocidad, una culebra que representaba la alevosía, y un sapo para expresar la premeditación y frialdad en la comisión del delito"[253].

El homicidio, de acuerdo a valoraciones de la moral cristiana, imponía determinados castigos que se aplicaban en el cuerpo del delincuente, pues la ideología de los teólogos consideraba al cuerpo como un objeto. El alma representaba al sujeto y por ello el castigo pretendía librar al alma para salvarla. Los castigos más frecuentes fueron las penas corporales, la confiscación de bienes, el destierro, la privación de la libertad, la infamia, la desmembración y la muerte. De esta manera, podemos entender el castigo "como una extensión de elemental venganza que se proyecta en la lesión de la misma clase de bien jurídico que el criminal había trasgredido"[254].

[250] Gutiérrez, José Marcos. *Práctica criminal de España*, vol. III. (Madrid: Oficina de Benito García y Cía, 1804), 38. En: Parada García, *Ley formal y ley material*, 75.

[251] La ley de Procedimiento Civil del 13 de mayo de 1825, estableció para los Tribunales de la República civiles y criminales el siguiente orden de prelación de fuentes: 1º. Las leyes decretadas en lo sucesivo por el poder legislativo; 2. Las pragmáticas, cédulas, órdenes, decretos y ordenanzas del gobierno español dictadas hasta el 18 de marzo de 1808; 3º Las leyes de la Recopilación de Indias; 4º. Las leyes de la Nueva Recopilación de Castilla; y 5°. Las Siete Partidas.

[252] Díaz Díaz, *Los Almeida*, 272-273.

[253] Cordovez Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, 75. Rufino Gutiérrez, en sus *Monografías*, señala la relación que encontró en uno de los libros del despacho parroquial de Engativá, hecha por el doctor Saiz, cura de ese pueblo: "[...] El 27 de junio [de 1828] se ejecutó la sentencia en Almeyda, Camacho, Vega y Amaranto, concebida en estos términos: fueron sacados de la cárcel grande, arrastrados en esteras a la cola de un caballo, pregonado su delito y sentencia en las cuatro esquinas, y luego conducidos a los banquillos, que estaban debajo de las horcas, y en ellas colgados los puñales del asesinato; fueron fusilados y después colgados de las horcas por tres horas, y descuartizados los principales autores, Almeyda y Camacho. Las manos de éstos fueron puestas frente a la casa de Barreto en escarpias y con sus inscripciones. La cabeza del primero está en San Victorino y la del segundo en San Diego, en el camino real [...] El día 2 de septiembre de 1828 fue ejecutada la sentencia de muerte de Dolores Pinto, en los mismos términos en que la sufrieron sus cómplices". Gutiérrez, Rufino. *Monografías* [Tomo I] (Bogotá: Imprenta Nacional, 1920, 126-127).

[254] Parada García, *Ley formal y ley material*, 64.

Después de leer el contenido de la pena, el sumario previene que "se impriman y circulen las sentencias y la vista del señor fiscal". La impresión tiene una función ejemplarizante ante los ciudadanos. La pena, más allá de su escabroso contenido, utiliza un lenguaje apropiado para las descripciones morales, el mismo lenguaje "tremendista" y morboso que se ha empleado a lo largo de toda la sentencia cuya finalidad tiene que ver con la restauración de las conductas. Es este lenguaje el que nos permite comparar la sentencia con el estilo y las intenciones moralizantes de los romances de crímenes españoles porque las intenciones son similares.

3. El lenguaje jurídico–moral y la restauración de las conductas

Sin detenernos, como ya hicimos saber, en las cartas de despedida ni en las sentencias motivadas por hechos estrictamente políticos, la sentencia de Almeida, que se hace pública con un propósito correctivo y utilitarista, despliega expresiones que acrecientan la atracción hacia acontecimientos desagradables para luego, como en un acto de pedagogía moral, repudiarlos: "cadáver con cinco puñaladas", "sacrílego alevoso asesinato", "puñaleta con que se ejecutó el homicidio", "fue con un rejo de enlazar", "con el mismo rejo escondido bajo las matas de la huerta y todo ensangrentado", "una gran malicia y depravación", "asesinato [...] atroz, alevoso [...] y escandaloso por ser ejecutado en la persona de un sacerdote, entrando a su casa de noche, con armas, palos y rejo, en número de cinco personas con la mayor violencia".

La literatura "popularizada", de origen estrictamente popular o, si se quiere, folklórico, se mueve por coordenadas de interés distintas o desfasadas, no ajustadas, a la literatura culta, es otra literatura. Los autores y lectores o consumidores en general de la literatura popular tienden a valorar efectos exagerados, como la violencia extrema[255]. El tremendismo se ha identificado con hechos truculentos de los que brota la muerte, sucesos que por su naturaleza causan horror y espanto. En la sentencia, los argumentos jurídicos que fundamentan la pena y el sensacionalismo, son los ejes sobre los que gira la narración judicial. La cantidad de delincuentes sentenciados a tal muerte cruel, cinco, y las armas utilizadas, la puñaleta y el rejo, ya son dos notas de por sí escabrosas.

La Ley de hurto de 1826 insistía en su articulado en dejar "razón circunstanciada" de las "armas" e "instrumentos" que hayan utilizado los delincuentes (Art. 5); en el juicio de los peritos sobre "señales, armas o cosas que hayan reconocido" (Art. 6), en la función del juez o alcalde de recoger las armas que sirvan de averiguación del caso (Art. 7) y, finalmente, como en la sentencia se muestra, en que quienes cometan un robo haciendo uso de armas sufrirán la pena de muerte (Art. 27).

Siguiendo el tufo de emociones fuertes que va dejando la descripción del crimen, y fundiendo el uso de las armas utilizadas en el crimen (puñaleta y rejo), similares en su simbolismo al del "cuchillo", reproducimos las consideraciones oportunas de Norbert Elias[256]:

Según la forma de su utilización social, también el cuchillo es una encarnación del "espíritu" social, del cambio en los impulsos y deseos; es materialización de situaciones sociales y de leyes estructurales de la sociedad [...] Sin duda que el cuchillo es un instrumento peligroso en un sentido que podemos llamar racional: es un arma ofensiva; produce heridas y despedaza a los animales muertos. Pero esa peligrosidad evidente está rodeada de emociones. El cuchillo se convierte en el símbolo de las más diversas sensaciones que dependen de su objetivo y de su configuración, pero que no dimanan de forma racional de ese objetivo. El miedo que el cuchillo suscita supera al temor racionalmente justificado y es mayor que el peligro verosímil y "calculable" [...] El miedo, la repugnancia, la culpa, las asociaciones y emociones de todo tipo superan con mucho el peligro verosímil. Esto es precisamente lo que da a estas prohibiciones su especial solidez psíquica; esto es lo que les da su carácter de tabú.

El "cuchillo", el "puñal" o la "puñaleta", son armas utilizadas con frecuencia en las crónicas de Cordovez como recurso simbólico que concede a su literatura esa "solidez psíquica" que la envuelve de fuertes emociones e intenta así atrapar morbosamente a sus lectores. El cuchillo, por otra parte, como la navaja, en su doble uso de arma y herramienta útil para el laboreo o el momento de las comidas, fue un instrumento popular en la época y se solía esconder o guardar en el chaleco o la faltriquera. El uso y abuso de armas blancas fue siempre un hábito en las provincias españolas y las Pragmáticas reales, que alcanzaban a todo el territorio bajo dominio hispano, a partir de mediados del siglo XVIII y principios del XIX repetían la prohibición de, además de pistolas, "trabucos, puñales, guiferos, almaradas, navaja de muelle con golpe o verola, daga sola, de punta chica o grande, de cocina o de faltriquera"[257].

En las narraciones de sucesos criminales españoles, como en las crónicas de Cordovez ("un gran cuchillo cabi-

[255] Marco, Joaquín. *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX (Una aproximación a los pliegos de cordel)* (Madrid: Taurus, 1977), 49.

[256] Elias, Norbert. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México DF, Fondo de Cultura Económica/UNAL-Medellín [Reimpresión colombiana], 1997), 164-165.

[257] Lapeskera, Ramón. *Crímenes en las calles de Pamplona* (Pamplona, Lamia, 1995), 12; y 13: Las Cortes de 1828 criticarían la "multiplicación de homicidios, debidos sin duda a la desmoralización general y de cierta ferocidad en las costumbres" que se ponían en relación con" la invasión napoleónica de 1808", que hizo común el uso de armas blancas, y "el sistema constitucional del Trienio". Las Cortes hablaban de "frecuencia de asesinatos, homicidios alevosos y otros crímenes semejantes".

blanco", "le pusieron un puñal al pecho", "apoyándole sobre el pecho la punta de un puñal") era frecuente la aparición repetitiva del "arma blanca". Una muestra fiel la podemos encontrar en el apartado de romances de "Crímenes y sucesos nefandos", del *Romancero general de La Rioja* (España), donde aparece también el "cuchillo con que a su padre ha matado" (Villavelayo, *El parricida + No me entierren en sagrado*); "el puñal que la mató" (Logroño, *Parricida castigado*); "este grueso puñal" para dar "muerte fatal" (Cornago, *Parricida venga el honor de su hermana*); "un puñal de oro" con el que "le ha *dao* tres puñaladas" (Bañares, *Un desdén castigado*); o el "puñal" que con "tres puñalás", un "caballero" criminal mata a una niña en el romance *Asturiana asesinada por un galán desdeñado* que se recoge en la población de Aguilar del Río Alhama[258].

Estilísticamente, en *La muerte a cuchillo*, un "romance de crímenes" de la literatura de cordel española que nos sirve ahora de ejemplo, la válvula creadora del tremendismo se reduce a la desorbitación de los efectos: *la muerte a cuchillo, horroroso y sangriento drama, temblad, la narración más tremenda, hombre semifiera, sangrienta escena, monstruo de Ciriaco, trabucazo, quince cuchilladas, arma mortífera, con mucha furia y violencia*[259]. De esta manera se mostraba, haciendo concesiones al público e incluso siendo serviles con él, una concepción del mundo basada en "las frustraciones y negatividades que son propias del tremendismo, [...] (una) incapacidad para la abstracción [...]; en el mundo de lo degradado, incluso de lo abyecto [...], (un) refugio del autor incapaz de crear una obra literaria"[260].

Frente a esta que podríamos llamar baja calidad literaria que utiliza el tremendismo para exagerar los efectos, las cartas de despedida de los reos, los relatos periodísticos y costumbristas de autores como José María Cordovez y Pedro María Ibáñez y los sumarios públicos de las sentencias colombianas, textos todos que giraron alrededor del patíbulo, sí recurrieron a un estilo literario capaz de mantener un emotivo tono[261]. La descripción de las emociones, sea el caso el de las despedidas, se envolvía frecuentemente de un lenguaje poético culto; y las crónicas recurrieron a las complejas técnicas del suspenso y el misterio. Pero ambos tipos de literatura, la romancística y esta otra que surgió alrededor del patíbulo, sí participaron de unos orígenes comunes y de un gusto sensacionalista y popular: "*Los crímenes de don Chepe Cordovez*, voceaban por las calles los *chinos* para vender los ejemplares del *Telegrama* donde aparecían los solicitados folletines"[262].

Con una alta capacidad para conmover, los textos de las penas que publicitaban las sentencias ya eran de por sí un material que fácilmente podía ficcionarse, como hemos visto, pero su propio vocabulario y la forma de ejecutar al condenado conllevaban de por sí notas de sensacionalismo y emociones fuertes cercanas a los efectos pretendidos, no a su estilo, del tremendismo en los romances: "[...] que [...] sean suspendidos en ella sus cadáveres [...] que cortándoles las cabezas [...] se pongan en escarpias [...] y que [...] las manos derechas [...] se pongan en los lugares y con las inscripciones que expresa la sentencia" [263].

La variedad de escritos que originó el patíbulo reutiliza tradiciones discursivas europeas cuya función es la de producir modelos de aprehensión de lo social. A pesar de sus aparentes diferencias ideológicas con la noticia política de prensa, el sermón cívico o el discurso militante, estos textos, enmarcados en un proyecto liberal de modernidad como el que representan las independencias latinoamericanas, recurren a unas mismas fórmulas retóricas que, investidas de autoridad y no exentas de dramatismo al describir situaciones conflictivas, resaltan las emociones respecto a la función del Estado y sus nuevas instituciones, que deben garantizar una identidad colectiva que solo se logra con el respeto a la ley, un respeto muchas veces reclamado, desde la autoridad gubernamental, por quienes se oponían a las cartas de despedida públicas que hacían los reos políticos sentenciados por sedición contra el Gobierno de turno: "[...] De lo contrario siempre se verán erizadas de patíbulos las plazas públicas, porque no es posible que los tribunales ni el gobierno dejen de aplicar la ley al delincuente, al que hoyando todo lo más sagrado que hay en el mundo, quiera mantener el país en agitaciones y en desórdenes perdurables"[264].

El dramatismo que representa la ejecución del reo, reflejada retóricamente en sus cartas de despedida y en las

[258] Asensio García, Javier. *Romancero de la sierra riojana*. Colección de romances recopilados en los pueblos pertenecientes a la antigua mancomunidad de las Cinco Villas y Valle de Canales, Alto Najerilla. [Recopilado por Javier Asensio García] (Logroño: Dirección General de Cultura, 1999), 680-703.

[259] Sobre estos rasgos del "tremendismo" que se comentan aquí, Rubio, Alfonso. *Memoria de un romance. La muerte a cuchillo. Horroroso y sangriento drama ocurrido entre Los Molinos y Pipaona de Ocón, provincia de Logroño, el día 29 de junio de 1885* (Madrid: CSIC, 2018), 62-65.

[260] López Molina, Luis. "El tremendismo en la literatura española actual". *Revista de Occidente* XVIII (1967): 372. Citado en García de Enterría, Mª Cruz. *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco* (Madrid: Taurus, 1973), 194.

[261] Las *Crónicas de Bogotá*, escritas por Pedro María Ibáñez se publicaron en cuatro volúmenes que aparecieron en los años 1913, 1915, 1917 y, póstumamente, en 1923. Una antología de sus Crónicas puede verse en Ibáñez, Pedro María. *Crónicas de Bogotá*. [Edición de Antonio García Ángel] (Bogotá: Instituto Distrital de las Artes, 2014).

[262] Díaz Díaz, *Los Almeida*, 271.

[263] Sobre uso de recursos propios del género romancístico, emparentados con lo que se ha llamado una "literatura performancial", cercana a lo "esperpéntico", para crear sensaciones proclives a la desmesura y al petetismo, véase Díaz Viana, Luis. "La literatura de cordel como proceso: su invención y difusión en nuestro siglo". *Revista de Folklore* 85 (1988).

[264] BN, *Sutilizas y arterías de los enemigos del sosiego público*, 1834.

sentencias de sus juicios, forma parte de una cultura letrada (literaria, judicial) que legitima el contexto político dominante extremando las convicciones y pasiones religiosas. La tensión dramática, propia de la "retórica del exceso" cuya estética destaca los sentimientos humanos y sus contradicciones, posee eficacia persuasiva y activa los afectos[265]. Arrastrar al reo en serones por bestias de albarda, fusilarlo, suspender su cadáver de la horca durante cuatro horas, cortarle luego la cabeza y las manos para ponerlas con escarpias en las entradas públicas de la ciudad de Bogotá, son manifestaciones de un ensañamiento con el que se mantiene una tradición y al mismo tiempo se pretende consolidar el "horror social" que produce el aplicar una irracional relación entre la dimensión del delito y la pena ejecutada[266].

La lectura está investida de un poder de persuasión que es capaz de transformar a los lectores y de hacer que sean como los textos pretenden, al menos se cree que estos tienen la capacidad de modelar los modos de ser. El conjunto de recursos estilísticos, además de poder ponerlo en relación con una manera de hacer, como se ha dicho con frecuencia de los romances de crímenes, sobre todo de los escritos a fines del XIX, llena de "incapacidades" frente a las demostraciones de la "cultura letrada", hay que articularlo con una dimensión sociosimbólica en la que también hay que incluir a los variados géneros de la literatura de patíbulo. La prensa de la época va a representar al "homo criminalis", dicho en términos de la ciencia crimonológica de entonces, como un sujeto que comete un delito en sus diferentes grados y resulta ser un "otro" que posee una naturaleza diversa frente al "nosotros". El sentido moral es el que inspira el deber de hacer el bien y evitar el mal y así, su debilidad o ausencia constituirá una falta moral grave.[267] Muchos de los romances de crímenes del siglo XIX, y muchas de las crónicas periodísticas sobre casos célebres se relacionaban con los documentos del proceso penal respectivo (visitas fiscales, defensas, sumarios o sentencias judiciales) e incluían la descripción del sujeto procesado, en su aspecto, en sus rasgos biográficos, calificativos que intensificaban la "esencialización de la diferencia" como "homicida", "abyecto criminal", "feroz asesino", "salvaje", "monstruoso", "fiera".

Estos retratos, que emplean la misma terminología que encontramos en la sentencia de Almeida ("una gran malicia y depravación", "asesinato atroz, alevoso y escandaloso"), se enmarcan en un discurso que en esta época ya no es el discurso "jurídico–biológico" del pasado, sino el discurso "jurídico–moral" que tiene en cuenta la "monstruosidad de comportamientos" ubicada en el "dominio de la criminalidad". Evidentemente, el estilo cargado de intensos adjetivos que envuelve al sumario de la sentencia obedece a un relato ficcional. Se trata de crímenes de sangre, de delitos de máxima gravedad que se escenifican en el ámbito de las relaciones "más sagradas y naturales" como son, en este caso, los que atañen al ejercicio sacerdotal, y reciben la calificación de verdaderos "crímenes contra natura". Lo que convierte a los sentenciados en criminales dentro de la narrativa discursiva de la sentencia no es tanto la descripción de lo que son, sino, paradójicamente, de lo que hacen, de su comportamiento. Se trata, entonces, no de una caracterización biológica, sino moral, que pretende, dentro de una "potencialidad" existente en cada uno de nosotros de ser delincuentes, crear arquetipos para disuadirnos de convertirnos en el "homo criminalis" que encarnaba la demonización, la violencia y la atrocidad de conductas social e institucionalmente penalizadas.

Las sentencias y confesiones públicas de los reos no muestran las ejecuciones de la pena capital como un simple hecho noticiable, sino con perspectivas moralizadoras. El reo como sujeto no importa tanto como el hecho de su estancia en capellanía, su arrepentimiento y el impacto social que puede producir su "justa" muerte. Pero las pretensiones de la caracterización moral no solo se centran en los casos extremos de la criminalidad. También es un llamado de atención a restaurar conductas. La "conducta restaurada", término empleado por Richard Schechner, expresada bajo esa potencialidad personal, es "'yo comportándome como si fuera alguien más' o 'como si fuera además de mí mismo', o "como si no fuera yo mismo", como en el trance; pero este "alguien más" podría también ser 'yo en otro estado de ser o existir', como si hubiera múltiples 'yo' en cada persona".[268] El ejemplo arquetípico que se construye a través del crimen cometido por José de Almeida y la difusión pública de su sentencia, mediante las reiteraciones o repeticiones de un determinado tipo de lenguaje, propias de la performance, mueve a los individuos y a la comunidad a la restauración de sus comportamientos. La "conducta restaurada" ofrece la posibilidad de volver a ser lo que alguna vez se fue o, con mayor frecuencia,

[265] Sobre este dramatismo con fines políticos en la producción textual, Lillo, Gastón. "A modo de introducción. Las formas discursivas de la Independencia (siglo XIX) y la Revolución (siglo XX)". En Lillo, Gastón y José Leandro Urbina (eds.). *De Independencias y Revoluciones. Avatares de la modernidad en América Latina* (Santiago de Chile: LOM Ediciones / Universidad de Ottawa / Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010), 7-18.

[266] Rodríguez Sánchez, Ángel. "La soga y el fuego. La pena de muerte en la España de los siglos XVI y XVII". *Cuadernos de Historia Moderna* 15 (1994): 29.

[267] Véase Sozzo, Máximo. "´Retratando al 'homo criminalis'. Esencialismo y diferencia en las representaciones 'profanas' del delincuente en la *Revista Criminal* (Buenos Aires, 1873)". En: Ansolabehere, Pablo et. al. *La ley de los profanos* (Buenos Aires, FCE, 2007), 23-65. Estas y las siguientes observaciones, para las que el autor utiliza como punto de partida las obras de Michel Foucault (*Los anormales* y *La vida de los hombres infames*), están tomadas de este texto de Máximo Sozzo que referenciamos.

[268] Schechner, Richar. "Restauración de la conducta". En: Taylor, Diana y Marcela Fuentes (eds.). *Estudios avanzados de performance* (Ciudad de México: FCE/Instituto Hemisférico de Performance y Política/Tisch School of the Arts, New York University, 2011), 39.

de ser lo que nunca se fue pero se deseó haber sido o llegar a ser.

Conclusiones

El caso de José Manuel Almeida tuvo amplia repercusión en la opinión pública del momento y, junto a otros, todavía ocultos en nuestros archivos, demandan las atenciones de los investigadores para poder profundizar en el estudio de los géneros literarios que tuvieron su origen en el patíbulo. Aunque en Colombia no hubo una tradición romancística o coplera alrededor de quienes fueron ajusticiados por sus crímenes, como la hubo con profusión en España, sí se dio una tipología editorial que recogía las últimas palabras del condenado a manera de confesión pública. La voz del reo antes de ser ajusticiado, por medio de intermediarios expertos en la redacción de estas "confesiones" o "cartas de despedida", se hizo pública mediante la imprenta. El estudio de estas "cartas" requiere en principio una sistemática recopilación de los casos que se dieron durante el siglo XIX colombiano y deben ser comprendidos en el contexto del ritual punitivo que implementó la república naciente en las ejecuciones públicas con fines moralizantes que pretendían el apego al nuevo régimen y su justicia.

El patíbulo originó también una literatura costumbrista que recurrió a fuentes orales, periodísticas y judiciales para construir esencialmente "crónicas" que en unos momentos donde, al menos en la capital de Colombia, la criminalidad aumentó notablemente, fueron reclamadas por los lectores dedicados a su seguimiento. Las crónicas, así como también, en menor medida, las confesiones de los reos, recurrieron a las sentencias que sobre los casos respectivos se hicieron públicas en la prensa. Esta variedad de escritos empleó unos recursos estilísticos y recurrió a unas técnicas de recogida de información para su producción, que nos permiten compararlos con los romances de crímenes de la literatura de cordel española para situar su particular narrativa dentro del discurso general jurídico–moral de la época, que pretendía ser un llamado de atención a restaurar conductas.

La cárcel sintetiza la política que el poder estatal establece en torno a la violencia programada para transmitir las imágenes del cambio de conductas en los delincuentes. Se trataba de mostrar a través de distintos actores, situaciones y escenarios, donde también se integraron distintos géneros literarios, cómo se opera ese cambio en un sujeto que acepta el suplicio para legitimar su salvación ante los ojos de Dios y de un público profundamente religioso.

Este tipo de literatura marca la representación de una realidad donde se dan cita la –desigualdad social, la violencia humana y la delincuencia organizada; muestra una relación de ejecuciones que sitúan a la pena de muerte como el final de una compleja violencia que el poder republicano administra a través de diversos escenarios y situaciones, y a través de diversas instancias implicadas como la Iglesia y los aparatos policiales, judiciales y administrativos. El patíbulo, la muerte por ejecución, carecía de privacidad en el pasado y se convertía en un espectáculo público. Una vez que la sentencia se hacía firme, la ejecución era anunciada por medio de pregones y números cargos u oficios (jueces, escribanos, alguaciles, carceleros, religiosos, soldados, verdugos) que se disponían a participar en ella ante un nutrido público. La solemnidad con que se revestía el momento cobraba así un carácter ejemplificador, contribuía a dar al acto un significado edificante y moralizador al mismo tiempo que podía servir para dar apoyo espiritual al reo en los últimos momentos de su vida.

Estas mismas características fueron recursos empleados para poder redactar la última confesión de los reos cuya edición o impresión podía ser vendida públicamente. Alrededor del patíbulo giraron aspectos ceremoniales que desde una profunda cultura religiosa, el Estado colombiano utilizó para incidir en la opinión pública. Aspectos ceremoniales que alcanzaron a la cultura escrita y ha sido desde ella, desde unas contadas muestras que estudios posteriores deben ampliar, que hemos intentado aproximarnos al contexto judicial del momento y a sus pretendidos efectos morales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias
Documentos impresos y manuscritos

A mis compatriotas [José Manuel Almeida]. Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, 1828. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Al público sensato; a los nobles republicanos, a los hombres que tengan corazón i honor [José Raimundo Russi]. Bogotá: Imprenta de Morales i Compañía, 16 de mayo de 1851. Sig.: BNC, BD, FAP.

Código penal español, decretado por las Cortes en 8 de junio, sancionado por el Rey, y mandado promulgar en 9 de julio de 1822. Madrid: Imprenta Nacional, 1822.

COLECCIÓN de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú Simón Bolivar. Para servir a la historia de la independencia del suramérica [Tomo Decimoquinto]. Caracas: Imprenta de G. F. Devisme, 1828.

El ajusticiado a sus conciudadanos [Teodoro Rivas]. Bogotá: Impreso por José Ayarza, 1846. Sig.: BNC, BD, FAP.

El interés patriótico Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, por José Ayarza, 1833. Sig.: BNC, BD, FAP.

La última hora de un infeliz en capilla Bogotá: Impreso por José Ayarza, 1839. Sig.: BNC, BD, FAP.

Para los granadinos, i no granadinos. Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora, 19 de diciembre de 1833. SIG: BNC, BD, FAP.

Para los granadinos. Carta del desgraciado jóven cartajinés Manuel Anguiano [Manuel Anguiano]. Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora, 18 de diciembre de 1833. SIG: BNC, BD, FAP.

SENTENCIA pronunciada contra los autores del asesinato alevoso ejectuado en la persona del prebítero Tomás Barreto.

Suplemento a la Gaceta de Colombia, n° 355, 29 de junio de 1828.

Sutilizas y arterias de los enemigos del sosiego público. Cartagena: Impreso por Manuel María Guerrero, 1834. SIG: BNC, BD, FAP.

Triunfó la lei [Los patriotas comprometidos]. Bogotá: Imprenta de Nocomedes Lora, 24 de abril de 1835. Sig.: BNC, BD, FAP.

Fuentes secundarias

Aguirre, Carlos. "Cárcel y sociedad en América Latina: 1800–1940". *Historia social urbana. Espacios y flujos*, ed. Eduardo Kingman Garcés. Quito: FLACSO, 2009.

Asensio García, Javier. Romancero de la sierra riojana: Colección de romances recopilados en los pueblos pertenecientes a la antigua mancomunidad de las Cinco Villas y Valle de Canales, Alto Najerilla. [Recopilado por Javier Asensio García]. Logroño: Dirección General de Cultura, 1999.

Bastien, Pascal. *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle. Une histoire des rituels judiciaires*. Syssel: Champ Vallon, 2006.

Bastien, Pascal. *Une histoire de la peine de mort. Bourreaux et supplices, 1500–1800.* París: Seuil, 2011.

Botrel, Jean–François. *Libros, Prensa y Lectura en la España del siglo XIX*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide, 1993.

Caimari, Lila, coop. *La ley de los profanos. Delito, justicia y cultura en Buenos Aires (1870–1940)* (Buenos Aires: FCE, 2007).

Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano [1. Artes de hacer]*. México DF: Universidad Iberoamericana, 1996.

Cordovez Moure, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Madrid: Aguilar, 1957 [1893].

Díaz Díaz, Oswaldo. *Los Almeida. Episodios de la resistencia patriota contra el ejército pacificador de Tierra Firme*. Bogotá: Editorial ABC, 1962.

Díaz Viana, Luis. "La literatura de cordel como proceso: su invención y difusión en nuestro siglo". *Revista de Folklore* 85 (1988): 28–36.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México DF, Fondo de Cultura Económica/UNAL–Medellín [Reimpresión colombiana], 1997.

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós. 1995.

García de Enterría, Mª Cruz. *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Madrid: Taurus, 1973.

Gomis, Juan. Los rostros del criminal: una aproximación a la literatura de patíbulo en España. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 22 (2016): 9–33.

Gutiérrez, Rufino. *Monografías* [Tomo I]. Bogotá: Imprenta Nacional, 1920.

Ibáñez, Pedro María. *Crónicas de Bogotá*. [Edición de Antonio García Ángel]. Bogotá: Instituto Distrital de las Artes, 2014.

Lapeskera, Ramón. *Crímenes en las calles de Pamplona*, Pamplona, Lamia, 1995.

Lillo, Gastón y José Leandro Urbina, eds. *De Independencias y Revoluciones. Avatares de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones / Universidad de Otawwa / Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010.

Lüsebrink, Hans–Jürgen. "La letteratura del patibolo. Continuità e trasformazioni tra´600 e ´800". *Quaderni Storici* 49 (abril de 1982): 285–301.

Marco, Joaquín. *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX (Una aproximación a los pliegos de cordel).* Madrid: Taurus, 1977.

Martos, Juan Antonio y Luisa Abad González, coords. *Etnografías de la muerte y las culturas en América latina*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla–La Mancha/AECI, 2007.

Mayorga Ulloa, Natalia. *Sistema penitenciario y carcelario en Colombia, dentro del marco de un Estado social de derecho* [Tesis de Especialización en Procedimiento Penal, Constitucional y Justicia Militar]. Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada/Facultad de Derecho, 2015.

O´Leary, Daniel Florencio. *Memorias del general O´Leary* [31vol.]. Caracas: Imprenta de la "Gaceta oficial", 1879–1888.

Ortiz Hernández, Santiago Alejandro. *Vida y obra del coronel Anselmo Pineda. Un estudio del coleccionismo y las redes sociales en Nueva Granada durante el siglo XIX* [Tesis de grado del título de historiador]. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia, 2016.

Parada García, Gilberto Enrique. *Ley formal y ley material. La ley penal y su codificación en la construcción del Estado colombiano, 1819–1837*. Ibagué: Universidad del Tolima, 2014.

Peñas Felizzola, Aura Helena. *Génesis del sistema penal colombiano. Utilitarismo y tradicionalismo en el código penal neogranadino de 1837*. Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley LTDA, 2006.

Rodríguez Sánchez, Ángel. "La soga y el fuego. La pena de muerte en la España de los siglos XVI y XVII". *Cuadernos de Historia Moderna* 15 (1994): 13–39.

Rubio, Alfonso y Juan David Murillo Sandoval. *Historia de la edición en Colombia, 1738–1851*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2017.

Rubio, Alfonso. *Memoria de un romance. La muerte a cuchillo. Horroroso y sangriento drama ocurrido entre Los Molinos y Pipaona de Ocón, provincia de Logroño, el día 29 de junio de 1885*. Madrid: CSIC, 2018.

Santos Molano, Enrique. *Grandes conspiraciones en la Historia de Colombia. De los bellacos oidores de 1714 a los políticos traidores de 1867*. Bogotá: Random House Mondadori, 2011.

Sozzo, Máximo. "Retratando al 'homo criminalis. Esencialismo y diferencia en las representaciones 'profanas' del delincuente en la *Revista Criminal*" (Buenos Aires, 1873). , Pablo Ansolabehere et al. comps.)", *La ley de los profanos. Delito, justicia y cultura en Buenos Aires (1870–1940)*. Buenos Aires, FCE, 2007, 23–65.

Taylor Diana y Marcela Fuentes, eds. *Estudios avanzados de performance*. Ciudad de México: FCE/Instituto Hemisférico de Performance y Política/Tisch School of the Arts, New York University, 2011.

Urueta, José P. *Los mártires de Cartagena*. Cartagena: Tipografía de Antonio Araújo L., a cargo de O´Byrne, 1886.

Narrativas para el recuerdo

Óscar Muñoz Morán[269]

Si mis propios recuerdos no se equivocan, creo es que la primera ocasión en la que el proceso de escritura ha estado marcado por la precoz inspiración de un título. La propuesta que tan amablemente me extendieron los coordinadores de este volumen fue asaltada (no inmediatamente, pero sí a las pocas horas) por un recuerdo: un artículo leído hace un tiempo no demasiado extenso en donde Luis Díaz comienza advirtiéndonos de que narrativas como las leyendas y los mitos tienen la función de reforzar la memoria (2008). Entonces pensé que sería interesante escribir algo sobre estas narrativas para el recuerdo y sobre la ausencia de verdad en los relatos de nuestros informantes. Y, al mismo tiempo, reflexionar sobre el ya conocido "desprecio" antropológico por la verdad[270].

Cuando el contenido comenzó a ir tomando forma en mis notas, enseguida me di cuenta que el título, ese título que estaba esclavizando toda mi reflexión, podría dar lugar a que el lector que se acercara a él pensara en un homenaje al uso hacía Luis Díaz, nuestras conversaciones y debates, y no tanto a una reflexión sobre las narrativas antropológicas y su relación con el recuerdo. Por tanto, si este título funciona como un trampantojo, que según la RAE es una "trampa o ilusión con que se engaña a alguien haciéndole ver lo que no es", pido disculpas a los lectores, me interesa mantenerlo, precisamente como eso, como trampantojo.

En ciertas ocasiones, tanto leyendo trabajos antropológicos de otros colegas como reflexiones propias en mis diarios de campo, me he cuestionado de igual forma que la antropología que creamos en nuestras investigaciones no sea de igual forma un conjunto de trampantojos. Y digo antropología cuando podría (y tal vez debería) decir cultura (al modo geertziano) o culturas (al modo boasiano). Si a esto añadimos que además somos conscientes de que gran parte de la información que recibimos de nuestros informantes no pasaría los filtros de veracidad del positivismo occidental, la cosa se complica un poco más. Este dilema lo resolvemos, afortunadamente, con nuestro poco interés por la propia verdad. O al menos, como señalara Renato Rosaldo, siendo conscientes de que la verdad occidental ha sido destronada por un infinito conjunto de verdades locales que presentamos en nuestros estudios de caso (2000). Intentaré mostrar, al final de este texto, que no se trata tanto de "desprecio" o "desinterés" como de una propia verdad local, creada por la escritura antropológica, con unos lugares comunes donde nos sentimos cómodos y que más que aportarnos "la verdad", nos alivia la sensación de transmitirla.

Narrativas locales

Aquellos que hemos tenido la suerte de trabajar con narrativas para el recuerdo a lo largo de nuestra carrera sabemos que esto del cuestionamiento de la verdad es un obstáculo siempre complicado de salvar. Los géneros narrativos de los pueblos amerindios con los que yo trabajo son tal vez bastante diferentes a aquellos estudiados por Luis Díaz y que lo han convertido en un referente de la literatura o tradición oral en este país. Pero no lo son los procesos de creación, el cuestionamiento local de su veracidad y, sobre todo, el tratamiento que hacemos los antropólogos de ellos.

En mi caso personal, siempre he sentido una verdadera fascinación por desentrañar los entresijos de la veracidad local en lo que se refiere a las narrativas sobre el pasado. En su momento lo hice respecto a lo que en la academia denominamos historia oral, inventándome[271] una serie de géneros históricos purépechas (Michoacán, México) con el fin de dar respuesta a mis propios cuestionamientos (Muñoz, 2009). En la actualidad, interesado por el mito andino, he pensado que la mejor forma de en-

[269] Profesor de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid, trabaja con quechuas en Bolivia sobre representaciones del pasado y cosmología, publicando varios artículos y libros al respecto, entre ellos *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (NOLA Editores, 2019). Es también director de la Revista Española de Antropología Americana y Co-director del Grupo de Investigación "Antropología de América".

[270] Agradezco a los participantes en el Seminario de Antropología de América del Museo Nacional de Antropología haber contribuido significativamente a las reflexiones que este texto presenta.

[271] Utilizo conscientemente el verbo inventar que se convertirá, más adelante, en un elemento esencial del debate que espero aquí iniciar.

frentarme a la verdad del mismo es hablando de su continua actualización. Voy a incidir un poco más en este último aspecto.

Coipasi. Comunidad quechua cercana a la ciudad de Potosí (Bolivia). Cabecera del ayllu del mismo nombre[272]. Al igual que sucede con gran parte del campo andino, los coipaseños tienen narrativas sobre un origen atemporal. Si queremos, un origen mítico. La narrativa local afirma que antes de que existieran ellos, los actuales *runas*[273], una serie de personas habitaban el lugar. No exactamente el mismo asentamiento, más bien uno cercano conocido como Laqaya (en quechua *laqaya* es algo en ruinas). Estas personas, como protagonistas de los primeros tiempos, fueron castigados por dios con una lluvia intensa que les llevó prácticamente a desaparecer junto a los animales con los que convivían. Digo prácticamente porque algunos consiguieron salvarse refugiándose en una cercana cueva. Después de ellos, dios creó a la gente actual y el mundo que conocemos.

Este es un relato tipo construido por el etnógrafo y que podría resumir en esencia el conocimiento sobre ese periodo[274]. ¿Es esto un mito? No lo creo, la verdad. Porque, aunque sí existen algunos coipaseños (los menos) que son capaces de presentar una narración completa sobre los hechos, cada uno tiene su versión y la mayoría, además, con contradicciones muy importantes respecto a las otras. No hay, por tanto, un relato tipo. Tal vez, como sugeriría en su día Manuel Gutiérrez, no existe el mito tal cual como lo presentamos los antropólogos. Lo que existe es una "mitografía", es decir, un conjunto de prácticas sociales, de sistemas de pensamientos, de normatividades y de narraciones fragmentadas que dan lugar al contenido mítico (Gutiérrez 2002).

Contradicciones e inestabilidades. Constantes en nuestro trabajo de campo. En lo que a la historia antes mencionada se refiere, incluso grotescas. Aunque pensándolo detenidamente no resulta grotesca la contradicción, sino más bien la ausencia total de conflicto al respecto en el ámbito local. Aunque tal vez lo grotesco sea el conflicto que me genera a mí la ausencia del mismo entre los coipaseños.

Las narraciones se presentan inconstantes. La primera gran contradicción aparece respecto a la forma en como sucedió el *pachacutic* –término quechua para hacer referencia a un evento o conjunto de acontecimientos de gran trascendencia que consiguen voltear por completo la realidad–. La forma tradicional de narración (aquella que cuentan los más ancianos y que parece ser que era la común en el pasado) nos habla de un diluvio de fuego. Circula de igual forma una versión donde el diluvio es de agua, con referencias directas al bíblico de 40 días y 40 noches. Esta versión está especialmente extendida entre las personas que se escolarizaron por primera vez en la comunidad y que ahora tienen alrededor de los 50 ó 60 años. Y, por último, hay versiones evangélicas donde se entremezclan los dos diluvios y que incluso, como me dijo en su día el ya fallecido don Narciso Huaranca

"Entonces, ese pueblito se desapareció dice, cuando había diluvio. Diluvio 40 noches y 40 días. Entonces después de diluvio 40 noches y 40 días, antes [...] Y no sé, dice que, hay ratos que llovía con fuego, con fuego a ratos, ¿no? No será digamos a largo tiempo, sino hasta que descansa la lluvia, ¿no? A ratos lluvia, y a ratos fuego será. Y justamente en ese tiempo la gente se había pensado que vivían ahí. "¿Qué vamos hacer?" Por ese fuego, esa lluvia les quemaba. Y entonces, por ese motivo, han ido a esa cuevita. Entonces a esa cuevita habían ido, ahí se habían ocultado de ese lluvia–fuego".

En principio, parecería que la elección de un tipo de diluvio u otro es completamente arbitraria o simplemente obedecería a la versión más recientemente escuchada, aquella que está de moda[275]. Pero, como ya he apuntado arriba, está determinada por unos factores reconocibles. Resumiendo mucho, podemos decir que las personas más mayores hablan exclusivamente de diluvio de fuego, la versión tradicionalmente andina[276]; aquellos que utilizan exclusivamente el diluvio bíblico de los 40 días y las 40 noches, son los escolarizados en las décadas centrales del siglo pasado ya que la escuela existente en la comunidad pertenece a la red de Escuelas de Cristo creadas en Bolivia en las zonas rurales donde, como los mismos coipaseños reconocen, el estudio de la Biblia era unos los pilares fundamentales; y, por último, aquellos que sin abandonar el diluvio de agua incorporan el de

[272] Coipasi tiene en la actualidad no más de 500 personas habitando el pueblo (unas 1000 en el conjunto del ayllu). Se divide en tres sectores, Chaupi Calle, Plaza Pata y Quelake, cuyas casas se ubican según el curso de tres pequeños ríos estacionarios que vierten sus aguas de las montañas cercanas. Esto le procura un pequeño microclima denominado en la región "de valle" y un conjunto de tierras bastante fértiles que dan lugar a buenas cosechas. Son principalmente agricultores y ganaderos.

[273] El término *runa* en quechua se refiere a la noción de "gente", como lo traducen al castellano. En términos generales son *ellos*, frente a un *otros* muy amplio. No obstante, al menos en Coipasi, no tienen problemas en incorporar a la noción de *runa* a aquellos extraños que los sientan como propios por unas razones u otras.

[274] Aquellos que estén familiarizados con la literatura antropológica andina, habrán reconocidos muchos elementos narrados en otros lugares de Ecuador, Chile, aunque principalmente Perú y Bolivia. Sería imposible citar aquí a todos los trabajos que hablan de este mito, como ejemplo recopilatorio acudir a los de Pablo Sendón (2010) y Pablo Cruz (2014).

[275] Incluso llegué a escuchar a un coipaseño residente en la ciudad de Potosí que el *pachacutic* fue provocado por un meteorito y no un diluvio, algo estimulado, sin duda, y como veremos más adelante, por la reciente incorporación de los dinosaurios al mito.

[276] En realidad, la versión andina más escuchada y leída en los trabajos etnográficos no habla de diluvio. El evento que provocó el exterminio de esa primera humanidad fue la salida del sol (una representación de Dios) en un mundo protagonizado por la oscuridad (ver p. ej. Abercrombie, 2006).

fuego. Son los hermanos evangélicos de la comunidad que con esta estrategia quieren resaltan el hecho de que Dios castiga (y castigará) con fuego a los pecadores, a los no creyentes[277].

Tampoco existe un consenso generalizado sobre quiénes eran esos primeros habitantes y qué clase de vida llevaban. En realidad, esa falta de precisión viene determinada por una tautología que los coipaseños se apresuran siempre a aclarar: no es un tiempo vivido por nadie de los presentes, por tanto, existe un desconocimiento sobre el mismo. Es decir, no saben. Simplemente. Pero se aventuran a afirmar que eran personas como ellos (parece que hay dudas sobre si eran "gente" o *runas*) que hacían una vida más o menos normal (debido a los restos cerámicos encontrados que aseguran una dieta y alimentación parecida), que incluso podrían tener una especie de iglesia y cura (ya que en mitad de Laqaya se encuentra una petrificación, con todas las evidencias de que en el pasado fue una *wak'a* a la que se le rendía culto, conocida como Tata Cura) y que practicaban la agricultura y la ganadería. Sobre esto último hay una idea generalizada de que, no obstante, los animales eran diferentes. Se habla de animales gigantes, de gran tamaño e incluso de dinosaurios.

La cuestión de los dinosaurios merece una mención aparte. He podido comprobar que, en las versiones más tradicionales, las de las personas mayores de 50 años, no hay mención a los dinosaurios o a estos animales gigantes[278]. Es decir, podría afirmar que la incorporación de los dinosaurios a ciertas versiones del mito es relativamente reciente. Algo común en los jóvenes y mucho más en los niños. ¿Qué provocó esta incorporación? Un acontecimiento que los coipaseños recuerdan con gran detalle y como uno de los más importantes de los últimos años en su comunidad: el descubrimiento de un gliptodonte en los terrenos del pueblo por parte de un grupo de paleontólogos encabezados por un estadounidense, su posteriormente manipulación y, sobre todo, la disputa entre estos y la comunidad por la propiedad de los restos. No tengo aquí espacio ni creo que sea el lugar, para describir con detalle la apasionante historia de esos días según las diferentes versiones. Enfrentamientos entre científicos y comunarios, intromisión de autoridades, malentendidos y un desenlace no deseado por nadie, hacen del acontecimiento algo recordado por la comunidad con intensidad incluso después de 20 años. Tan sólo señalar que en las diferentes narraciones que se escuchan sobre el hecho desde luego no existe una única verdad: las fechas y cantidad de días en disputa varían si lo cuenta el paleontólogo estadounidense o la comunidad; también existen diferentes formas de ver las conversaciones y tensiones posteriores o de quién tuvo la culpa de su destrucción; ya en la misma comunidad no se ponen de acuerdo sobre quién estuvo al frente del acontecimiento, pues parece ser que fueron varios los que durante el mismo eran autoridades; existen, de igual forma, diferentes versiones sobre cómo y por quién fue descubierto el gliptodonte; y, por último, a día de hoy muchos jóvenes e incluso niños (así como sus padres) de diferentes edades dicen que nacieron en esos días.

Desde entonces, la mayoría de los comunarios conoce la existencia de restos de dinosaurios en sus terrenos. Además, muchos se muestran interesados por ellos e incluso los más pequeños sueñan con ser paleontólogos. Muchas versiones del mito sobre la primera humanidad no se pueden entender en la actualidad sin la presencia de los dinosaurios.

Este intento de explicación de las diferentes versiones que aquí estoy exponiendo poco se corresponde con la realidad comunitaria. No deja de ser sorprendente, al menos para un científico formado bajo el rigor de la lupa del positivismo, la tranquilidad con que la que las versiones dispares, en ocasiones contradictorias, circulan por la comunidad. Sin generar conflictos, sin que nadie parezca escandalizarse. En ningún momento fui advertido sobre la falta de verdad (ya no digamos la mentira) de determinada versión. ¿Quiere esto decir que los habitantes quechuas de Coipasi no se preocupan por la verdad? En términos generales podríamos contestar que no. Como ya se ha señalado en varias ocasiones, el amerindio es inconstante respecto a su apego a conceptualizaciones cerradas (Viveiros de Castro, 2011). Esta infidelidad indígena se refiere también a la idea de la verdad tal cual la entendemos en Occidente, que parece no preocuparles demasiado (Pitarch, 2003)[279].

La veracidad de la narración –lo que la hace creíble al interior de la comunidad– no está determinada tanto por sus parámetros de fidelidad formal, como por su funcionalidad. Lo importante es que la narración cumpla con su cometido, pero también con que mantenga, más allá de

[277] He desarrollado esta cuestión con más detalle en otro lugar (Muñoz, 2014).

[278] Se conocía su existencia, pues los huesos de gran tamaño han aparecido siempre en los terrenos cercanos al pueblo, pero no eran protagonistas del mito.

[279] No puedo dejar de señalar un trabajo que leí hace unos años respecto a las versiones locales de la historia entre las comunidades de cristianos de Kerala (India). Susan Visvanathan plantea una tipología de narrativas sobre el pasado ("people's versions of history") construida sobre las diferentes versiones que existen según su pertenencia a una u otra etnia o, principalmente, a una u otra religión. La autora nos dice que parece existir una disputa por la verdad histórica entre los diferentes grupos (1999). La lectura de este libro siempre me llevó a una pregunta que creo que en cierto sentido estoy intentando responder con la reflexión en este texto: si en la comunidad donde trabajamos existen dos o más versiones sobre el mismo acontecimiento, ¿quiere esto decir que hay necesariamente una disputa por la verdad?

la forma que vaya tomando, su capacidad de conservar y transmitir recuerdo[280].

Esta inconstancia del mito se debe a que son narrativas capaces de adaptarse a las circunstancias presentes. El mito se actualiza para hacerse comprensible en el momento en el que se transmite. Y no pierde ni presencia ni vigencia, siempre y cuando cumpla su objetivo.

Recordar a los muertos

Las funciones de narrativas como los mitos o las leyendas son muy variables, pero sí coincido con Luis Díaz en que la mayoría de ellas se pueden resumir en el reforzamiento de la memoria (2008) y, por tanto, de la capacidad de recordar. Pero, ¿recordar qué? Los mitos, por lo general, se refieren al comienzo de algo. Y ese comienzo puede ayudar a explicar realidades presentes.

La historia de Laqaya, del diluvio y la desaparición de los habitantes de esos tiempos, tiene el objetivo de explicar por qué en la actualidad hay, diseminados por los terrenos de la comunidad, infinidad de restos de humanos y animales, así como utensilios. ¿Por qué aparecen esqueletos completos debajo del barrio conocido como Pila Pila Punta? ¿Por qué en las *chacras* (huertas) cercanas a Laqaya aparecen además vasijas, platos y otros restos cerámicos? Pero sobre todo y principalmente, tiene el objetivo de explicar porque todos estos restos (conocidos como *chullpas* de una forma genérica) tienen la capacidad de enfermar gravemente a quien los manipule de una forma incorrecta.

Podríamos explicar, resumiendo mucho, que los coipaseños entienden que en estas *chullpas* se encuentran la representación de las almas de aquellas personas que murieron con el diluvio (fuera de agua, fuego o los dos a la vez. Un ejemplo de la importancia de la norma por encima de la forma). El castigo enviado por dios para aniquilarlos se debe a que eran personas pecadoras, principalmente porque al ser anteriores a dios, no lo conocían, aunque eso no parece ser excusa para que no creyeran en él[281]. Como almas de pecadores están condenados a penar para siempre, bajo diferentes formas, provocando el mal entre los *runas* actuales. Manipular de forma incorrecta sus huesos, quedarse dormido en un lugar *chullpa* o ser alcanzado por un *wayra chullpa* son algunas de esas representaciones que tienen como primera consecuencia la enfermedad *chullpa* y, como última, incluso la muerte[282].

Cuando se pregunta a los coipaseños por qué dañan estas *chullpas*, por qué son almas malas (existen también las buenas, es decir, las de los familiares cercanos que fallecen en paz y acompañados por todos los seres queridos), responden que porque son almas olvidadas. "Bueno, qué tiempo también serán. No, no recuerdan pues papito. No recuerdan ya hace tiempo. Olvidadas son. Son mundos olvidadas digamos. Eso lo tomamos así nosotros" (Francisco Potosí).

Hay un elemento fundamental en esta afirmación de don Pancho: el olvido o la ausencia de recuerdo es mutuo. Las almas no recuerdan y ellos se han olvidado. ¿De qué? Porque como hemos visto no de su historia, que se conoce con detalles y que se transmite de generación en generación. Su continua presencia bajo diferentes formas, la convivencia con ellas, tampoco es precisamente un olvido latente. De lo que se han olvidado es del lazo que les une. No se sabe quiénes son y mucho menos se reconoce un vínculo de parentesco mutuo, aunque sí una ontología (entendida aquí como formación de la persona) común.

La narración sobre ese tiempo primordial tiene el objetivo, por tanto, de apaciguar la ausencia de recuerdo. De dar explicación a la existencia de los restos, pero también a la de entidades con varias representaciones, consideradas almas de muertos, que interactúan con los vivos.

De las narraciones locales (veracidad) a las narrativas académicas (verdad)

Lo anteriormente expuesto es un claro ejemplo de reinvención de la realidad (Díaz, 2013: 62). Como etnógrafo no soy "testigo neutro que narra la realidad de las cosas sino alguien que construye, desde su experiencia, una interpretación de esas realidades" (Díaz, 1991: 15). En su célebre propuesta teórica, Roy Wagner nos orientó hacía la comprensión de lo que es el quehacer antropológico, a saber, una "abstracción académica" que lleva a la invención de la cultura que creemos definir. Dice Wagner

"Cuando un antropólogo estudia otra cultura la 'inventa', generalizando sus impresiones, experiencias y otras evidencias, como si fueran producidas por una 'cosa' externa. Así pues, su invención es una objetivación o reificación de esa 'cosa'" (2019: 106).

[280] Me recuerdan a la discusión de la filosofía griega entorno a la verdad como realidad, donde se entendía que la verdad era lo constante, lo permanente; mientras que lo cambiante no necesariamente era falso, sino verdadero sin serlo en verdad. Algo, por cierto, muy parecido a lo que al comienzo hemos definido como trampantojo.

[281] Esta nueva contradicción en el argumentario local siempre me ha recordado a la norma de Derecho que dice que "La ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento" (recogida en el Artículo 6 del Código Civil español).

[282] Se debe evitar, en la medida de lo posible, tocar estos restos. En el caso de verse obligado a ello, se deben tratar con respeto e incluso acompañados por la ofrenda y el rito correspondiente. El *wayra chullpa* es un viento (*wayra*) en forma de remolino potente que se levanta en las zonas donde existen estos restos y que se atribuye a una acción directa de los mismos.

A mi juicio, esta "invención" de la cultura se sustenta en dos ejercicios que Luis Díaz ha analizado en profundidad: 1) un ejercicio estilístico en la escritura, 2) con el objetivo de "convencer a los otros sobre la autenticidad de lo que él ha experimentado" (1991: 13). El primer paso para convencer a los demás, como dice Wagner, es convencerse a sí mismo. Es decir, la invención cultural es en primer lugar, un ejercicio de retrospección interna, donde progresivamente vamos construyendo un conjunto de ideas explicativas en base al binomio experiencias–formación. Las experiencias provocan preguntas y las respuestas aparecen según nuestra formación en la medida en que queremos *convencer a los otros sobre la autenticidad de lo que he experimentado*.

Aquellos que hemos trabajado habitualmente con géneros narrativos y, más concretamente, con los que se refieren al pasado (hechos no objetivables) nos hemos encontrado siempre con lo presentado en este trabajo, es decir, el problema de la verdad académica de los mismos. La continua búsqueda de una verdad local en los testimonios. Rastreando un hilo *conductor* en todas las versiones conocidas que nos haga comprender que las contradicciones no son tal.

Durante un tiempo, los antropólogos que trabajábamos este aspecto de los géneros narrativos especialmente en Mesoamérica, estuvimos obsesionados porque fueran los propios indígenas quiénes establecieran una especie de tipología basada en una graduación local de la verdad[283]. *Afortunadamente*, pienso, son los propios usos de la retórica indígena, los que nos llevan a desencantarnos al respecto. No hay grados de verdad, porque no hay verdad entre los indígenas. Por supuesto, hay diferentes niveles de veracidad de los hechos, pero que no se corresponden necesariamente con lo acontecido (lo objetivo). Pareciera que no existe preocupación por la verdad y cuánto antes nos demos cuenta de ello en campo más podremos progresar en nuestras investigaciones.

Ahora bien, el antropólogo se ve entonces situado, antes de escribir su monografía, en una posición de inestabilidad preocupante. Debe mostrar credibilidad ante la comunidad de expertos, cuando él mismo sabe de la no–verdad de sus datos. La antropología, algo más que descripción, es la retórica de la capacidad de convencer. Lo *hacemos* en charlas, en las aulas y seminarios, pero lo hacemos, o deberíamos de hacer, principalmente por medio de la escritura. Así, el dato, la etnografía, se convierte en "poética perceptiva –e interpretativa– de eso que llamamos cultura [y que] puede aliarse con la fantasía, pero no con la ficción" (Díaz, 1991: 18). De esta forma resolvemos nuestros problemas con la verdad. En realidad, sí lo analizamos con detalle, convirtiéndonos en nuestros propios informantes: no teniendo ningún apego a la verdad, estilizando la narración para conseguir ser creídos en una comunidad que conoce los códigos (lugares comunes, como los llamaré más adelante) usados para ello.

Regresemos por un momento al ejemplo etnográfico aquí presentado. ¿Cuánto hay de fantasía –de poética perceptiva–, me *cuestiono*, en el siguiente párrafo ya escrito (disculpen) más arriba?

"Se han olvidado del lazo que les une. No se sabe quiénes son y mucho menos se reconoce un vínculo de parentesco mutuo, aunque sí una ontología (entendida aquí como formación de la persona) común".

Sobra decir, que yo tiendo a creer (confieso que no estoy seguro de ello) que nada. Que en realidad mi interpretación es la acertada. Y mi objetivo es conseguir, mediante la escritura, convencer al lector de que es acertada. Pero no verdad. Los antropólogos no convencemos de la verdad porque somos conscientes de que no la tenemos, de que los juegos interpretativos de esta disciplina son los que la enriquecen.

Sensación de verdad

En una de sus comunes reflexiones sobre la escritura de la antropología y, más concretamente, la preocupación por los límites entre la "verdad" y la ficción, Luis Díaz dice que determinadas lecturas le dejan a uno la "sensación de verdad" (2013: 59). En este caso se refiere a dos novelas, pero me atrevo a imaginar que está pensando también en los escritos antropológicos.

En sus trabajos sobre los comunarios quechua hablantes de Sonqo (Cuzco, Perú), Catherine J. Allen nos ha mostrado la tipología de las narraciones locales según el grado de veracidad de las mismas (1993 y 2011). La veracidad la establece, aparentemente, el uso de marcadores locales, temporales y culturales en la historia que aseguren una continuidad entre los protagonistas de la misma y el narrador–oyente (2011: 44). Digo aparentemente, porque en realidad demuestra que hay diferentes tipos de narraciones que no parecen seguir este esquema, ya que siendo sus protagonistas lejanos ontológicamente a los humanos y sucediendo en la historia cosas ajenas a la cultura actual, se les considera verdaderas (*chiqaq*, en quechua), diferenciándolas de los cuentos (*kwintu*). Como la misma Allen aclara, el problema viene por traducir *chiqaq* como verdad (*true*), cuando en realidad lo más

[283] Como ejemplo están los trabajos de Gary Gossen entre los chamulas (1979) o los míos (disculpen el atrevimiento) sobre los purépechas de Michoacán (2009). En ambos casos, los indígenas establecen los criterios de veracidad y, al mismo tiempo, la distinción entre géneros narrativos, según la presencia o no en el acontecimiento narrado.

acertado sería traducirlo como "recto, correcto, en orden" (*straight*)[284].

Es tan sólo un ejemplo de la dificultad antropológica por describir (en el más sentido etnográfico) la verdad en campo. Como le sucedió a Luis Díaz con sus lecturas, nuestra percepción de las narrativas y de las prácticas asociadas a ellas cuando hacemos trabajo de campo, es la de sensación de verdad. No es que sean verdad, pues no se corresponden a la estricta definición de la misma según la cultura positivista occidental, es que sus fórmulas narrativas y sus estructuras cognitivas pretenden mostrar la sensación de que lo presentado es cierto. Lo importante no es que sea, sino que aparente serlo, que cumpla con los requisitos de ser correcto, y estar dentro del orden comunitario establecido[285].

En Coipasi nadie te podrá responder afirmativamente al preguntar si verdaderamente sucedieron los hechos acontecidos en Lacaya. Lo más probable es que te digan que no saben de ellos, que ellos no vivieron, que no estaban para verlo[286]. Pero, como sucede para el caso presentado por Allen, la narración sobre los mismos no tiene el cariz de cuento (*kwintu*), ya que se transmiten acontecimientos de "gentes como nosotros", aunque en realidad sean otras, en otro tiempo y casi en otro paisaje.

La narrativa, por otro lado, estaría completamente vacía sin la práctica asociada a ella, pero, sobre todo, sin la experiencia. Los acontecimientos son narrados, pero son sobre todo experimentados. La sensación de verdad comunitaria se construye en base a la acumulación de experiencias. Y, muy importante, experiencias compartidas. Experiencias dialogadas en las que los interlocutores se sientan reconocidos. En Coipasi pasaría desapercibida una experiencia aislada de enfermedad *chullpa*, pero cuando ésta ha afectado a todas las familias e incluso hay algunas donde todos sus miembros la han sufrido (por estar su casa construida sobre restos *chullpas*), ya hablamos de una experiencia conjunta, reconocida y real.

Por tanto, la veracidad (en el sentido de sensación de verdad) de las historias que escuchamos en campo no se restringe en realidad a su estricto cumplimiento de la verdad. Más bien hablamos de una retórica, de unas prácticas sociales y de unas experiencias conjuntas que acercan el acontecimiento a lo correcto, a lo reconocido como propio[287]. El reconocimiento se logra mediante la existencia de lugares comunes: hitos espaciales insertados en la narración; prácticas propias del grupo; emociones y sentimientos relacionados con las experiencias.

Considero que la dinámica de la escritura antropológica no es muy diferente a lo que sucede en Coipasi o en otras comunidades donde podamos hacer trabajo de campo. Creo que nuestras etnografías se presentan con la intención de dar la sensación de ser verdad, no de asegurarse la misma. Para ello, los antropólogos también trabajamos con experiencias conjuntas que entran en diálogo y, sobre todo, con lugares comunes que, curiosamente, son parte de lo más íntimo de nuestro trabajo.

La interpretación antropológica siempre es criticada y puesta en duda, pero no (o casi nunca) los datos etnográficos. Para ello, es importante que el antropólogo refleje en algún momento de su trabajo sus emociones y sensaciones: su llegada al lugar y la presentación frente a la comunidad, sus problemas con el idioma, los compadrazgos y amistades, su inserción en las fiestas, su participación en una boda o entierro. Una buena descripción etnográfica es valorada en la medida en que se demuestre, con afectos personales, que realmente se estuvo allí. Paul Ricoeur (por supuesto, a raíz de sus comentarios sobre las propuestas de Heidegger) nos ha mostrado que, frente a la inexistencia del hecho, el hombre se ha hecho ontológicamente por su presencia en el acontecimiento. El hecho como tal resulta inalcanzable en términos de verdad positivista, pero la presencia ("yo estaba allí") en el acontecimiento asegura su fiabilidad (2003: 213–215).

Nos dice de nuevo Luis Díaz al respecto:

"la credibilidad del etnógrafo radica en la veracidad de su experiencia de campo, pero también –o sobre todo– en su capacidad para convencer a los otros sobre la autenticidad de lo que él ha experimentado [...]

La gran paradoja de la etnografía es que la 'autoridad científica' viene dada por la experiencia subjetiva (ese trabajo de campo tan mitificado) y, a pesar de ello, durante años el antropólogo se ha sentido en la necesidad de relegar todo lo que 'oliera a personal' a los anecdotarios y memorias marginales' (1991: 13).

Afortunadamente esto ya no es así. El debate hoy en día de la cientificidad (en el sentido ilustrado) de los aportes antropológicos ha dejado de estar sobre la mesa. La apuesta por la intersubjetividad, por la hermenéutica y por la narrativa[288], ha dado paso a que el antropólogo se

[284] "I've been translating *chiqaq* as 'true', but perhaps 'straight' would be a closer aproximation. A *kwintu* is not untrue; rather, it's not straight ahead of us. It draws on dimensions of experience different from that of human beings. *Kwintus* are displaced to one side, as it were; they exist in the periphery of our vision" (Allen, 2011: 120).

[285] Tal vez la forma más cercana que reconoce nuestro diccionario, y por eso la he usado en este texto en varias ocasiones, es la de *veracidad*, como "cualidad de lo veraz", que no presupone un estricto uso de la verdad y sus rígidas fronteras.

[286] Los ejemplos de informantes que comienzan sus narraciones de esta forma son varios. Don Máximo Gaspar, por ejemplo, me dijo: "¿Imaynatacha karan?, manaña ripaq nasqa yachaniñachu, chey yachakunichu, Laqaya nisqallataña (¿Cómo habrá sido?, ya no reparo en nada, sobre ese Laqaya ya no sé nada)".

[287] Tal vez el reconocimiento de la palabra en su sentido más amplio, casi cristiano. La palabra en su formulación oral, pero también en su capacidad de dar prestigio, seguridad, identidad, género, etc.

[288] No puedo pasar la oportunidad para hacer referencia de nuevo a Paul Ricoeur. El filósofo francés, al analizar el oficio del historiador, menciona

presente en sus obras como algo más que un recolector de datos. La sensación de verdad, al igual que sucede en las culturas que estudiamos, no se consigue mediante el estricto cumplimiento de la misma. La sensación de verdad, la credibilidad, se la gana uno compartiendo prácticas e insertando experiencias en lugares comunes.

Ahora que releo este texto, y rememoro los trampantojos del comienzo... no creo haber insertado nada de mis experiencias personales en el mismo. No estoy seguro de haberme mostrado como algo más que un simple recolector de datos.

O tal vez sí[289].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABERCROMBIE, Thomas A, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e Historia en una comunidad andina*, La Paz, Sierpe–IFEA–IEB, 2006.

ALLEN, Catherine J., "Time, place and narrative in an Andean community", *Bulletin–Societé Suisse des Americanistes,* 57–58, 1993–1994, pp. 89–95.

— *Foxboy. Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*, University of Texas Press, 2011.

BEHAR, Ruth, *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009

CRUZ, Pablo, "Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)", *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 2014, pp. 217–234.

DÍAZ VIANA, Luis, "Prólogo a la edición española", en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Ediciones Júcar, 1991, pp. 9–20.

— "Amantes que se desvanecen en el tiempo: la memoria etnográfica o la compleja significación de las leyendas", *Revista de Antropología Social*, 17 (2008), pp. 141–164.

— *Narración y memoria: anotaciones para una antropología de la catástrofe*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013.

GOSSEN, Gary, *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, "Representaciones míticas y juegos del lenguaje". *Indiana*, 19–20, 2002, pp. 89–98.

MUÑOZ MORÁN, Óscar, *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purhépecha de Sevina*, Zamora (Mich., México), El Colegio de Michoacán, 2009.

— "El tiempo del diluvio. Interpretaciones evangélicas sobre el tiempo antiguo en el ayllu Coipasi, Bolivia", *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 2014, pp. 235–253.

PITARCH, Pedro, "Infidelidades indígenas", *Revista de Occidente*, 270. 2003, pp. 60–75.

RICOEUR, Paul *Tiempo y narración. La configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

— *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

ROSALDO, Renato, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito, ABYA–YALA, 2000.

SENDÓN, Pablo, "Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú", *Journal de la Société des Américanistes*, 96–2, 2010, pp. 133–179.

VISVANATHAN, Susan, *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba*, New Delhi, Oxford University Press, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *The Inconstancy of the Indian Soul*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2011.

WAGNER, Roy, *La invención de la cultura*, Madrid, NOLA Editores, 2019.

WHITE, Hayden, *La ficción de la narrativa*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

que su buen quehacer está marcado por el reconocimiento de la subjetividad de la historia. Reconocerla, mostrar esa debilidad, pero saberla trabajar y usar oportunamente para hacer una buena investigación (1995). Es Hayden White quién, en este sentido, quien nos da la pista de cómo hacerlo: mediante una historia narrada, una historia cercana a la prosa literaria (2011).

[289] Evoco aquí (gracias a Francisco Gil por ponerme sobre su pista) una parte de las reflexiones que Ruth Behar deja en su libro *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*:

"La pregunta sigue en pie: ¿me dijo Esperanza la verdad sobre su vida? Y respecto a mí, la oyente: ¿cuánto de su historia está realmente aquí? ¿Dije la verdad sobre lo que escuché? ¿O sólo lo que cabía en el libro que quería escribir?

A Esperanza le gustaba recordarme un dicho popular: 'Cuéntame algo, aunque sea mentira'" (2009: 24).

La baja estofa entre la baja estofa: la literatura de cordel afroargentina a través de un estudio de caso: la *Verbena chilena* (1895) del payador Gabino Ezeiza

Norberto Pablo Cirio[290]

La investigación sobre la literatura de cordel en España es relativamente nueva. En tanto se la entendió continuación moderna del romancero, su emergencia estuvo signada por el rechazo de algunos investigadores del campo madre al juzgarla irrelevante dados sus prejuicios sobre el pueblo, su moral y su expresión literaria (Díaz Viana 1987, 2000). Se contraponían, así, una visión elitista que restringía sus manifestaciones, en tanto imaginaba que encarnaban ciertos valores, contra una visión abierta que las entendía en sus propios términos, porque su difusión masiva obedecía a una estética y demanda sui géneris y era improcedente evaluarla por la carencia de lo que se suponía debía tener. A medio siglo de su emergencia transita una creciente consolidación en España y Latinoamérica, destacándose su estudio en México (Castro Pérez, González Bolívar y Masera, 2013) y el Brasil (Slater, 1989, 2000). Aunque la Argentina ha producido una sugestiva cantidad de pliegos sueltos, su investigación está a la zaga. Con todo, destaco los trabajos pioneros de Olga Fernández Latour de Botas (1964–65, 1966–67, 1968–71) y Clara Rey de Guido y Walter Guido (1989) sobre el mayor corpus en un repositorio público, la Biblioteca Criolla[291], creada por el antropólogo alemán Robert Lehmann–Nitsche al trabajar aquí (1897–1930). Si bien no llegó a escribir sobre ella y, por éste y otros temas entonces desestimados por la academia, fue, en vida y hasta mucho después de su muerte, en 1938, tildado de excéntrico y buena parte de su obra fue olvidada. Esos investigadores supieron valorarla y estudios recientes ampliaron el saber sobre ese corpus y la literatura de cordel en general (Fernández Latour de Botas, 1960, 1988; Cirio, 2007, 2009, 2012, 2014; García y Chicote, 2008; Chicote, 2011).

En este artículo analizo un pliego suelto de un payador, un afroargentino del tronco colonial impreso en Mercedes (Uruguay). Aunque no documenté ningún ejemplar he reunido pistas para su reconstrucción física y sonora, es decir elementos relativos a su contenido y expresión musical. El mismo tiene la letra de la habanera *Verbena chilena*, de Gabino Ezeiza (1858–1916), exponente máximo de la payada en el país. Por su ascendencia y por pertenecer el pliego a tal tradición, inicio con un esbozo de este grupo, de la emergencia de la payada y de la circulación de sus cantos en pliegos sueltos, pues tienen algunas características distintas respecto a sus equivalentes españoles. Esta es mi primera publicación sobre esta literatura, invitado por el Dr. Luis Díaz Viana, por lo que le agradezco la distinción y espero ayudar a posicionar su estudio en mi país en el contexto afrohispanoamericano en que se inserta gracias a su labor pionera.

Los afroargentinos, el movimiento payadoresco y los pliegos de cordel (afro)argentinos

Como indica su nombre, los afroargentinos del tronco colonial son preexistentes a la nación pero, paradójicamente, son los que menos atención gubernamental, académica y social han tenido, dándoselos por desaparecidos para fines del siglo XIX (Andrews, 1989). Hasta mediados de ese siglo representaron entre el 9 y 60% de la población (según la provincia y la época) pero hoy son una minoría que, con diversas estrategias, procuran la visibili-

[290] Norberto Pablo Cirio. Argentina, 1966. Licenciado en Ciencias. Antropológicas (UBA, 2002) y doctorando en la misma carrera y universidad. Trabaja en el Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega" y en el Instituto de Investigación en Etnomusicología en proyectos sobre la música afroargentina. Desde 2011 es Director de la Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos de la Universidad Nacional de La Plata. Desde 2016 desarrolla el proyecto *Oídos imperiales. La construcción de los conceptos de raza y color como herramientas de dominación a partir de fuentes sobre música afro durante la trata esclavista (siglos XV-XIX). Surcando las olas sonoras entre África y la Cuenca del Plata*, en el Groupe de Recherches et d'Etudes Latino-américaines, Université Félix Houphouët-Boigny (Costa de Marfil). Desde 2018 es miembro de la Academia de Conocimientos Interdisciplinarios (Universidad de Palermo).

[291] Pertenece al Instituto Ibero-Americano de Patrimonio Cultural Prusiano (Berlín). "La integran folletos y pequeños libros editados en octavo, páginas de periódicos, revistas y almanaques que suman alrededor de veinticuatro mil páginas. Dicho material fue impreso en su gran mayoría en Buenos Aires, Rosario de Santa Fe (Argentina) y Montevideo (Uruguay), entre los años 1880 y 1925" (Rey de Guido y Guido, 1989: LXXV).

zación de su presencia y el reconocimiento social de sus aportes a la historia y la cultura (Cirio, 2015a). Una de sus contribuciones fue el payador Gabino Ezeiza, reconocido como su mayor representante ya en vida. La calidad de su arte en tanto se basa en el canto repentista, la introducción de la milonga en reemplazo de la cifra como género privilegiado, el haber profesionalizado la labor y la apertura de la práctica a las mujeres fueron, entre otras cuestiones, evaluadas por sus pares, la prensa y el público para tal encumbramiento (Di Santo, 2016; Moreno Chá, 2016). Si bien no fue el primer afroargentino payador, fue en el curso de su vida que esta música impuso su estatus nacional o, más justamente, él ayudó a que se impusiera. El inicio de su carrera, hacia 1880, coincidió con el proyecto de la clase dirigente, liberal y mancomunada conocida como la "Generación del 80", para posicionar al país como potencia, basado en la inmigración ultramarina (en lo posible del norte europeo) para, en palabras de la época, regenerarlo. Con todo, la realidad deparó otro resultado: la mayoría de los inmigrantes procedía de áreas rurales pobres del sur europeo, con escasa o nula instrucción (Romero, 2008). Mayormente no hallaron el espacio prometido para vivir y trabajar, por lo que debieron luchar por su inserción con desventajas. En el albor del siglo XX dicha Generación se había desilusionado y se la entendía como una amenaza a la identidad nacional, al punto de que la celebración del centenario de la Revolución de Mayo, el 25 de mayo de 1910, sucedió bajo estado de sitio por el boicot del movimiento anarquista, básicamente integrado por los –ahora– indeseados inmigrantes, para los que se promulgaron leyes destinadas a su expulsión sin juicio. La clase dirigente pronto entendió que la marea ecléctica que comenzaba a llamar "plebe ultramarina" (Lugones, 1916: 17), amenazaba con diluir la identidad nacional. Así, la Generación del 80 fue sucedida por la del Centenario, la cual buscó fortalecerla inventando el criollismo como movimiento antídoto, y cifrando al gaucho y la payada entre sus emblemas (Casas, 2017). En él los afroargen–tinos no fueron actores de reparto, apasionados por un sentimiento patrio preexistente, sino que avivaron en la fragua de la tradición el fuego necesario para el modelaje social de lo que hoy se entiende por "nuestras costumbres", detectando a 30 payadores, 2 payadoras, 3 decidores, 34 guitarristas hombres, 2 guitarristas mujeres y 1 narrador de esa ascendencia entre principios del siglo XIX y el presente.

Como antropólogo he estudiado oportunamente algunos pliegos sueltos de afroargentinos y de la colectividad gallega. En 2017, tras recibir la donación de los reunidos por el payador e investigador Víctor Di Santo por Marta Rivero, su viuda (136 ejemplares argentinos y uruguayos de mediados del siglo XX y españoles de fin del siglo XIX), decidí formalizar su estudio atendiendo a dos cuestiones: ampliar el corpus adquiriendo ejemplares y rastrando los citados por otros investigadores y los que fui localizando en repositorios e indizar el corpus en una base de datos Access con 23 campos descriptivos *ad hoc*. Así, divido lo reunido en 3 grupos: 1. Los propios (177, de los cuales 136 eran de Di Santo); 2. Los documentados en repositorios públicos y privados nacionales y extranjeros (36 ejemplares); y 3: Los que no localicé pero sé que existen por referencias o edición facsimilar (34 ejemplares), lo que da un total de 247 ejemplares. Al momento de redactar este artículo estoy indizando un centenar de folletos y libros –propios y documentados en repositorios públicos– de (afro)argentinos de fines del siglo XIX a mediados del XX. Completo este incipiente corpus con pruebas de galera, clisés y objetos concomitantes de uno de sus editoriales, Longo, fundado en 1908 en Rosario (Santa Fe) y que en 2018 seguía abierto. Desde lo performático obtuve, en sus soportes originales, las grabaciones comerciales de algunos pliegos por sus autores e hice entrevistas a personas vinculadas a esta literatura, como la hija del fundador de Longo para conocer la trama editorial de su producción y registrar la música de los cantados.

Centrándome en los pliegos sueltos de payadores y otros cultores de lo gauchesco (como los decidores) advierto algunas características físicas y performáticas que permiten contextualizar su producción, circulación y consumo, pues difieren de sus equivalentes españoles. Como éstos, se enmarcan en la industria del entretenimiento masivo, pero la puesta en circulación no fue por mendicantes sino por sus autores, en tanto estrategia de popularización, junto a otros soportes, como placas comerciales, y en formatos contemporáneos, posters, *souvenirs*, fotografías, etc. Si bien muchos son hojas en octavo de papel basto, impresas en monocolor en una o ambas caras, también los hay de mayor tamaño, en cartulina satinada a más de un color, por ejemplo el celeste que, con el blanco del papel, forman la bandera argentina. Las fotografías y dibujos son abundantes, las primeras generalmente son del autor y los segundos alegóricos, así como suele enmarcarse el texto entre guardas y filetes a fin de embellecerlo. No hay obras anónimas pues el interés del autor en hacerse conocer lo llevaba a identificarse con su (sobre)nombre e, incluso, como aún es habitual en ellos, con un lema, que en muchos casos es autorreferencial y grandilocuente, como lo tuvieron Gabino Ezeiza, "Payador Nacional", y Pablo Vázquez, "el Rey de los Payadores". A modo de promoción, a veces consignaban algún mérito curricular. Así, Juan Damilano en un pliego suelto impreso en 1939 en Villa Ballester (Buenos Aires) con *La conflagración*, se promocionó como "Ex–Compañero de GABINO EZEIZA"[292], pues con él tuvo su payada postrera (Di Santo, 2016: 360). El agregado de su dirección, del ramal ferroviario de su pueblo (en los del interior del país) y, en los más recientes, del teléfono, ayudaba a ser ubicados por admiradores y potenciales clientes. En los cantos es usual la

[292] Mayúsculas en el original.

mención del género (casi siempre como subtítulo) pero en ningún caso se incluye la partitura y son abundantes quienes comparten pliegos, cada uno con un canto o más, de acuerdo a la dimensión del soporte, que puede ir desde un pliego impreso a una faz a un pliego doblado en 4 e impreso en sus 8 caras. También son copiosas otras informaciones, como dedicatorias (impresas y/o manuscritas), pies de imprenta y fechas de edición, pero raramente el precio. Según Celia Rocha (86 años de edad)[293], si bien nunca imprimió su repertorio sí conoce esta literatura por ser decidora y por su amistad con payadores; por ser dueña de un fortín tradicionalista entiende que, en el marco de la necesidad de recaudar en las actuaciones:

"Se hacía como una rifa porque ahí ibas por lo que salía, capaz que el dueño de la pulpería te daba dos botellas o un paquete de algo para sortearlo con la gente y no se ponía un precio, se sacaba el numerito, se pagaba el numerito y lo que ponían, ponían, así era cuando uno no tenía trabajo, [...] daba como un rubor estar del otro lado del alambre ir, ir ofreciendo, pero había que hacerlo porque si no tenías algo fijo, porque no siempre estaba fijo y más de una vez el que te contrataba no te firmaba... no había papeles, era todo verbal [...] y después había muchas veces que se mandaban a mudar y te quedabas con el boleto o te habías guardado la plata para el boleto y nada más, ¡cuántas veces nos pasó eso!, y el hecho de, de salir a ofrecer, como ahora ofrecen una rifa se salía a vender, no vender, a entregar el papelito y como estaba la canción [...], era para arrimar algo, porque siempre los precios no eran... no eran una gran cosa".

Si el payador no comercializaba sus pliegos desde la mendicidad, la precariedad de su trabajo los llevaba a ofrecerlos por un pago a voluntad para fortalecer su magro ingreso, cuando no nulo, que tenía al ser invitado a actuar en eventos cuyo organizador no siempre cumplía con el pago. Su comentario es nutriente, además, del nombre *emic* de estos documentos, "papelitos", lo que contribuye a entender la dinámica de su existencia desde su comunidad de usuarios. Aunque hoy la payada está vigente y haya desarrollado un circuito sui géneris de actuación y consumo –pues solo en parte coincide con la industria discográfica– la referencia más reciente de la circulación de sus cantos en pliegos sueltos data de 1988 (Fernández Latour de Botas, 1988: 79), siguen vendiendo folletos y libros con los mismos, generalmente en ediciones particulares. Doy dos ejemplos de cómo estos pliegos sueltos diferían de sus pares peninsulares. Para continuar con el hilo argumental, el primero es del ámbito de la payada. El 1 de enero de 1950 el payador Rosendo Flores –seudónimo de Gregorio Gorozo– publicó en Mar del Plata (Buenos Aires) el titulado "Una payada de contrapunto del año 1899"[294], que fue entre él y Cirilo Rocha en la Estancia San Francisco, principiando un tal Goyo, sobrino del estanciero, a modo de introducción. Lo que me interesa descartar es el móvil de la edición, según el subtítulo, "Relatada en carta versificada por Rosendo Flores: Dirigida al Dr. Ismael Moya" y su explicación en la primera estrofa, de 44 versos. En efecto, el remitente fue un importante investigador de la payada y este pliego fue fruto de su pedido a Gorozo de tener la letra de esa payada para su investigación, la que publicó con su biografía en su libro *El arte de los payadores* (Moya, 1959: 322–326).

El segundo ejemplo procede del ámbito del tango, su autor es el compositor e intérprete afroargentino nacido en Concordia (Entre Ríos), Ernesto Natividad de la Cruz (1898–1985), y tiene que ver con el proceso que posicionó en fama a su tango *El ciruja* (1926), emblema del género porque su letra, de Francisco Alfredo Marino, está en lunfardo. En una entrevista de 1976 recordó el compositor:

"– Sabés cuál es uno de los éxitos de 'El ciruja'? Yo fui siempre compañero de los mozos, porque los mozos son los que lo orientan a uno. 'Ché –dijeron– mirá, aquel pide tu tango. Tocálo' [...]. Entonces lo publiqué. Ahora vas a ver qué grande eh! Los mozos, que visión! Dicen: 'Che, negro –porque siempre me dijeron negro– Mirá, piden mucho 'El ciruja', quieren la letra; por qué no publicás una letra... nosotros te la repartimos entre los clientes...'.

'– Ah!, ninguno me lo quiso editar –ahí está el hijo de Perrotti que lo sabe–. Entonces fue Julio Korn el que lo hizo. Si él tiene plata es porque se la supo ganar. Yo nunca le pedí nada pero conmigo ha sido muy bueno. Hacía cualquier cosa en ese zaguancito de Corrientes 931... No me cobró nada, me hizo 5.000 ejemplares de propaganda y 30.000 letras. Te imaginás: los mozos sacaban 20, 30 guitas de propina... se llenaron de guita y después los diarieros metían esa letra en los diarios y revistas... Sabés cómo se difundía, no? Porque como no había ejemplares de venta, el que quería escucharlo tenía que venir al café" (A. C. 1976: 8)[295].

Aunque su tirada fue excepcional todavía no he localizado el pliego. Se trató de una estrategia promocional del compositor en base a la opinión del público de los cafés donde actuaba, según supieron captar los mozos. El editorial, Julio Korn, era uno de los mayores de Buenos Aires y la estrategia consistía en una doble operatoria, ambas gratuitas para el destinatario: recibirlo del mozo –con lo cual éste se aseguraba una propina– o hallarlo entre las publicaciones periódicas que compraba. De hecho tampoco a De la Cruz le costó dinero ya que Korn se lo hizo gratuitamente, en vista al negocio que veía en ciernes con su éxito. La creciente respuesta del público la ejemplificó

[293] Entrevista realizada en Buenos Aires el 16 de mayo de 2018.

[294] Agradezco a Dalul Rosa Hernández, directora de la Biblioteca Popular "Ñusta de Piono" (Mar del Plata), el haber documentado este pliego suelto de su archivo y la memoria oral sobre su gestación, al conocerla en julio de 2018.

[295] Según Zucchi (2001: 1132) puede ser Abel Curuchet.

en una entrevista posterior explicando su desborde cortando una de las principales calles para oírlo porque, trascendido en su humanidad, no era él sino el mismo tango (Zucchi, 2001: 1132).

La reconstrucción de *Verbena chilena*

Gabino Ezeiza publicó al menos tres pliegos sueltos, cada uno con la letra de un canto: *Verbena chilena*, en Mercedes (Uruguay), en 1895; *Los chilenos y nosotros*, en Talleres Gráficos de "El Mentor" de Chacabuco (Buenos Aires), en 1899; y *El silencio de las tumbas*, en Buenos Aires, s/f[296]. De ellos solo se conoce el último por un ejemplar compilado por Robert Lehmann–Nitsche. Del primero, objeto de estudio aquí, sé de su existencia por una nota anónima del periódico *Nueva Era*, de Mercedes, del 5 de agosto de 1895, que dice que lo publicó allí.

Olga Fernández Latour de Botas citó en *Cantares históricos de la tradición argentina* (1960: 407) los del conflicto argentino–chileno de fines del siglo XIX de la Encuesta de Folklore de 1921 y de algunos cancioneros, y los abordó en un artículo posterior sobre la música en este tipo de cantos, tomando como estudio de caso la fama que tuvo la habanera de *La verbena de la Paloma* en la generación de *contrafactum* en el país (Fernández Latour de Botas, 1988: 35–36). Me interesó un canto de la Encuesta, *Una verbena con Chile*, registrado en Entre Ríos, porque se consigna de él y es similar a otro recopilado en Catamarca en 1913 por Juan Alfonso Carrizo (1926: 55–56), titulado por su íncipit, *¿Dónde van? Nos dirán los chilenos*. En una extensa nota Carrizo dice que es anónimo y su oración final fue clave para esta reconstrucción: "Se la cantaba con el tono de la Verbena de la Paloma". La indicación pudo ser fruto de su perspicacia o haber estado en el pliego, pues según Luis Díaz Viana (1987: 86–87), era habitual en los españoles el aprovechamiento de tonadas populares. Si en la Argentina de entonces los cantos populares podían tener músicas propias o fórmulas melódicas generales a aplicar según la estructura estrófica del caso o cantarse mediante la operación de *contrafactum*[297], en este caso la vinculación no fue arbitraria. Refuerza la idea el comentario de Clara Rey de Guido y Walter Guido (1989: 135) al transcribir la letra de *Verbenas*, del payador César Hidalgo (ver abajo): "Generalmente las composiciones poéticas tituladas *Verbenas* se cantaban con la música de la habanera '¿Dónde vas con mantón de Manila?', de la zarzuela de Tomás Bretón, *La verbena de la Paloma*"[298]. En efecto, la clave se refiere a la zarzuela *La verbena de la Paloma o El boticario y las chulapas y celos mal reprimidos* (música de Tomás Bretón; letra de Ricardo de la Vega), sainete lírico en un acto estrenado el 17 de febrero de 1894 en Madrid. Hacia el final hay un canto por dos personajes, Julián y Susana, a "tiempo lento de habanera", cuyo perfil esboza el Preludio. Pronto se popularizó escindido de la obra y, titulado con su íncipit, *¿Dónde vas con mantón de Manila?*, fue una habanera muy difundida, incluso en la Argentina. La zarzuela se estrenó en Buenos Aires el 20 de abril de 1894 en el Teatro Rivadavia y su éxito fue tal que fue "éste 'el año de La Verbena de la Paloma', como se lo recodaría después" (Veniard, 2011: 36).





Dos aspectos actuales del editorial Longo, que conserva la impronta de cuando fue fundado, en 1908. Rosario, Santa Fe (Foto Pablo Cirio, 20 de octubre de 2016).

[296] Quizá es una edición póstuma que no dataría más allá de 1930, año en que Lehmann-Nitsche regresó a Alemania.

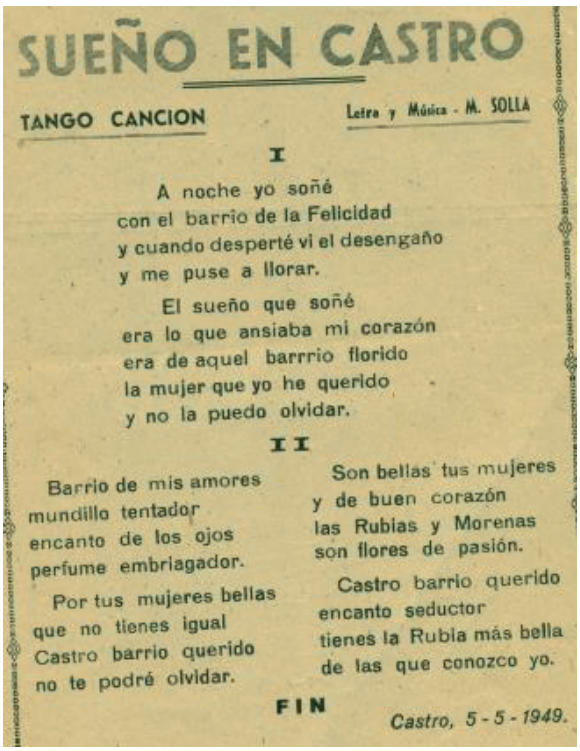
[297] Por ejemplo Manuel Cientofante, payador contemporáneo a Ezeiza, en su folleto *El tango de los "50"*: *Flores silvestres*: *Nueva colección de versos inéditos* (1907) indicó en *La marroca*: *Lamentación* "(Se canta con la misma música del estilo 'Piedra de Escándalo')" (p. 22) y en La cangela "(Se canta con su propia música)" (p. 31).

[298] 15 años después Ezeiza publicó otro canto, *Verbena*, del que solo se conoce la letra (Ezeiza, 1910: 42). Por su título y forma poética también podría ser un *contrafactum* de la habanera citada.



Los hermanos Tomás y María López, que realizan jiras por toda la repúbilca, cantando trovas y vendiendo los libritos de Betinoti, Sallot, Ezeiza y otros. — Tomás López es ciego y toca el violín. La hermana goza de buena vista y lo acompaña con la pandereta

En un artículo periodístico sobre lo que entonces se entendía el ocaso del payador, así se testimoniaba la difusión de sus cantos impresos, a la usanza peninsular, probablemente gallega. Sus *performances* debieron ser singulares ya que sendos instrumentos nunca se usaron en la payada (De Xax, 1913: s/p).



SUEÑO EN CASTRO

TANGO CANCION — Letra y Música - M. SOLLA

I

A noche yo soñé
con el barrio de la Felicidad
y cuando desperté vi el desengaño
y me puse a llorar.

El sueño que soñé
era lo que ansiaba mi corazón
era de aquel barrrio florido
la mujer que yo he querido
y no la puedo olvidar.

II

Barrio de mis amores
mundillo tentador
encanto de los ojos
perfume embriagador.

Por tus mujeres bellas
que no tienes igual
Castro barrio querido
no te podré olvidar.

Son bellas tus mujeres
y de buen corazón
las Rubias y Morenas
son flores de pasión.

Castro barrio querido
encanto seductor
tienes la Rubia más bella
de las que conozco yo.

FIN

Castro, 5 - 5 - 1949.

Pliego suelto impreso en Marín (Pontevedra), en 1949, con la letra de un tango de Manuel Solla (Castro es su barrio natal). Para entonces ese género tenía amplia aceptación en Galicia. Manuel y su hermano Francisco emigraron a Buenos Aires y, de allí, a Mar del Plata (Buenos Aires), donde lo documenté en 2017. Obsérvese el descuadre del texto respecto al soporte, síntoma de su edición sencilla (Col. Pablo Cirio)



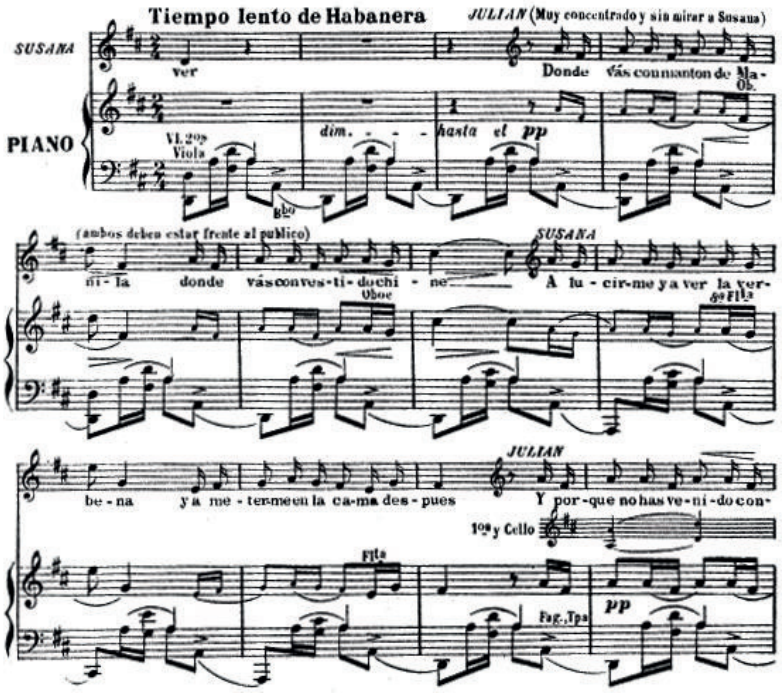
"HOY SENTÍ TU VOZ" 26/7/07 © Silvia Monico Posadas

Hoy sentí tu voz Manuel...
Retumbar en mi Tambor...
Goiete... Guayete...
Argentina
Es tu sonido Manuel, sonido ancestral...
Desde África viajasties para hoy, mañana...
Y siempre estar.
Gracias hoy quiero decirte Manuel,
por tu herencia mi raíz, que es África
Gracias hoy quiero decirte Manuel,
por tu herencia mi país, que es
y las dos el alma mía. Mi voz negra
hoy te canta, por justicia e igualdad...
y te canta por la paz, la libertad...
Y te canta para que descanses en paz.

Poesía premiada con Mención de Honor y Medalla, de la obra: "La Voz Negra del Toubal"

silviamonico07@hotmail.com

Otro ejemplo de pliegos sueltos contemporáneos, en este caso por una afroargentina del tronco colonial de Buenos Aires, Silvia Mónico Posadas, de 2007. Se trata de una poesía escrita e impresa por computadora, ilustrada con una fotografía anónima a color del África subsahariana (Col. Pablo Cirio).

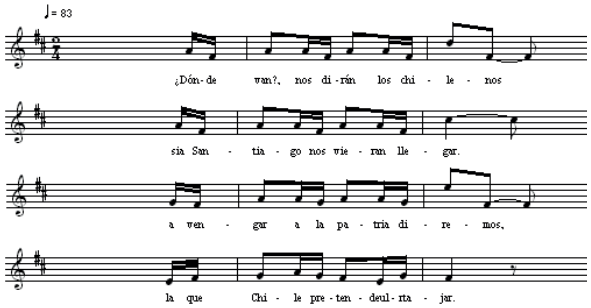


– ¿Dónde vas con mantón de Manila, dónde vas con vestido chiné?
– A lucirme y a ver la verbena,
y a meterme en la cama después.

– ¿Y por qué no has venido conmigo
cuando tanto te lo supliqué?
– Porque voy a gastarme en botica
lo que me has hecho tú padecer.

– ¿Y quién es ese chico tan guapo
con quien luego la vais a correr?
– Un sujeto que tiene vergüenza,
pundonor y lo que hay que tener.

– ¿Y si a mí no me diera la gana
de que fueras del brazo con él?
– Pues me iría con él de verbena
y a los toros de Carabanchel.



"¿Dónde van?", nos dirán los chilenos
si a Santiago nos vieran llegar.
"A vengar a la patria –diremos–,
la que Chile pretende ultrajar".

– ¿Y cuál es ese Chile tan guapo,
que a Perú y a Bolivia venció?
– Es la patria que nuestros abuelos
libertad e independencia le dio.

Y si luego nos diera la gana
de tomar Valparaíso también
y decirles "Ya veis, son valientes
los que siempre tratais con desdén".

"¿Y cuál es –nos dirán–, pues, la causa
por la cual nos pretenden pelear?"
Que devuelvan entonces Calama,
la que Chile pretender usurpar.

¿Y no ven que allá en Valparaíso,
la pueblada que ha tiempo formó
que gritaba "¡Qué muera la patria!",
la que mil beneficios le dio?

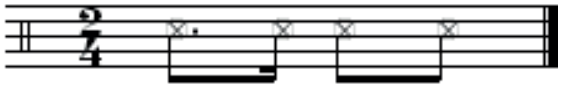
Y olvidando recuerdos tan gratos,
cual Maipú, Chacabuco y Junín,
y al que tanto por ellos hiciera
como fue el general San Martín.

Ya sabrán que ha quedado en silencio
lo de Chile en su grave cuestión
pues parece que Barros Arana
se ha metido detrás de un mojón.

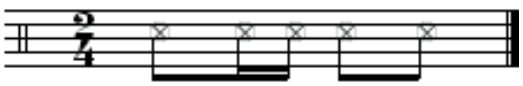
¿Y cuál es la cuestión de la lucha
y en qué forma la quieren plantear?
Ellos piden *divortium aquarum*
y nosotros macizo central.

Y al saber que tenemos un buque
cual su escuadra no tiene otro igual
es muy fácil que pronto la idea
de la guerra la quieran cortar.

Y si logro llegar hasta Chile
cantaría también *La verbena*
y después que regrese a mi patria
me vendría con una chilena.



Sin embargo la habanera de *La verbena de la paloma* no tiene el mentado pie sino éste, que sumo a mi reconstrucción de *Verbena chilena* de cara a su acompañamiento:



El musicólogo uruguayo Gustavo Goldman señala sobre la herencia africana del tango en su país que

"La habanera o danza y una pieza llamada 'tango' fueron las especies más recurrentemente tocadas por las agrupaciones carnavalescas de negros. […]. Este tema reviste particular complejidad, pues ambos rótulos […] se comportan de una manera inasible, inestable; por lo tanto habrá que poner mucho cuidado en su tratamiento. […] Denominaciones como habanera, tango, danza cubana, danza habanera, danza americana, americana, canción habanera, canción hispanoamericana, etc., se manifiestan como productos de procesos de reelaboración sincrética de distintas manifestaciones musicales y danzarias" (Goldman 2008: 121, 126).

Por lo expuesto creo inconducente anhelar rigurosidad taxonómica en las fuentes para dar cuenta de los procesos de gestación y difusión de los géneros, ya que su variabilidad es menos real que contextual. Una obra podía haber sido llamada milonga en contexto rural y tango en contexto urbano o arrabalero y así debió operar Ezeiza respecto a las milongas de los tipos 2 y 4, de acuerdo a la clasificación de Ercilia Moreno Chá (1999). En efecto, para ella hay cuatro tipos, tres como canción y uno como danza: 1) Instrumentales con guitarra; 2) Realizadas por un cantor con guitarra, cuyo texto es más o menos fijo; 3) Cantadas por dos cantores que, acompañándose cada uno con guitarra, improvisan el texto alternándose –payada de contrapunto–; y 4) Las que pueden ser cantadas con acompañamiento de guitarra, piano u orquesta típica

de tango, o instrumentales, para bailar. Cada tipo tiene diverso grado de vigencia en zonas rurales y urbanas del país y Uruguay desde fines del siglo XIX.

También los nombres de las obras podían variar, incluso en una misma publicación. El conflicto argentino–chileno parece haber despertado la creatividad contemporánea[299] y Gabino no fue el único en hacer *contrafactum* de la habanera señalada. Cuatro años después el payador oriental César Hidalgo publicó la suya (1898: 30–32), aunque su letra no sigue la estética dialogada de la original, como hizo Gabino. Para entonces su obra debió ser un éxito pues la promocionó en la portada y contraportada del folleto pero con nombres diferentes, incluso con el del cuerpo del folleto y el índice: *La verbena chilena*, *Verbena chilena y argentina*, *Verbenas* y *Versos patrióticos, referentes á la cuestión Argentina Chilena*, respectivamente. Tal laxitud nominativa invita a ser amplios al analizar la dinámica del canto payadoresco en el marco de la industria del entretenimiento a la cual está ligada, sobre todo cuando el corpus documental es incompleto y debe reconstruirse con citas, como es el caso analizado.

Desconozco la fuente de inspiración de Bretón para su habanera, pudo ser una idea original o tomar una existente. Lo cierto es que, estructuralmente, tiene lo que llamo forma A y, por la africanidad originaria del género (Cirio, 2016), infiero que fue lo que interpeló a Ezeiza al punto de tomarla para su *Verbena chilena*. La forma A es un tipo de estructura musical que, en los payadores, solo parece darse en Ezeiza y, según mi estudio, la tomó del candombe porteño, único género tradicional del país donde se da. En principio se caracteriza por tener tantas frases melódicas originales como versos la estrofa, una para cada una, por lo que al cambiar ésta se repiten las frases en igual orden. *Verbena chilena* es, de momento, su único *contrafactum* y, como aquélla, tuvo amplia resonancia a juzgar por las versiones registradas etnográficamente mucho después y en lugares tan distantes como Entre Ríos y Catamarca en 1913 y 1921, respectivamente.

La saga sonora es larga: un género afrocubano recreado por un español para una zarzuela, cuya melodía tomó un payador afroargentino inmediatamente para una letra propia en un contexto finisecular en el que la milonga y el tango se imponían –y él ayudó a hacerlos populares, publicando su canto en Uruguay sobre un diferendo entre la Argentina y Chile–. Extiendo, así, el concepto de *Atlántico negro* de Paul Gilroy (2014) porque, si para la diáspora africana primero fue ámbito de circulación y creatividad horizontal (barcos que viajaban entre los continentes), luego fue de circulación y creatividad vertical (barcos que viajaban entre los puertos americanos). La cuestión de la milonga y la habanera en el origen del tango deberá abordarse renovadamente, no solo buscando fuentes sino, sobre todo, con marcos teóricos de vanguardia que releven los datos empíricos, la casuística cronológica, las verdades de escritorio y las reducciones de los conceptos –de la música a la partitura, y de la música afro a la percusión–. Valga como antesala de este enriquecimiento el comentario del payador afroargentino Luis García Morel sobre un verso de su canto *El payador* (1937: 103–105)[300]. Alabando la fecundidad cultural del país al cobijar a tantos y diversos inmigrantes celebró que llegaran[301].

> Los alegres españoles,
> que son insignes patriotas,
> sus malagueñas y jotas
> estiman de corazón,
> los cubanos sus guajiras,
> sus tangos los filipinos.

Sobre el verso tanguero dijo en nota al pie[302]: "Los filipinos tuvieron tangos en la época en que el canto de los negros esclavos se adaptaba a nuestro ambiente". La aclaración oscurece. Habría que estudiar a qué se refirió pero llama la atención que si en algo se vincula mi reconstrucción de *Verbena chilena* a la habanera de *La verbena de la Paloma* es en la cita de Manila, capital de Filipinas, colonia que España perdió en 1898.

La baja estofa entre la baja estofa

A fines del siglo XIX la clase dirigente argentina se impuso el desafío de posicionar al país como potencia, emulando a las metrópolis. Uno de los mecanismos fue abrir la inmigración masiva a obreros cualificados nor–europeos en la certeza de que brindarían no solo su fuerza laboral sino que servirían de simiente para regenerar –léase blanquear– al pueblo, tan amigo de fiestas como indolente al progreso. La cuestión dio frutos desparejos: si bien permitió el arribo de millones de inmigrantes que, en buena medida, regeneraron nuestro perfil étnico, lo cierto es que en su mayoría fueron campesinos latinos iletrados con escasa o nula formación en las profesiones requeridas. Con todo, el proyecto biopolítico siguió y, para que el reemplazo poblacional se consumara, la clase dirigente emprendió el exterminio físico y discursivo de los pueblos originarios y el discursivo de los afroargentinos del tronco colonial, llevando al mínimo sus incidencias en la esfera de las representaciones.

[299] Por ejemplo, *Confraternidad chileno-argentina*, de Higinio D. Cazón (fechada en Buenos Aires, 24 de mayo de 1903). La letra se publicó en su folleto *Poesías inéditas* (1903: 13-14) y fue grabada en disco de 78 rpm: Zonofono Nª 13783, matriz A 335, Buenos Aires, 1905.

[300] Cito arriba un fragmento mayor.

[301] El resaltado es mío.

[302] Este tipo de folletos no suele tener notas, lo que da cuenta de la importancia de ésta para el autor.





Portada y contraportada del folleto *La aurora y la verbena chilena*, de César Hidalgo (1898). Obsérvense los diferentes nombres de su obra diferenciando a la Argentina de Chile, cómo se promociona, con dos ilustraciones, la inclusión de tres de sus estrofas, y dónde comprarla (Col. Pablo Cirio).

Si para ese entonces Buenos Aires no tenía población aborigen autóctona, contaba con un significativo sector afro, más los censos contemporáneos, que no son de fiar en esta cuestión porque también fueron parte de las herramientas para su invisibilización. Por ejemplo, el último de ese siglo en el que los contabilizó diferencialmente, el de 1887, calculó que eran 8.005 personas (1,8% del total), lo que proyectaba su inminente desaparición (Lamadrid y Cirio, 2015). Sea cual fuere el guarismo que lo representara esa "baja estofa" era parte de la ciudad y tenía, como era de esperar, una vida social, cultural, económica y política en cierto modo significativa. Así, que el *establishment* dictaminase con férrea convicción que era un sector irrelevante y pronto a desaparecer, se contrapone con la necesidad de los candidatos a la presidencia en requerir el beneplácito de sus votos que, para entonces, solo eran masculinos. De igual modo, el énfasis de la narrativa dominante en negar o minimizar su relevancia cultural se contrapone con las actividades de las al menos 110 entidades de diversa índole que computé para entonces, así como una veintena de periódicos, una docena de libros y un centenar de composiciones de música académica, una imprenta de litografías y partituras, además de su presencia inaugural en el tango y su importancia en la payada (Cirio, 2009, 2015b).

Para la clase dirigente ese sector era considerado vergonzante de la emergente ciudadanía, más subalterno aún que el proletariado pues ni siquiera llegaba a la dignidad de ser representado en censos, museos ni mapas, la terna institucional que Benedict Anderson (2000) considera imprescindible para lograr, por imperio de lo simbólico, la comunidad imaginada que amalgama al Estado con la nación. Con todo, los afroargentinos han producido, entre otras cuestiones, una literatura de cordel propia que permite una aproximación a este género que, hasta entrado el siglo XX, era juzgado por la academia de baja estofa, en este caso producido por un grupo urbano también de baja estofa: los descendientes de esclavizados. Si Ezeiza fue siempre la excepción por la calidad de su arte, estos comentarios contemporáneos ilustran que quienes entendían cómo elevar la gran literatura nacional de otras producciones no ahorraban descalificativos, por ejemplo, en sus reseñas bibliográficas que servían de norte a potenciales lectores. Me refiero al *Anuario Bibliográfico de la República Arjentina*, que incluye folletos de payadores y reseña a algunos, casi siempre desfavorablemente (Fernández Latour de Botas, 1988: 86–88). Cito prescindiendo de la referencia puntual pues son expresiones generalizables[303]: "Los gauchos de *truco* y *retruco*, son siquiera inofensivos. Cantan, beben y juegan. Aunque los versos sean malos, no corre sangre por lo menos" (p. 264); "Versos gauchescos: está dicho todo" (p. 264); "Malísimo, como todo poema gauchesco de los que hoy aparecen por docenas, esplotando el pésimo gusto del

[303] En todas las citas la ortografía es la original.

público grueso" (p. 264); "Detestabilísimo. La poesía gauchesca, que tuvo cultivadores de tánto mérito como Ascasubi, del Campo, Hidalgo y Hernández, ha caido en manos de los más ineptos versificadores. Esta, y otras publicaciones del jénero, lo demuestran" (p. 265); y "[e]l autor justifica la publicación de sus ensayos poéticos diciendo que la hace cediendo a 'instancias de nobles amigos'. No debió seguir semejante consejo" (p. 265) (Navarro Viola, 1888). Ezeiza fue excepción parcial a este desprecio clasista–literario: en Navarro Viola (1886), tras denostar el folleto anónimo *Dos payadores de contra–punto* ("Debía titularse: 'Dos tontos de marca mayor'"), al alabar su folleto *Cantares criollos* demuestra saber diferenciar juicio de prejuicio: "Ezeiza es seguramente, un payador inspirado y orijinal. Tiene arranques de sentimiento intenso, el vuelo que se puede pedir a las ideas de un cantor popular, sal, pimienta –elementos todos que confunden en sus estrofas, imperfectas como es consiguiente, pero que revelan la facilidad con que han brotado. Si no son mejores es porque, como decía Rawson, el águila feroz no enjendra la tortola inocente". Aquella visión sobre la lírica payadoresca dista mucho de cómo hoy la conceptúa la academia: "Donde la relación entre imprenta y política se impuso realmente fue en la escritura gauchesca popular –tanto en verso como en prosa– a mediados de siglo. En ninguna otra parte de América Latina hubo un tipo similar de escritura que negociara el encuentro de las culturas oral e impresa y que permitiera el consumo popular de los medios impresos en la escala vista en el Río de la Plata"[304] (Acree, 2013: 21). La suya es una acertada visión regional y manifiesta vocación de entender su dinámica como un campo de relaciones entre ciudadanos –alfabetizados o no– en sus contextos de interacción (boliches, pulperías, bibliotecas, salas de lectura, hogares, vivacs, misas, etc.). Para él esta literatura trasciende el entendimiento de cada texto aisladamente.

A fines del siglo XIX la payada crecía en intérpretes y audiencia, logrando una aceptación de la clase dirigente al punto de tomarla como pivote articulador de su nuevo proyecto identitario para contrarrestar el efecto disolvente que, entendía, provocaba la inmigración ultramarina que ella promovió poco antes. Reificado el gaucho como embajador del ayer, pasó a encarnar en el payador el sentir canoro de una Argentina imaginada criolla. Si bien ello era consecuente al proyecto europeizador, en tanto se entendía la criollidad desetnizada al negarse la negritud y reducir el aporte indígena a su mínima expresión, una sugerente cantidad de payadores y cultores de la guitarra afroargentinos del tronco colonial se inscribió por *motu proprio*, proveyendo un matiz diferencial lo suficientemente potente como para reconfigurar la práctica. Ello alcanzó su cenit en Gabino Ezeiza, quien para 1880 era su máximo representante. A nivel performático supo introducir aspectos propios de la cultura afroporteña que inmediatamente coagularon como quintaesencia de la payada, como cantar por milonga. Afrodescendientes o no, payadores y cantores gauchescos recurrieron a la literatura de cordel para promocionarse y aumentar sus ingresos. Si los afroargentinos, los payadores y esta literatura fueron denostados por la elite en tanto entendía que no representaban a la cultura nacional, lograron reposicionarse mediante diversas estrategias, a veces mancomunadamente.

En este artículo, el primero que publico de mi investigación sobre la literatura de cordel argentina, he procurado dar un panorama de la cuestión a través de un estudio de caso: la reconstrucción física y sonora de un pliego no localizado físicamente pero del cual las pistas reunidas aventuran la empresa. Si, en consonancia con la retórica de la argentinidad, "la retórica musical del nacionalismo no funciona como un sistema de inclusión sino de selección y que, al menos en el momento de la emergencia, es más lo que excluye que lo que incluye" (Plesch, 2008: 101), y siendo aún los afroargentinos marcados por una invisibilización sociocultural que los relega a una anquilosada ausencia, no es del todo inocente que el objeto elegido esté signado por su ausencia. Sí, como dijo el Borges en su poema *Everness*, "Sólo una cosa no hay. Es el olvido", la ausencia física de *Verbena chilena* es una cuestión tangencial para el universo, que solo se compone de memoria.

REFERENCIAS BIBLIOFRÁFICAS

ACREE, William. *La lectura cotidiana*: *Cultura impresa e identidad colectiva en el Río de la Plata, 1780–1910*. Buenos Aires, Prometeo, 2013.

AGUSTONI, Nilda y Walter GUIDO. "Habanera". En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*. Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 2000, T. 6, p. 179.

ALFONSO, María de los Ángeles. "Habanera". En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores, 2000, T. 6, p. 177–179.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

ANDREWS, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1989.

CASTRO PÉREZ, Breseida, Rafael González BOLÍVAR y Mariana MASERA. "La Imprenta Vanegas Arroyo, perfil de un archivo familiar camino a la digitalización y el

[304] En el caso de Uruguay, además del estudiado documenté 11 publicados en Florida, Minas, Las Piedras y Montevideo en el siglo XX.

acceso público: cuadernillos, hojas volantes y libros", *Revista de Literaturas Populares*, XIII/2 (2013), pp. 490–503.

CARRIZO, Juan Alfonso. *Antiguos cantares populares argentinos*: *Cancionero popular de Catamarca*. Buenos Aires, Imprenta Silla Hnos., 1926.

CASAS, Matías Emiliano. *Las metamorfosis del gaucho*: *Círculos criollos, tradicionalistas y política en la provincia de Buenos Aires (1930–1960)*. Buenos Aires, Prometeo, 2017.

CHICOTE, Gloria. "Robert Lehmann–Nitsche: las facetas de la cultura popular". En *Ideas viajeras y sus objetos*: *El intercambio científico entre Alemania y América austral*, Gloria Chicote y Bárbara Göbel, eds. Madrid, Iberoamericana y Vervuert, 2011, pp. 321–337.

CIRIO, Norberto Pablo. *El romancero en la Galicia exterior*: *Cala de la colectividad gallega de la Argentina*. Pontevedra, Deputación de Pontevedra, 2007.

— *Tinta negra en el gris del ayer*: *Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires, Teseo, 2009.

— *Antología de literatura oral y escrita afroargentina*. Saarbrücken, Editorial Académica Española [2º ed., corregida y aumentada], 2012.

— "El movimiento payadoresco argentino en perspectivas afro y femenina: Matilde Ezeiza, una ilustre desconocida", *Revista del Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega",* 28 (2014), pp. 105–140. Buenos Aires: Facultad de Artes y Ciencias Musicales, UCA, 2014.

— "Construyendo una identificación desde la historia local: la categoría *afroargentino del tronco colonial* como experiencia etnogénica". En Silvia Valero y Alejandro Campos García (Eds.), *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: auto–identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*. Buenos Aires: Corregidor, 2015a, p. 333–372.

— "Estética de la (in)diferencia: las canciones de las sociedades carnavalescas afroporteñas de la segunda mitad del siglo XIX de cara al proyecto nacional eurocentrado". *Latin American Music Review,* 36/2 (2015), pp. 170–193.

— "(Re)organización de la nación sonora: vínculos estructurales entre el candombe porteño y la payada en Gabino Ezeiza". En *Actas de las Sextas Jornadas de Historia Regional de La Matanza* con la ponencia. San Justo, Junta de Estudios Históricos de la Matanza, 2016, p. 372–405.

DÍAZ VIANA, Luis. *Palabras para vender y cantar*: *Literatura popular en la Castilla de este siglo*. Valladolid, Ámbito, 1987.

— "Se venden palabras: los pliegos de cordel como medio de transmisión popular". En Luis Díaz Viana (Coord.). *Palabras para el pueblo*: Vol. I: Aproximación general a la literatura de cordel. Madrid, CSIC, 2000.

DI SANTO, Víctor. *Gabino Ezeiza*: *Precursor del arte payadoril rioplatense*. Buenos Aires, Quevedo. 2º Ed., corregida y aumentada, 2016.

FERNÁNDEZ LATOUR DE BOTAS, Olga. *Cantares históricos de la tradición argentina*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas, 1960.

— "Poesía popular impresa de la Colección Lehmann–Nitsche I". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología,* 5 (1964–65), pp. 207–240.

— "Poesía popular impresa de la Colección Lehmann–Nitsche II". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología,* 6 (1966–67), pp. 179–226.

— "Poesía popular impresa de la Colección Lehmann–Nitsche III". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología,* 7 (1968–71), pp. 281–325.

— "Versos populares impresos". *Filología* XXIII, 1 (1988), pp. 79–108.

GARCÍA, Miguel Ángel y Gloria Beatriz CHICOTE. *Voces de tinta*: *Estudio preliminar y antología comentada de Folklore Argentino (1905) de Robert Lehmann–Nitsche*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2008.

GILROY, Paul. *Atlántico negro*: *Modernidad y doble conciencia*. Madrid, Akal, 2014.

GOLDMAN, Gustavo. *Lucamba*: *Herencia africana en el tango*: *1870–1890*. Montevideo, El Perro Andaluz, 2008.

GOYENA, Héctor Luis y Marta LENA PAZ. "Habanera". En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*. Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 2000, T. 6, p. 177.

LAMADRID, Carlos César, César Omar LAMADRID y Norberto Pablo CIRIO. "Primer censo autogestionado de afroargentinos del tronco colonial. Barrio BID de Ciudad Evita y zonas aledañas". *Identidades,* 6 (2014), pp. 73–90. Disponible en: http://www.cubaintegra.org/identidades–no6.html#/ [última consulta: 1/5/2018].

LUGONES, Leopoldo. *El payador*. Buenos Aires, Centurión, 1944.

MORENO CHÁ, Ercilia. "Music in the Southern Cone : Chile, Argentina and Uruguay". En John M. Schechter (Ed.), *Music in Latin American Culture* : *Regional Traditions*. New York, Schirmr Books, 1999, p. 236–301.

— *"Aquí me pongo a cantar…"*: *El arte payadoresco en Argentina y Uruguay*. Buenos Aires, Dunken, 2016.

MOYA, Ismael. *El arte de los payadores*. Buenos Aires, P. Berruti, 1959.

PÉREZ DANIEL, Teresa. *Castilla canta habaneras*. Barcelona, Art–Book 90, 1991.

PLESCH, Melanie. "La lógica sonora de la Generación del 80: una aproximación a la retórica del nacionalismo musical argentino". En *Los caminos de la música*: *Europa y Argentina*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 2008, p. 55–108.

Rey De Guido, Clara y Walter Guido. *Cancionero rioplatense (1880–1925)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989.

Romero, José Luis. *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2008.

Slater, Candace. *Stories on a String: The Brazilian Literatura de Cordel*. Berkeley, CA, University of California Press, 1989.

— "La literatura de cordel en el comienzo de un nuevo milenio; o el pasado, presente y futuro de la poesía popular brasileña". En Luis Díaz G. Viana (Coord.), *Palabras para el pueblo*: *Vol. I*: *Aproximación general a la Literatura de Cordel*. Madrid, CSIC, 2000, pp. 267–302.

Veniard, Juan María. *La primera temporada de ópera española y la lírica hispana en el Plata*. Buenos Aires, Sinopsis, 2011.

Zucchi, Oscar. *El tango, el bandoneón y sus intérpretes*. Buenos Aires, Corregidor. T. II, 2001.

Fuentes

[A. C.] "La historia de un 'ciruja'". *Enfoques Florenses*, s/n (*ca*. 1976), pp. 8–9 [Las Flores (Argentina)], s.f.

Anónimo. "Gabino Ezeiza". *Nueva Era* s/n: s/p, 5 de agosto de 1895 [Mercedes (Uruguay)].

Cazón, Higinio D. *Poesías inéditas*. Buenos Airesm, Maucci Hnos., 1903.

Cientofante, Manuel. *El tango de los "50"*: *Flores silvestres*: *Nueva colección de versos inéditos*. Buenos Aires, Andrés Pérez, 1907.

De Xax, Xavier. "El ocaso de los payadores". *Fray Mocho* 40: s/p, 31 de enero de 1913 [Buenos Aires].

Ezeiza, Gabino. *Últimas payadas y canciones*. Buenos Aires, N. Tommasi, 1910.

García Morel, Luis. *Esquinas líricas (versos)*. Buenos Aires, Talleres Gráficos L. López y Cía., 1937.

Hidalgo, César. *La aurora y la verbena chilena*. Buenos Aires, S/ed., 1898.

Navarro Viola, Alberto. *Anuario Bibliográfico de la República Arjentina*. Buenos Aires, Imp. de M. Biedma, 1886.

— *Anuario Bibliográfico de la República Arjentina*. Buenos Aires: Imp. de M. Biedma, 1888.

Literatura oral en México – Palabras para cantar y contar: las colecciones de canciones modernas en Vanegas Arroyo entre lo oral y lo escrito

Mariana Masera[305]

Señoritas Mexicanas:
"No tengo nada que decir respecto de mi presente edición, pues ustedes saben que todas las canciones que publico, llevan el gusto fino y exquisito de tan amables favorecedoras de su servidor y amigo".

Un México entre siglos

La etapa comprendida entre el final del siglo XIX y el comienzo del XX en México, periodo conocido como el Porfiriato (1867–1910), se caracterizó por "la estabilidad y el orden; un espejismo de paz, prosperidad y progreso (Castillo, 1997: 17)". Tal es así que se puede considerar como una época de excepción, como señala Alberto Castillo: "Pocas sociedades han existido a lo largo de la historia mexicana tan optimistas, seguras de sí mismas y crédulas de las potencialidades de la ciencia y el progreso, como la que se vivió en la Ciudad de México durante las últimas décadas del siglo pasado (1997: 17)"[306].

Durante este periodo y como resultado de la nueva reorganización política y social, la Ciudad de México cobra un papel rector en la vida nacional, la ciudad se transforma y emerge un florecimiento de la cultura urbana en México, que incluso promueve el acrecentamiento del número de las imprentas populares, cuyas impresiones constituyeron una de las importantes fuentes del imaginario de la época para el gran público. Un ejemplo paradigmático es el conocido editor e impresor Antonio Vanegas Arroyo[307].

[305] Mariana Masera es Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM con la tesis "La voz femenina en la antigua lírica hispánica" con mención honorífica. (Ph. D) con Doctorado en Letras por la Universidad de Londres en el Queen Mary and Westfield College con la tesis "Symbolism *and* Some Other Aspects of Traditional Hispanic Lyrics:*A* Comparative Study of *Late Medieval* Lyric *and Modern Popular* Song".Es investigadora del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM e imparte clases en el Posgrado y la Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras, así como en la Licenciatura en Literatura Intercultural de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia de la UNAM. Fundadora de la Sociedad y el congreso *Lyra* Minima desde 1996. Es responsable del Repositorio Impresos Populares Iberoamericanos http://ipm.literaturaspopulares.org/

[306] A pesar de este bienestar predominante siempre existieron voces discordantes y el malestar social de las clases populares se iba profundizando, de acuerdo con Alberto Castillo: "Sin embargo no todos los miembros de la sociedad creyeron en este modelo idílico de progreso. Como en todas las épocas hubo detractores y críticos que llamaron la atención sobre las partes ocultas del engranaje político y social. Plumas como las de Ángel de Campo, Heriberto Frías y Ciro Ceballos, entre muchos otros – para señalar solamente el ámbito de la literatura–impugnaban cotidianamente los sueños aristócratas de las buenas conciencias porfirianas. Conforme avanzaba el siglo, era más evidente el deterioro del régimen, pues amplios sectores de la población escapaban a la supuesta prosperidad y se debatían en una crisis cada vez más profunda. La existencia de fenómenos como el bandolerismo y las rebeliones indígenas refutaban el mito tan difundido de "orden y progreso". El espejismo de la *Belle Epoque* estallaría brutalmente con la violenta irrupción de la Revolución Mexicana (1997: 18)".

[307] La imprenta de Vanegas Arroyo dirigida por Antonio Vanegas Arroyo estuvo activa en el periodo comprendido entre 1880 a 1917. La producción de esta imprenta se puede insertar en la denominada "literatura de cordel", una descripción que remite a la forma de venta más que al contenido, y que se halla entre la oralidad y la escritura. De acuerdo con Jean François Botrel "Dando por sentado que el género de cordel está inmerso en dos mundos: el de la cultura escrita e impresa con referencia al libro y a la imagen, y el de la cultura oral folklórica, con lugar en la librería, mnemoteca y en el repertorio del pueblo: sin llegar a la formulación de ninguna ley, es fácil observar (incluso retrospectivamente) la convergencia dentro o a propósito de un impreso de cordel de varias modalidades de realización y/o uso como recitar, leer, ver, escuchar, escenificar, cortar, pegar y hasta tragar, con n combinaciones (2001: 44)". En cuanto al imaginario cultural, sin pretender generar una discusión, se puede mencionar la definición de Celso Sánchez Capdequí: "El imaginario cultural refiere a lo que Robert Bellah denomina el sistema cultural en cuanto condensación del cuerpo simbólico de la humanidad sobre el que se edifica todo sistema social. De este modo, el imaginario es definido como el origen originado, como el sustrato profundo de vivencias que, embalsamadas en los bajos fondos de la memoria filogenética, hace las veces de a priori trascendental básico desde el cual se puede concebir todo proceso de creación psicosocial (1997: 152)". A esto último se puede añadir un aspecto sobre los imaginarios sociales resaltado por Francesca Randazzo: "Como nueva llave teórica y herramienta metodológica, los imaginarios sociales son parte de un lenguaje nuevo, de un decir y hacer distintos,

Entre los aspectos que promovieron estas transformaciones fue el gran aumento de la población de la ciudad de México –casi la duplicación de 230000 a 470000 habitantes de los cuales más del 50% llegó a provenir de otros estados–. Todo ello cambió a la ciudad y así los grupos aristócratas dictaban gustos y modas; la clase media participaba activamente en la vida urbana y la mayoría popular desempeñaba oficios cada vez más diferenciados (Castillo, 1997: 20)

La prensa por su parte sufre modificaciones después de mediados del siglo XIX, cuando se aleja de las élites cultas, y comenzaron a ofrecerse las noticias en distintos formatos que incluían grandes titulares y que podían discutirse acaloradamente en los espacios de las clases adineradas como los cafés hasta las pulquerías (Castillo, 1997: 30). La prensa ya no sólo es para un público letrado, sino que también se abría a un amplio consumidor dado su bajo costo y la marcada influencia de la cultura oral (Castillo, 1997: 33).

Fue un cambio hacia los intereses de la empresa en el que los reporteros se profesionalizaron, los artículos literarios y las noticias se convirtieron en mercancías, y el objetivo primordial era atraer lectores y anunciantes, ofreciéndoles todo por un bajo precio (Castillo, 1997: 30–31).

La entrada en una economía de mercado, como ha señalado Roger Chartier, refuerza elementos que se encuentran en la modernidad como son la "autonomización de la profesión del editor" frente al librero y al impresor, así como la multiplicación de los impresos populares baratos que generaron nuevos públicos lectores con distintas prácticas lectoras (Chartier, 2007:111–112).

Sobre todo se puede apreciar estos cambios en las ciudades donde los pobladores se hallan expuestos constantemente a la cultura del escrito de las más diversas maneras, influyendo también en aquellos que pudieran ser considerados analfabetas:

En las ciudades por lo menos, la amplia circulación de los periódicos, pliegos, almanaques, folletines, etc., permitía una fuerte familiarización con la cultura impresa, posiblemente transmitida por las lecturas en voz alta. No debemos restringir el campo de los "lectores" únicamente a los alfabetizados. No debemos tampoco aislar los objetos impresos (libros, folletos, periódicos) de las otras formas de lo escrito: carteles, inscripciones grabadas, escrituras pintadas. Se encuentran en las calles, los cementerios, los edificios públicos, las casas. (Chartier, 2007:112)[308].

Las transformaciones sociales y económicas influyeron en las imprentas populares que ofrecían una gran variedad de géneros y contenidos a sus lectores. Muchas veces los temas tratados eran muy similares entre unas y otras a pesar de las diferentes geografías, lo que permitía en determinados momento la confluencia de temas y formatos entre ellas, que los distintos editores adoptaron y adaptaron a sus necesidades.[309] Así, se hallan desde textos de autor y que se pueden caracterizar como preeminentes de la cultura escrita, como otros textos cuya proveniencia puede ser la misma oralidad[310].

Finalmente, los lectores populares se apoderaron de los textos legítimos impuestos por la norma escolar o arrancados a su monopolización por las élites. Pero lo hicieron con un estilo propio de leer que movilizó de manera sutil, según las necesidades, las circunstancias o los géneros, una atención intensa o una distancia irónica, la voluntad de conquistar el saber y el placer de jugar con las reglas, y una relación atenta e impertinente (Chartier, 2007: 113–114).

En este mismo tenor podemos citar a Pedro M. Cátedra, que aunque su comentario es para los pliegos del siglo XVI en España, bien puede sernos útil para la Ciudad de México donde se habla de una "sociedad basada en un complejo sistema de comunicaciones" y continúa "se trata de una especie de red simbólica en la que las ciudades importantes funcionaban como nudos representativos" [...] Más adelante afirma

Todo contribuye a crear una especie de tercera tradición cultural con unas marcas claras: invención de un grupo de temas sensibles y propios de esa sociedad urbana más que de los grupos campesinos; uso de una técnica para la difusión, tanto o más que de una técnica para la composición que también se organiza de acuerdo con una poética específica en estrecha relación con la poética culta: aprovechamiento de un sistema comercial (Cátedra, 2002: 109).

donde las palabras son consideradas como elementos de los problemas, pero también de las respuestas (2012: 92)".

[308] Véase el artículo de Luis Glave (2003) sobre la importancia del desarrollo de los periódicos en la formación de la cultura y de la identidad nacional, su relación con los pliegos de cordel, con la oralidad y con los manuscritos. Un interesante trabajo que señala la complejidad de los recursos y de las relaciones más allá de lo popular y de lo culto.

[309] Véase el ensayo de Montserrat Galí Boadella (2008) donde revisa las características de la estampa popular. La estudiosa afirma que "El mundo de la estampa popular está completamente alejado de los criterios de originalidad o exclusividad en los que nos obliga a creer el arte moderno. No son objetos únicos, sino, por el contrario, son la primera etapa en el desarrollo de los medios masivos de comunicación. Esas imágenes se imprimieron y difundieron por millares a lo largo de varios siglos. Asimismo, la producción de estampa popular se caracteriza por las sucesivas copias o adaptaciones. Las imágenes circulaban originando series, con sus cambios y transformaciones. Una misma imagen se utilizaba para diversas ediciones, pasaba de un impresor a otro y se combinaba para ilustrar diferentes impresos (Galí Boadella, 2008: 51)".

[310] La diversidad de materiales que se utilizan en la literatura de cordel provenientes de épocas y fuentes diversas ha sido señalada por diversos estudiosos, entre ellos Luis G. Díaz Viana lo confirma como una de sus características (2001: 29). Véase mi discusión más abajo.

Durante el siglo XIX bajo la influencia del romanticismo que permite el posicionamiento de la mujer como tema que repercute en las producciones editoriales: "las mujeres se convierten en el principal grupo de lectores, constituyéndose en un público estable y fijo, numeroso y de buen gusto (Galí Boadella, 2002: 30)".

La imprenta de Antonio Vanegas Arroyo se halla enmarcada por estos cambios de la economía y poblacionales, su diversa e ingente producción revela una demanda importante que se refleja en la multiplicidad de temas y formatos que llegaron a producirse. A ello se suma que el editor sabe, por una parte, captar las necesidades y oportunidades de su época como la inclusión de las colecciones para los públicos emergentes como fueron las mujeres y los niños; y por otra cuenta con dos grabadores muy creativos que permitieron llevar la imagen de los impresos a una expresión nunca antes alcanzada[311].

1. Las canciones y los cancioneros de Vanegas

Uno de los géneros que predominó en la denominada literatura de cordel fueron las canciones, sin embargo y a pesar que incluso para la venta de estos soportes la ejecución vocal era esencial, recordemos a los ciegos, no encontramos que se haya incluido la música con la que se cantaban los textos. De ahí surge la pregunta ¿cuál es entonces la función de un pliego que se compra para cantar?

El caso de Vanegas Arroyo constituye un ejemplo de cómo en las imprentas populares existió una constante presencia de los textos en verso, la mayoría de ellos para ser cantados y procedentes de numerosas fuentes, que aparecen en los más disímiles formatos –la hoja volante, los cuadernillos, los librillos y los libros– cuya variedad de contenidos y diversidad de géneros poéticos constituyen un reto para el investigador.

Sin embargo este desafío no es nuevo, ya que desde el siglo XVI con los primeros pliegos sueltos poéticos impresos en Zaragoza en 1510 por Jorge Cocí, por señalar una fecha, que a su vez derivaron de los pliegos manuscritos, la diversidad ha sido su condición de transmisión (Chartier, 2007: 104). De esta manera, el pliego poético es un formato de larga permanencia que ofrecía al público una serie de textos en un formato asequible de precio, de fácil transportación y uso.

En cuanto al contenido de estos soportes, y de acuerdo con los estudiosos de la trasmisión textual, "los pliegos poéticos [tenían] tendencia a extractar obras de moda de los grandes cancioneros" además de insistir en la inclusión de "las composiciones ligadas al estilo bajo de la tradición cortés: Formas estróficas de marcado carácter popular, en arte menor, con marcada tendencia a estructuras de fácil lectura (y recitación) (Infantes, 1999: 93 *apud* Beltrán, 2005–2006: 40)"[312].

Salvando las distancias de siglos, el procedimiento que utilizaron desde los comienzos de la historia los compiladores previo a la imprenta, es muy similar al realizado por el editor a finales del siglo XIX y principios del XX[313]. En este caso el editor no extrae los textos de un cancionero ya confeccionado de manera escrita, pero sí toma los textos de un repertorio conocido y difundido tanto de manera oral, en teatros y plazas, como escrito tanto de periódicos, libretos, impresos de imprentas distintas, así como utiliza sus propias creaciones[314].

En la imprenta de Vanegas Arroyo las canciones aparecen agrupadas en dos tipos de soporte principalmente: las hojas volantes y los cuadernillos de 16 folios. Es en estos

[311] Roger Chartier destaca la importancia de la lectura que se efectúa entre los distintos lectores citando a Shakespeare en *Cuento de invierno* quien "pone en escena entre los pastores de la Bohemia imaginaria [...] la dualidad indisociable de la adhesión y la distancia. Nos invita así a considerar que cada lector, cualquiera sea su condición social, puede ser un lector "popular", si se entiende por esa palabra un tipo de relación distanciada, crédula e incrédula, atenta e impertinente con el texto leído (2007: 111)". En cuanto a la numerosa producción Elisa Speckman Guerra comenta, después de haber analizado las cartas de los pedidos, que se puede calcular en 250,000 impresos al año. (2005: 395, n. 10)

[312] La compilación de los cuadernillos de cancioneros impresos por Vanegas podrían en su compilación remitir a alguno de los rasgos que señala Vicenç Beltrán para los cancioneros de corte donde no hay una criterio claro de clasificación y rubricación: "En conjunto ni trasluce ningún criterio clasificatorio, ni existe uniformidad en el proceso de rubricación y atribución, si es que este existe siquiera; hemos de suponer que el compilador podía ser a la vez el usuario ideal del manuscrito y su mediador ante el círculo poético o corte donde había nacido (quizá buscaba los textos adecuados para cada ocasión, quizá incluso lo leía en voz alta ante la corte o los comanditarios), el letrado encargado de fijar textualmente las obras de su interés. En tal caso la memoria podía suplir incluso con ventajas la fijación de la escritura en la conservación de las informaciones contextuales imprescindibles, en un proceso quizá muy próximo a la relación entre el texto y el maestro en las escuelas coetáneas (2011: 424)".

[313] La circulación de los textos poéticos de modo manuscrito durante la Edad Media y más tarde en los pliegos impresos la describe Vicenç Beltrán: "Durante el período trovadoresco pudieron ser rollos o cuadernos, en la Baja Edad Media, cuando el papel se impuso sobre el pergamino, el cuaderno, forma en que este material salía predispuesto de los molinos, se convirtió en el contenedor de ediciones limitadas, de uno o unos pocos poemas que circulaban así entre los aficionados, los lectores y los compiladores; tanto intuitiva como empíricamente, a juzgar por los testimonios conservados, podemos asegurar que los autores los usaban para dar una primitiva circulación a sus textos, preferentemente para obsequiar a los personajes directamente o indirectamente involucrados en su producción: sus protectores, el círculo de sus seguidores más íntimos, los destinatarios inmediatos cuando los había o los participantes en debates o réplica (Beltrán, 2011: 416)" [...] "Sabemos que a fines de la Edad Media, con la aparición de la imprenta, el pliego impreso (grupo de pocas páginas con textos de escasa extensión) se convirtió en el continuador del pliego manuscrito, contribuyendo a esta moda tan característica de algunos aspectos de la trasmisión literaria en España durante los siglos XVI y XVII (Beltrán, 2011: 417)".

[314] Este procedimiento se ve explícito en los documentos conservados en la colección Chávez-Cedeño que pudimos consultar, donde existen manuscritos del editor Antonio Vanegas Arroyo que constituyen la versión preliminar de los cuadernillos. Los textos se hallan marcados y tachados lo que señala un proceso de selección y edición de estos por el editor.

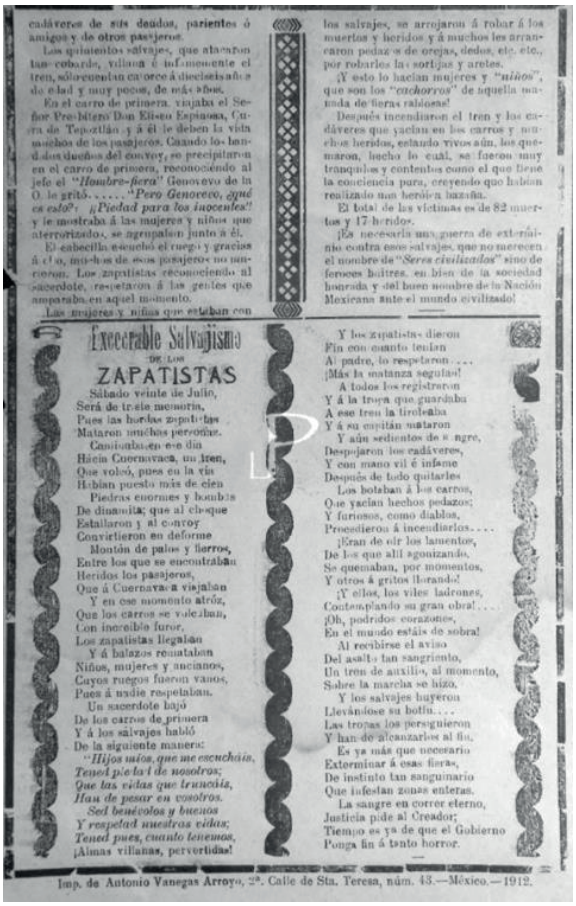
últimos donde se percibe una organización y una intención de ofrecer un producto más acabado a los consumidores y por ello formalmente se podría definir como un cancionero.

Desde la primera acepción registrada en el *Diccionario de Autoridades* de 1729 se asocia la palabra cancionero con un soporte portátil "Libro o quaderno donde están escritas canciones y poesías, próprias para cantar y traher a mano. Viene del nombre Canción" Y prosigue "Latín. Carminum liber. MARM. Descripc. fol. 61. Otros hai de estos mesmos, que andan por las calles danzando como atarantados, [ii.110] y trahen cancioneros de amores en las manos (*Aut,. s. v*. Cancionero)"

Formalmente, si atendemos a los músicos como Felipe Pedrell (1897), define como "cancionero" a la "colección de canciones y poesías por lo común de varios autores (2009, *s.v*. canción)". Haciendo evidente ambas definiciones la presencia tanto de composiciones para ser cantadas como para leerse en voz alta.

En las hojas volantes existen formatos de presentación distintos de las canciones de acuerdo con el contenido como podemos apreciar en los siguientes ejemplos. En aquellas de carácter noticioso, por ejemplo, se hallan canciones estróficas, de versificación de arte menor, de carácter narrativo que acompañan a una narración de sucesos en prosa, generalmente resumiéndola. Estas hojas las he denominado de carácter mixto. Un ejemplo de ello es la hoja noticiosa "Asalto al tren de Cuernavaca por los execrables BANDIDOS ZAPATISTAS ¡82 muertos! ¡17 heridos!"[315]. En el recto de la hoja se halla el grabado y se narran los hechos en prosa, mientras que al reverso se termina con una composición en verso que inicia de esta manera:

Sábado veinte de Julio,
Será de triste memoria,
Pues las hordas zapatistas
Mataron muchas personas.



cadáveres de sus deudos, parientes ó amigos y de otros pasajeros.

Los cuarenta salvajes, que atacaron tan cobarde, villana é infamemente el tren, sólo cuentan catorce á dieciseis años de edad y muy pocos, de más años.

En el carro de primera viajaba el Señor Presbítero Don Eliseo Espinosa, Cura de Tepoztlán, y á él le deben la vida muchos de los pasajeros. Cuando los bandidos dueños del convoy, se precipitaron en el carro de primera, reconociendo al jefe el "*Hombre-fiera*" Genovevo de la O. le gritó....."*Pero Genoveco, ¿qué es esto?*" *¡Piedad para los inocentes!*" y le mostraba á las mujeres y niños que aterrorizados, se agrupaban junto á él.

El cabecilla escuchó el ruego y gracias á ello, muchos de esos pasajeros no murieron. Los zapatistas reconociendo al sacerdote, respetaron á las gentes que amparaba en aquel momento.

Las mujeres y niñas que estaban con los salvajes, se arrojaron á robar á los muertos y heridos, y á muchos les arrancaron pedazos de orejas, dedos, etc. etc., por robarles las sortijas y aretes.

¡Y esto lo hacían mujeres y "*niños*", que son los "*cachorros*" de aquella manada de fieras rabiosas!

Después incendiaron el tren y los cadáveres que yacían en los carros y muchos heridos, estando vivos aún, los quemaron, hecho lo cual, se fueron muy tranquilos y contentos como el que tiene la conciencia pura, creyendo que habían realizado una heróica hazaña.

El total de las víctimas es de 82 muertos y 17 heridos.

¡Es necesaria una guerra de exterminio contra esos salvajes, que no merecen el nombre de "*Seres civilizados*" sino de feroces buitres, en bien de la sociedad honrada y del buen nombre de la Nación Mexicana ante el mundo civilizado!

Execrable Salvajismo
DE LOS
ZAPATISTAS

Sábado veinte de Julio,
Será de triste memoria,
Pues las hordas zapatistas
Mataron muchas personas.
Cantaban en ese día
Hacia Cuernavaca, un tren,
Que volaó, pues en la vía
Habían puesto más de cien
Piedras enormes y bombas
De dinamita; que al choque
Estallaron y al convoy
Convirtieron en deforme
Montón de palos y fierros,
Entre los que se encontraban
Heridos los pasajeros,
Que á Cuernavaca viajaban
Y en ese momento atróz,
Que los carros se volcaban,
Con increible furor,
Los zapatistas degollan
Y á balazos rematalan
Niños, mujeres y ancianos,
Cuyos ruegos fueron vanos,
Pues á nadie respetaban.
Un sacerdote bajó
De los carros de primera
Y á los salvajes habló
De la siguiente manera:
"*Hijos míos, que me escucháis,*
Tened piedad de nosotros;
Que las vidas que truncáis,
Han de pesar en vosotros.
Sed benévolos y buenos
Y respetad nuestras vidas;
Tened pues, cuanto tenemos,
¡Almas villanas, pervertidas!

Y los zapatistas dieron
Fin con cuanto tenían
Al padre, lo respetaron....
¡Más la matanza seguía!
A todos los registraron
Y á la tropa que guardaba
A ese tren la tiroteaba
Y á su capitán mataron
Y aún sedientos de sangre,
Despojaron los cadáveres,
Y con mano vil é infame
Después de todo quitarles
Los botaban á los carros,
Que yacían hechos pedazos;
Y furiosos, como diablos,
Procedieron á incendiarlos.....
¡Gran dolor oir los lamentos,
De los que allí agonizando,
Se quemaban, por momentos,
Y otros á gritos llorando!
¡Y ellos, los viles ladrones,
Contemplando su gran obra!....
¡Oh, podridos corazones,
En el mundo estáis de sobra!
Al recibirse el aviso
Del asalto tan sangriento,
Un tren de auxilio, al momento,
Sobre la marcha se hizo.
Y los salvajes huyeron
Llevándose su botín....
Las tropas los persiguieron
Y han de alcanzarlos al fin.
Es ya más que necesario
Exterminar á esas fieras,
De instinto tan sanguinario
Que infestan zonas enteras.
La sangre en correr eterno,
Justicia pide al Creador;
Tiempo es ya de que el Gobierno
Ponga fin á tanto horror.

Imp. de Antonio Vanegas Arroyo, 2ª. Calle de Sta. Teresa, núm. 43.—México.—1912.

(Foto 1. "Asalto al tren de Cuernavaca por los execrables BANDIDOS ZAPATISTAS ¡82 muertos! ¡17 heridos! (AAHeridos.djvu/2)".

Otro numeroso grupo de composiciones en verso lo constituyen aquellas canciones de ocasión, que se producían para ciertos días festivos, como son las muy difundidas calaveras que se producían para el Día de muertos como "Aquí la Calavera está, señores, DE TODITOS LOS BUENOS VALEDORES" Un ejemplo de una estrofa:

Ya lo saben, valecitos,
No hay que acuitarse por nada
Que al fin la muerte no come
Aunque la vean encuerada.

[315] Todas las referencias de la Imprenta Vanegas Arroyo serán tomas de la *Base de Datos Impresos Populares Iberoamericanos:* http://ipm.literaturaspopulares.org donde se halla digitalizada la colección Chávez Cedeño. Tengo que agradecer el trabajo de Luis G. Díaz Viana sobre la imprenta Hernando que ha sido una guía para los estudios sobre Vanegas Arroyo.



Foto 2. "Aquí la Calavera está, señores, DE TODITOS LOS BUENOS VALEDORES. (ALValedores A.djvu/1)".



Foto 3 "Corrido de la Cucaracha que no ha salido a pasear, porque no tiene cartoncitos que gastar (CDGastar_B.djvu)"

No podemos dejar de mencionar entre los géneros más conocidos a los corridos, que se asociaron con personajes de la Revolución como aquellos dedicados a Emiliano Zapata o los cantares asociados con los bandidos o criminales de la época como el muy conocido corrido de Jesús Martínez Negrete, el "Tigre de Santa Julia", o por qué no el clásico "Corrido de la Cucaracha que no ha salido a pasear, porque no tiene cartoncitos que gastar"[316].

La Cucaracha, la Cucaracha
Ya no quiere caminar
Porque no tiene, porque no tiene
Dinero para gastar.

Las canciones de carácter eminentemente lírico, por otra parte, se publican en dos tipos de formatos principalmente. El primero, en la Hoja Volante, existen las colecciones que se denominan *Cancionero Popular*, llevan una numeración en el encabezado. A continuación se halla el texto a unas o dos columnas.

Se incluyen un número breve de canciones y danzas. Hay algunas hojas volantes donde sólo aparece una canción extensa como por ejemplo "Un chasco muy divertido que enamora a Rendido".

El segundo formato lo conforman los cuadernillos que se organizan en distintas series como: la *Colección de Canciones modernas*, *El Folklore nacional. Selecta colección de canciones modernas* y donde el adjetivo moderna más que reflejar una realidad, apela a la curiosidad del lector y se utiliza como una estrategia de venta: son "palabras para vender (Díaz G. Viana, 2000)".

[316] Véase para este tema el artículo de Aurelio González sobre la literatura publicada por Vanegas Arroyo, donde señala que los corridos tratan de una amplia gama de temas desde el bandolerismo hasta los toreros. El estudioso añade que "Al grupo de corridos cuyo tema central es la muerte trágica de un personaje que por sus características de bandolero social fácilmente se convierte en héroe popular, se le atribuirá un sentido épico prerrevolucionario. Este hecho hace que, a diferencia de lo que sucede con la mayor parte de la literatura que publica Vanegas Arroyo durante varias décadas, estos textos sí permanezcan en la memoria (2001: 467)".



Foto 4. "El cancionero popular número 7 (N7ECPopular.djvu)".

Los géneros líricos se hallan entre los más representados en la imprenta y como aquellos que mayor éxito tuvieron entre el público femenino desde sus inicios. La diversidad de las composiciones tanto en géneros como la distancia temporal que los separa, así como la permanencia de varias canciones a lo largo de más de 30 años, confirma lo que ha señalado Luis Díaz G. Viana

La literatura de cordel parece haber jugado un importante papel, desde que podemos hablar de su existencia, en ese efecto de amalgama, acarreando materiales de origen muy diverso, de lo considerado como culto a lo entendido como tradicional, y procedentes de épocas muy distintas también, enormemente separadas en el tiempo (2001: 29).

Antonio Vanegas Arroyo ofrece de este modo en las *Colecciones de canciones modernas* verdaderas antolo–gías de géneros principalmente líricos, provenientes tanto de fuentes tradicionales, como las peteneras o huapangos, hasta aquellos provenientes del teatro como: el vals, el chotis, la zarzuela, la tonadilla, óperas. Y aquí vale la pena recordar que para estos años ya había una larga tradición de consumo femenino de la música y la poesía en las clases burguesas:



Foto 5. "Colección de Canciones Modernas "La primavera" 1896 (LPrimavera A.djvu)".

[La mujer] será la principal destinataria de la poesía, ella será también la más aficionada al teatro y la más asidua consumidora de poesía y novelas. Pero su papel se revela sobre todo en la música, en tanto el bello sexo se convierte en el principal destinatario e intérprete de la música decimonónica (Galí Boadella, 2002: 20).

Las colecciones ofrecidas al "bello sexo" siempre se adjetivan como nuevas o modernas sin embargo como se ha señalado en otras ocasiones, esto es más bien una estrategia de venta, ya que las composiciones presentadas corresponden a canciones muy difundidas y que ya le eran conocidas desde hacía largo tiempo:

Muchos asuntos que circulaban oralmente se imprimen por su popularidad y resulta curioso que muchas de esas composiciones sean "las que ofrecen un título o subtítulo aparentemente tan contradictorio como el de "nueva canción de tal o cual". Las "nuevas canciones" casi siempre indican que se nos está presentando una versión más o menos retocada (nuevamente hecha) [...] de asuntos que venían de mucho tiempo atrás y que, a buen seguro, resultaban perfectamente conocidos para la mayoría del público al que iban dirigidos. Lo impreso, pues, sería

también –en ocasiones–un recurso para apuntalar refrendar y aún difundir lo oral (Díaz G. Viana, 2001: 33)[317].

Si bien el público que consumía los productos de Vanegas era mayormente de las clases menos favorecidas, al menos los temas tratados reflejan los gustos de la época de amplios sectores y de larga duración, como el tópico del Judío errante. Por ejemplo se puede apreciar en el siguiente índice de un cuadernillo:

En alta mar.– Adiós.– ¡Sola!– Cansado Estoy

El Oceano (wals)– Yo Pobre Flor.– La Charrita (Canción Tapatía)

–El Niño Extranjero. El Rey que Rabió (Parodia de la ópera del mismo título.)

El Judío Errático.– El Siglo XX– Soy de puro Guanajuato (Charapeña) –Los Tranvías Eléctricos

–El Lago de Patzcuaro–

Los Militares (Paso Doble). –Desprecio

Los cancioneros en el formato de cuadernillo son un atractivo producto para las mujeres que ofrece el editor, ya que brinda una grata selección que no sólo incluye a la composición de moda del momento, sino también a las más conocidas canciones de los últimos años. *El folklore nacional* es otra colección de canciones, cuyo contenido refiere más a la noción de lo ya propio y responde al espíritu nacionalista de la época. Tampoco escapa al subtítulo clave de los cancioneros: "Selecta colección de canciones modernas para el presente año".

En este tipo de impresos la portada es la parte más llamativa, lleva un grabado a color donde ilustran diferente elementos que orientan al posible comprador sobre el producto que tiene entre sus manos. Los grabados cambian de acuerdo al año, sin embargo a veces se reutiliza pasado el tiempo el mismo grabado como son los cancioneros de "El pajarillo" 1905; "Después del baile", 1914; "La primavera", 1896, 1902. En este último caso no olvidemos que "tanto los editores de libros como los grabadores de estampas, reutilizaban constantemente los mismos bloques o planchas, combinándolos o incluso modificándolos (Galí Boadella, 2007: 20)".

La portada forma parte esencial del imaginario, en cuanto a grabado popular, del caudal visual que junto con las revistas, libros, calendarios, y grabados, la escenografía teatral y los espectáculos públicos representaba la riqueza de imágenes a las que estaba expuesta la población de la ciudad de México.

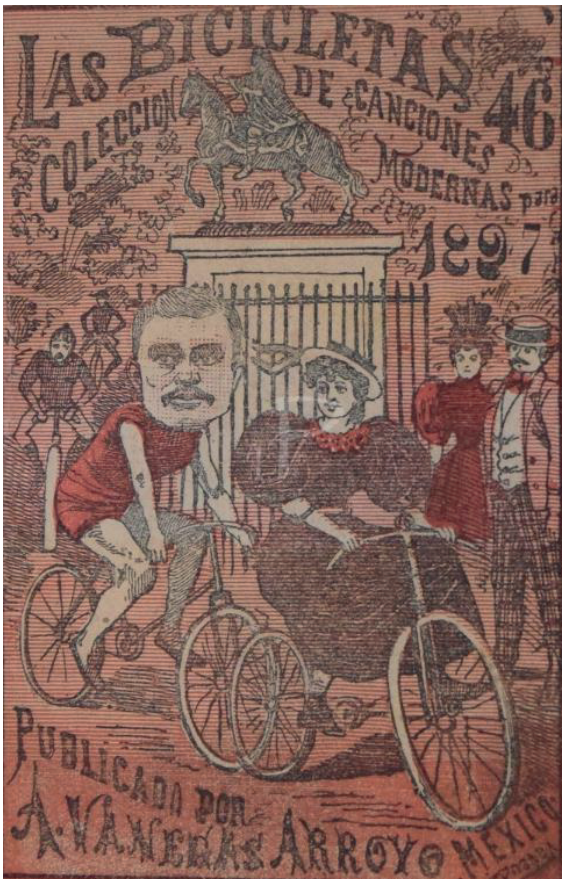


Foto 6. *Las bicicletas*. Colección de Canciones Modernas (LBModernas. djvu)

La necesidad de marcar la novedad y la noticia se observa en los títulos donde se especifica que es una "colección" y las canciones se tildan de "modernas". El subtítulo es tomado de la composición que abre el cuadernillo. A veces la canción puede estar asociada a un hecho histórico: "Adiós a México", "Las Golondrinas", "Viva Cuba", "El parrandero". En la portadilla hay un pequeño índice con el contenido y por último la contraportada que sirve de publicidad para las otras publicaciones del editor.

Las canciones a lo moderno que se antologan se asocian a géneros muchas veces europeos y al teatro breve llevado al estrellato con actrices como la María Conesa, los *couplets*, de este modo podemos ver después de 1910 prevalecer los nombres de las zarzuelas, como "El pagaré" o "El Chin, Chun, Chan".

El formato de un cuadernillo de canciones modernas se puede desglosar en los siguientes elementos:

- Una portada llamativa
- Un portadilla que lleva incluido un índice
- La dedicatoria

[317] Los impresos que produce Vanegas Arroyo, sobre todo si se toma como formato principal a la hoja volante, son un acervo propenso a una difusión oralizada, es decir de una difusión a través de la lectura en voz alta para un grupo. Como ha señalado Luis Díaz G. Viana la oralidad habría funcionado de maneras diversas: "funcionó durante mucho tiempo–a finales del siglo XIX y en el siglo XX–un "boca en boca" muy variado, de quienes cantaban en los portales, ante la puerta de sus casas, una oralidad de "patio de vecindad" – y casi en privado- (2001: 20)".

La dedicatoria puede ser en prosa o en verso, donde se hace explícito en palabras del editor que los cancioneros eran destinados para un público femenino, en un principio, sin embargo, y conforme se acercan los tiempos de la Revolución Mexicana, tanto en las portadas como en las dedicatorias se incluye a un público más amplio como a la juventud mexicana. El editor destaca también que presenta ante el lector una colección conformada por "lo más selecto", lo más variado, en fin, lo "más bueno y lo mejor..." y que "llenará el delicado gusto del bello sexo", como se puede apreciar en los siguientes ejemplos:

Si las publicaciones anteriores han sido de vuestro agrado, creo, sin duda alguna, que la presente llenará el delicado gusto del bello sexo y de mis favorecedores.

Este es el asiduo empeño que tiene de complaceros. (1898).

La presente colección que tengo el placer de dedicaros, está compuesta de las canciones más modernas y escogidas que hasta hoy se conocen.

Si como es de suponerse, colman vuestro delicado gusto, quedará satisfecho una vez más. (1899).

Al bello sexo

Agradecido por la benevolencia de mis favorecedores y alentado por sus finos recibimientos, continúo publicando mis nuevas colecciones de canciones, presentándoles el número nueve del presente año, donde encontrarán las últimas y más variadas que hasta hoy se han publicado, seguro de que como las anteriores serán bien recibidas. (1900)

La dedicatoria también puede ser presentada en verso:

Satisfacción muy completa
siento con sinceridad,
al dedicar estos cantos
al público en general.

El título bien abona
a esta nueva colección
formada en su mayoría
con lo más bueno y mejor.

Si consigo el agradarte
causando la distracción
el gusto será sin límites
de tu humilde servidor. (1908)

A la Juventud Mexicana

Tengo el honor de dedicaros el presente cuaderno de canciones, formado de las más modernas y bonitas composiciones que se usan en la actualidad, y espero que serán del agrado de los favorecedores. (1909)

A mi numerosa clientela, dedico la presente colección de canciones, más en boga hoy y de mejor gusto, que no dudo serán del agrado vuestro y la acogeréis con beneplácito, con lo que serán correspondidos con creces mis múltiples esfuerzos para complaceros. (1915)

Los cancioneros se ofrecían a un público deseoso de conocer las canciones que se escuchaban en el momento en los diferentes espacios públicos, tanto de libre acceso, como las plazas, como los de pago, en este caso los teatros, sobre todos aquellos de tanda que tuvieron tanto éxito con las clases marginadas[318]. Textos de todo tipo que al socializarlos les permitían integrarse al imaginario, ponerlo en activo. Este tipo de apropiación fragmentada ha sido descrita por Botrell como:

lectura discontinua, una lectura que disloca los textos, descontextualiza las palabras y las frases y se para en la literalidad del sentido; una organización de los textos en secuencias breves y separadas, cerradas en si mismas y a menudo repetitivas aboca hacia una lectura fragmentada, "desmigajada", casi sin memoria (Chartier, 1994) que podrán ser características de una específica modalidad de apropiación por el pueblo. (Botrel,1998: 56)

Las portadas de los cuadernillos de la *Colección de Canciones Modernas* son muy elaboradas, generalmente a dos tintas, y tienen una función identificadora del género. La ilustración se asocia con la primera composición del impreso un ejemplo de ello el cancionero titulado *Las bicicletas* de 1897 (Ver foto 6).

2. El contenido: entre lo tradicional y lo moderno

Las canciones se publican continuando el orden expresado en la portadilla. Existe un uso "abierto" de las composiciones, en otras palabras estas son intervenidas por el editor y los cambios pueden afectar tanto a la versificación cómo al contenido. Las intervenciones realiza–das por el editor son indistintas a la proveniencia de los textos, ya que se hallan tanto en canciones de carácter tradicional, como en aquellas composiciones provenientes del teatro breve, europeo principalmente, y de los textos de autores y compositores mexicanos de la época.

Los temas que integran el cancionero son muchos, sin embargo, el amor en sus múltiples facetas aparece como el tópico predominante. En este gran abanico las canciones comprenden los más diversos estados de ánimos: un amor feliz, donde los amantes son afortunados de tenerse uno al

[318] La presencia del teatro como una diversión, sobre todo del denominado género chico, puede estudiarse desde 1880 cuando se inaugura una nueva forma de producción teatral que es el teatro por horas. "Imbricada en una serie de factores sociales y económicos, la nueva costumbre de vender el teatro por horas llevó a la masificación y comercialización del teatro, lo cual provocó la convergencia de dos tradiciones teatrales, el género chico español y el teatro popular mexicano (Bryan, 1983: 130)"

otro; el amor no correspondido, donde los amantes sufren las consecuencias; y por último, el franco desamor, donde existe el desprecio con elevados tonos de toque románticos. Estos estados del amor son explícitos en los títulos de las composiciones como: "El fuego del amor", "Te vi una vez", "Bella Joven", "La bella hurí", "Mis lágrimas", "Decepción", y finalmente "Las calabazas". Entre otros temas, se aprecia un especial interés por los cambios tecnológicos asociados al ideal del progreso muy presente en este periodo, como el automóvil, las bicicletas, el tranvía eléctrico. Tampoco faltan en estas antologías dos temas esenciales en el imaginario mexicano: la madre y la muerte.

La belleza de la amada de las canciones líricas cumple, en la mayoría de los casos, con los tópicos que inundaron los cancioneros en épocas renacentistas y barrocas, y que para esta época son los lugares comunes que ebullen en las composiciones románticas, por ejemplo, los labios de coral[319].

Son dos corales tus labios,
color de rosa tu frente;
vengo a estrecharme en tus brazos
para implorarte... perdón.
("Tus labios de coral", *La primavera*, 1896)

Lo anterior no obsta para hallar entre los tópicos, algunos expresados al modo tradicional, como asociar a la mujer con una flor utilizando la fórmula "Eres...", propia de las coplas del cancionero folklórico de México[320], o un elogio a la mujer morena y sus ojos negros, muy presentes también en las tradiciones panhispánicas que se integran en composiciones de diversa índole:

Eres tú blanca azucena,
eres tú dulce embeleso:
de tus labios dame un beso,
que es la prueba de tu amor.
("Tu blanca frente", *Adiós a México*, 1897)
Soy un náufrago que acude
A las playas de tu puerto
¿No me prestarás amparo,
Morenita de ojos negros?
("Mi morena", (sevillana), *La macetita*, 1897)

Sin embargo, donde el "gusto exquisito del editor" parece revelarse es en los textos donde la poesía expresa el más acendrado romanticismo que nos lleva a exacerbados versos como:

Mujer de negros ojos, de alabastrina frente,
de mirar hechicero y labios de coral,
de blonda cabellera y de cintura leve,
mujer la más hermosa del globo terrenal.
("El ruiseñor de la selvas", *Las nuevas golondrinas*, 1899)[321].

En tanto que el aspecto del amado no se precisa, solo en algunos momentos se puede llegar a alabar alguna profesión como la militar, que refleja el patriotismo de la época y que es un tema que recorre de manera transversal a los impresos de la imprenta.

Me gustan los militares,
me gustan, me han de gustar,
porque son unos señores
que saben muy bien pelear.
("Los militares" (paso doble), *En alta mar*, 1902)

Lo que escuchamos del amante con mayor frecuencia son las quejas producidas por la pasión que lo consume y la falta de correspondencia de la amada, *la belle dame sans merçi*, recordando a las composiciones trovadorescas de los siglos XII a XIV[322]:

Por más que me desprecies quiero verte
por más que no me escuches, quiero hablarte,
aunque mi amor rehúses mantenerlo
aunque esquiva te muestres, adorarte.
("Ella", *La macetita,* 1901)

El corazón cuando ama, sufre y siente
las delicias que siente sólo al verte...
te he de querer, te he de amar hasta la muerte
y si pudiese, te amaría después.
("El corazón", *Las nuevas golondrinas*, 1899)

Busqué fuego de amor, sensaciones,
y tan sólo encontró el pecho mío,
corazones de mármol tan frío
que a mi pecho vinieron a helar.
("Decepción", *La vida de Juan soldado*, 1902)

[319] Sobre la retórica del retrato femenino donde los labios de coral aparecen como un lugar común, véase el trabajo de María Pilar Manero Sorolla (1999: 547-559). Asimismo para una enumeración de los tópicos románticos véase el trabajo de Foster (1969).

[320] Véanse las coplas en el *Cancionero Folklórico de México* (CFM): "Eres rosa y eres rosa / y eres clavo de comer, /eres azucena hermosa / cortada al amanecer": I, 83a y véase también 83b, entre otras. La belleza de la amada en la lírica folclórica mexicana ha sido estudiada entre otros por María Andrea Fernández Sepúlveda (2008: 319-346). Sobre el tópico de los ojos negros en la poesía popular hispánica véase el trabajo de José María Alín (2001: 242-258). En tanto que para el tópico de la morena como un tópico del cancionero tradicional puede, consultarse Mariana Masera 2001.

[321] Sobre el tópico del ruiseñor en la poesía cancioneril véase el trabajo de Mercedes Pampín Barral (2001: 64-71)

[322] Este tema como tópico romántico ha sido estudiado por David Foster (1969:14-15)

Del amor adolorido, el amado llega al desamor y más tarde al franco desprecio, que culmina en las canciones donde la amada angelical se transforma en la mujer maldita. Tópico más propio del maniqueísmo romántico:

Aparta ya de mí, mujer maldita;
Yo te aborrezco con rencor creciente;
Aparta ya de mí esa tu frente,
Ya te miro con horror, maldita seas.
("Aparta ya de mí", *La primavera*, 1896)

A pesar de que la gran mayoría de las canciones aparecen en voz masculina, sí llegamos a hallar algunas donde se expresa una voz femenina. Esta muestra dos diferentes actitudes de la mujer hacia el amor, que corresponden a un origen distinto de las composiciones. En las canciones más cercanas a lo tradicional vemos una mujer desenfadada:

A mi me cuadran los hombres
Porque por ellos nací,
Así no temas mi vida
Que yo me olvide de ti.
("La charrita", *En alta mar*, 1902)

Mientras nos acercamos al registro más difundido, más cercano a las composiciones románticas, aparece una voz femenina *larmoyante*, triste, similar a la queja del amado. Los tópicos se comparten: en este caso la flor deshojada, como símbolo de la pérdida de la virginidad, cuya consecuencia es la deshonra o la condena a una vida de vicio y lujuria[323].

Yo pobre flor que vivo sin abrigo,
mi juventud acaba sin pensar,
un hombre infame acabó con mi vida
yo soy la flor que deshojada va.
("Yo pobre flor", *En alta mar*, 1902)

En el mundo arrojada al vicio
He despreciado la virtud sagrada
Que por amar he perdido el juicio
Por un hombre infiel de quien me veo burlada
("La maldición", *La macetita*, 1901)

El tono de los registro varía ampliamente, de lo amoroso puede pasar a lo jocoso y picaresco, a veces en el tono más tradicional y a veces con el doble sentido que embarga a una gran parte de las zarzuelas que proviene más de la producción de autor, como se puede apreciar en los ejemplos que expongo a continuación:

Mi marido está malito;
yo estoy a su cabecera,
con un rosario en la mano
pidiendo a Dios... ¡que se muera[!]
("Coplillas picarezcas", *El cantor de Anáhuac*, 1905)[324].

Era un ratoncito
muy chiquirritito,
con sus orejitas
y con su rabito.
Que se entró
en la alcoba
de una señorita,
que era medio boba
¡ay la pobrecita!
Y una noche
que la niña
sola estaba,
y la pobre
con rubor
se desnudaba
en la habitación,
saltó el ratón
saltó el ratón,
¡ay, ay, ay, ay, ay!
toda se asustó
y sobre una silla
se subió.
Y aquel ratoncito
tan chiquirritito
con sus orejitas
y con su rabito
un salto pegó,
un salto pegó,
¿y qué sucedió?
¿y qué sucedió?
que el animalito
por un agujerito

[323] El término de amada *larmoyante* lo tomo de Margit Frenk cuando señala la transculturación de la voz femenina en la antigua lírica como fruto del contacto entre la lírica culta y la lírica popular. (2006: 377).

[324] Esta copla de facción tradicional remite al tópico de la malmaridada en tono burlesco que se halla presente desde el siglo XV. En la Nueva España aparecen en el conocido son llamado deshonesto "El chuchumbé" que se persiguió durante el siglo XVIII: Mi marido se murió / Dios en el cielo lo tiene, / y lo tenga tan tenido que acá, jamás, nunca vuelva". Véase el texto y los comentarios sobre los sones burlescos en Masera 2010. Véase también en el CFM la copla: 2, 5642 y sus variantes: "Y estaba el indio muy malo, / y la india a su cabecera, / con un rosario en la mano, / rogando a Dios que muriera. (La Indita, estrofa suelta)".

se coló
se coló.
Y la niña
que en la silla
se encogía,
y de miedo
la carita se cubría,
llena de pavor
dijo con horror:
¡Pícaro ratón!
¿Dónde, se metió?
¡Pícaro ratón!
¿Dónde se metió?
("El ratoncito", zarzuela "enseñanza libre", *El cantor de Anáhuac*, 1905)

Otras de las fuentes que aparecen en los cancioneros son las óperas, como la de "El trovador" de Verdi, recordemos que para este entonces algunos fragmentos de las óperas se habían popularizado convirtiéndose en parte de esta amalgama de textos que iban forjando el nuevo gusto entre lo rural y lo urbano:

Vuelve á la calma, joven divina,
Oye mi lira que va a sonar;
La noche corre con el amor
Pues hoy te canta tu Trovador–
("El trovador", *Olas que el viento arrastran*, 1898)

La relación entre los cancionerillos y la zarzuela es muy estrecha, y se halla fuera de los límites del trabajo una descripción de ella, sin embargo se puede apreciar la importancia de la influencia de estas en la constante presencia de fragmentos de zarzuelas en los cuadernillos, incluso, como hemos mencionado arriba, llegan a dar nombre al impreso anual. El interés por este género se revela en el amplio repertorio de zarzuelas que se imprimían en la casa editora en otros formatos como libros y librillo. La diversidad de la oferta de los impresos implica un público con un gusto particular para este género[325].

En los cuadernillos que estudiamos se reproducen fragmentos parciales como por ejemplo la jácara de la zarzuela "Luz y Sombra", una zarzuela muy difundida en Madrid creada desde 1867, y que Vanegas Arroyo la imprime recién en 1896, casi 20 años después como un éxito, y que rezuma ese tono picaresco típico de estas composiciones

Van las niñas tapadas
al jubileo,
y teniendo dos ojos
enseñan medio;
pero ese medio es tal
que alumbra más
que alumbra
el cirio pascual.
("Luz y sombra", *Olas que el viento arrastran*, 1898)[326].

No podrían faltar en este ambiente amoroso que se guarda en los cuadernillos la referencia a las canciones tradicionales. Un ejemplo de ello es *la Petenera*, cuyas pervivencias se pueden apreciar hoy en los sones huastescos y jarochos, con un ambiente marítimo, envueltas en misteriosos rasgos de sirena y mágico asombro:

La Petenera, señores,
No hay quien la sepa cantar
Sólo los marineritos
Que navegan en el mar[327].
¡Ay! Soledad, soledad
soledad de la cañada
contigo lo tengo todo
y sin ti no tengo nada
¡Ay! Soledad, soledad
Anda dile a la Zambumbía
Que me regale un pañuelo
Y si me lo regala,
Ha de ser zandunguero.
¡Ay! Soledad, soledad
Mi mujer y mi burrito
Se me murieron a un tiempo
Mi mujer no vale nada
El que vale es mi burrito.
¡Ay! Soledad, soledad
Soledad de aquel que fue

[325] La zarzuela fue uno de los géneros preferidos por el público mexicano en sus diversos formatos. Desde la llegada a Cuba en 1854 la difusión de la zarzuela por América Latina fue muy rápida. En México a pesar de que las obras que se estrenaban en Madrid llegaban el mismo año, se ofrecían al público tanto obras nuevas como antiguas y de este modo concurrieron al mismo tiempo obras de diversos formatos y temas. (Bryan, 1983: 134)

[326] Esta Zarzuela considerada una obra lírico dramática fue creada en 1867 por un escritor muy popular en España llamado Narciso Serra y musicalizada por Manuel Fernández Caballero y que se estrenó en el Teatro de la Zarzuela en Madrid.

[327] CFM, 3-7892. Véanse estribillos similares en el CFM en el índice de canciones en el tomo 5, *La Petenera* pp. 251-252, donde se señalan los siguientes estribillos que comienzan con ¡Ay, Soledad, soledad! : 1-1920; 2-3808,2-4466; 1-1386b; 2-4489; 3-8539; 1-1497c; 1-1467; 1-1439; 2-5293; 1-1210, 1-974; 2-4375; 2-3068; 2-5426; 2-3985; 4-8602; 4-8818b. Sobre el estudio de los sones huastecos y sus características véanse los trabajos de Rosa Virginia Sánchez (2002 y 2005). La estudiosa apunta que, en la versión jarocha, de Veracruz, aparece el estribillo no en las versiones de la Huasteca.

a darle agua a su caballo
y bebió junto a él
Bajan los animalitos
Muy temprano en la mañana,
Para ver al *olicornito*
Meter su cuerno en el agua.
¡Ay! Soledad, soledad
Soledad del horizonte
también se suele quemar
con su propia leña de monte
En la medianía del mar
Le dijo Cupido a Venus
ya has visto relampaguear
Pero no has oído los truenos[328].
¡Ay! Soledad, soledad .

El corrido es otro tipo de canción que aparece mencionado en nuestros cuadernillos, cancionerillo muchas veces contaminado de aires líricos que lo integran en el conjunto de los textos:

¡Cuánto he sufrido en la vida
pues ya me pesa el amar;
porque no hay mujer querida
que no corresponda mal!

Yo me dediqué en amar,
a un joven de mi agrado,
sólo por experimentar
y mirar mi desengaño.

Cuanto más alto me vi.
pensé que estaba en el cielo.
pero me desvanecí
y hasta troné contra el suelo.

Del golpazo que he llevado
me he puesto en mil pareceres,
y ya jamás me ha gustado
el creerme de las mujeres.

Ya por eso me despido
para no padecer más;
encargando a mis amigos
no vayan a resbalar.
("Corrido de amor", *La macetita,* 1901)

El amor no se detiene ante el progreso, por el contrario, este pareece impulsarlo y motivarlo con las nuevas tecnologías. Entre sus expresiones más notorias se halla el paseo que hacen el amado y la amada en un tranvía eléctrico.

Vámonos, niña, a pasear,
en eléctricos tranvías
por esas hermosas vías
de Tacubaya y Mixcoac.

A Tlalpan y a Coyoacán,
a San Ángel y a la Villa,
gozando así a maravilla
con el gracioso zic zac.
("Los tranvías eléctricos", *En alta mar*, 1902)

Me gustaría citar una última canción que aparece en los cuadernillos y que sirve para ilustrar el fenómeno de la difusión de las canciones del teatro, como es la Matchiche. Se refiere a una danza que nació en Brasil en 1868 y se difunde por el mundo a principios del siglo XX. Para 1905 Felix Mayol, un conocido intérprete francés la pone de moda. Quizás ese es el fenómeno al que se refiere el colaborador de Vanegas, Chóforo Vico, quien recrea la popularidad de la canción en una composición que se incluye en el cancionero de 1908 denominado *El automóvil*.

La Matchiche, Señores,
hoy por doquiera
la saben clases pobres
y de alta esfera.
Sin quedar uno solo
ya se encapricha
de uno al otro polo
el mundo en Matchicha.
En la cobacha obscura
"casa de puercos"
se oye con finura...
vibrar sus ecos.
Y en el regio palacio
piano de cola
un poco más despacio
la toca... Lola.
Ya por las calles todas
los cilindritos
tocan a todas horas
sus sonecitos...

[328] Una versión de esta estrofa se halla registrada en el (CFM, 2-4354) "En la medianía del mar/ le dijo Cupido a Venus: / "¿ya viste relampaguear? / Ahora te faltan los truenos; / del diablo te escaparás, / pero de mí, lo veremos (La morena)."

Vamos a las kermesses
que hay en "El Carmen"
para que allí se bailen
hartas "Matchiches"..
Ni wals ni contradanza
ganan en "mite"
en "raspa" ni en "guasa"
a la Matchiche.
La Matchiche cantando
paso yo el día...
y siempre pronunciando
vil picardía...
Si la Matchiche cantas
junto a tu padre...
seguro la... cabeza
de un palo te abre.
Si el lector me permite
unos momentos...
le canto de "Matchiche"
risibles versos...
Adiós "pata volante"...
adiós "burlona"
de hoy en adelante...
se te... perdona!
Adiós, adiós Chatito
botón dorado:
¡con su cascabelito
Chirumpampiado!
Para bailar la Matchiche
no hay quien les gane:
desde el mozo a la "bicha"
hacen alarde...
Una muchacha guapa
me dijo un día
no crea "usté" que se saca
ni... agua de chía...
Matchiche yo he bailado
con un torero
y en ella he gastado...
mucho salero!
Otra chica morena
díjome un día
Guadalupe... García
aún no... cena...
Si tú pagas la cena,
yo pago el coche,
verás como paseamos
toda la noche...
Una "Chánchula" tonta
que se reía
de cosas cuya monta
sólo sabía:
Su novio enamorado
la abandonó...
su "plancha" se ha tirado
y me río yo!
Y... versos que... los hallo
de poca... sal...
y que mejor los callo
por la... moral.
Pues lo peor del embrollo
y es la verdad.
que la inmoralidad
es su apoyo;
El pueblo en sus desvíos
y borracheras
canta versos impíos
y frases fieras.
No hay nada más sencillo
por mi desdicha,
que hacer un estribillo
para Matchicha.
("La matchciche", *El automóvil,* 1908)[329]

La mayoría de las canciones incluidas en la publicación no tienen explícito el autor o el compositor, ya que al momento en que el editor realiza su selección e integra los textos que deben componerla –es decir, cuando realiza su ensamblaje– deja a un lado los nombres. Ello hace complicado conocer su proveniencia, sobre todo porque se da por sentado que, como el mismo editor, el que escucha reconoce los textos. Este rasgo es muy común en la literatura de cordel.

Las canciones han sido producidas para el consumo del gran público y son recibidas y reproducidas por éste. Es decir, son de amplia circulación y por ende tienen una gran difusión. Dicho aspecto, sumado al anterior, me llevan a denominarlas como canciones populares.

El cuestionamiento de si hablar o no, de una literatura popular de cordel va más allá de este breve artículo, pero no deben dejar de señalarse aquellas complejas peripecias en las que nos envuelven las tipologías cuando queremos acercarnos a este tipo de manifestaciones

[329] La canción en español fue escrita por Arturo Espinosa un colaborador de Antonio Vanegas Arroyo cuyo seudónimo era Chóforo Vico. Se puede escuchar una versión de la Matchiche cantada por Félix Mayol en 1905 en https://www.youtube.com/watch?v=buxeGnGdq3s

3. Palabras finales

Cuando el cuadernillo ha llegado a su fin, el lector y los lectores oidores han disfrutado de un poderoso y eficiente objeto poético, que recorre textos desde el siglo XVIII hasta los contemporáneos, algunos en fragmentos significativos que remiten a los que se escuchan en los teatros de barrio, los cinematógrafos incipientes y los teatros principales.

De esta manera con una pequeña inversión quienes compraban estos cancionerillos se articulaban en ese imaginario múltiple y variable que se creaba en una ciudad de México que iba creciendo, un ambiente urbano que iba despegándose de lo rural, una población que además de escuchar las canciones tradicionales, quería saber las canciones de los escenarios: los schotis, danzas, zarzuelas... Un público nuevo con un gusto diferente que cantaba con nuevos tonos viejas canciones.

Finalmente, culmino con las palabras de Luis Díaz G. Viana sobre las complejidades de la literatura de cordel, cuyos rasgos la hacen un objeto de estudio asombroso, apasionante para la comprensión de la cultura y un reto para los investigadores:

El mundo de la transmisión de la "Literatura de cordel", sustentada sobre lo oral y lo impreso, lo recitado y lo cantado, la literatura y la música, lo tradicional y lo popular, lo vulgar y lo culto, la imprenta y la voz, es un reino tan real como escurridizo: el territorio de lo mixto, el país de todas las impurezas. De ahí que haya incomodado por tanto tiempo a quienes buscaban cánones de supuesta autenticidad o de culturas primigenias (2001: 24).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALÍN, José María, "Sobre los 'dos negros' y otras metáforas de los ojos" en *Lyra Minima Oral. Los géneros breves de la literatura tradicional*, C. Alvar, C. Castillo, M. Masera y J. M. Pedrosa (eds.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2001, pp. 247–258.

AUT. Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua" Disponible en http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios–anteriores–1726–1996/diccionario–de–autoridades [Consulta 28/ 01/18]

BASE DE DATOS IMPRESOS POPULARES IBEROAMERICANOS. Disponible en http://ipm.literaturaspopulares.org. [Consulta 28/01/18]

BELTRÁN, Vicenç, "Del pliego de poesía (manuscrito) al pliego poético (impreso): las fuentes del Cancionero General", *Incipit*, 25–26, 2005–2006, pp. 21–56.

BELTRÁN, Vicenç, "Morfología del cancionero. Los cancioneros castellanos", en L. Leonardi (ed), *La Tradizione della lirica romanza del Medioevo Romanzo. Problemi di Filologia Formale. Atti del Convegno Internazionale. Firenze–Siena, 12–14 novembre 2009,* Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2011, pp. 409–437.

BOTREL, Jean François, "Pueblo y literatura. España, Siglo XIX." en F. Sevilla y C. Alvar (eds), *Actas XIII Congreso AIH* (Tomo II), 1998, pp. 49–64.

BOTREL, Jean François, "El género de cordel" en L. Díaz G. Viana (coord.), *Palabras para el pueblo, Vol. 1 Aproximación general a la literatura de cordel*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 41–69.

BRYAN, Susan, "Teatro popular y sociedad durante el porfiriato", *Historia Mexicana*, 33–1, *La sociedad capitalina en el Porfiriato* (Jul. – Sep), 1983, pp. 130–169.

CASTILLO, Alberto del, "Prensa, poder y criminalidad a finales del siglo XIX en la ciudad de México" en R. Pérez Monfort, A. del Castillo, P. Piccato (coords.) *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas,* México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 15–74.

CÁTEDRA, Pedro, M. *Invención, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2002.

DÍAZ G. VIANA, Luis, "Se venden palabras: los pliegos de cordel como medio de transmisión cultural" en *Palabras para el Pueblo*. Vol. 1. *Aproximación general a la Literatura de Cordel*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 13–38.

— La imprenta y la voz. Difusión de pliegos de cordel madrileños de los siglos XIX y XX" en *Palabras para el Pueblo*, Vol. 2. *La colección de pliegos del CSIC: Fondos de la Imprenta Hernando,* Madrid, CSIC, 2001, pp. 15–24.

FERNÁNDEZ SEPÚLVEDA, Andrea, "La imagen de la amada en la lírica folclórica mexicana", *Revista de Literaturas Populares,* 8–2, 2008, pp. 319–346.

FOSTER, David, "Un índice introductorio de los "tópicos" de la poesía romántica española: lugares comunes en la lírica de Rivas, Espronceda, Bécquer y Zorrilla", *Hispanófila,* 37, 1969, pp. 1–22.

FRENK, Margit, (coord.) *Cancionero Folklórico de México*. 5 vols. México: El Colegio de México, 1975–1985.

FRENK, Margit, "Transculturación de la voz popular femenina en la lírica renacentista" en, *Poesía popular hispánica. 44 estudios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 373–386.

GALÍ BOADELLA, Montserrat, *Historias del bello sexo*, México, UNAM, 2002.

GLAVE, Luis, "Del pliego al periódico. Prensa, espacios públicos y construcción nacional en Iberoamérica", *Debate y Perspectivas*, 3, 2003, pp. 7–30.

GONZÁLEZ, Aurelio, "Literatura popular publicada por Vanegas Arroyo. Textos que conservó la memoria" en R. Olea Franco (ed), *Literatura mexicana del otro fin de siglo*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 449–468.

La Matchiche disponible cantada por Félix Mayol en 1905. Disponible en *https://www.youtube.com/watch?v=buxeGnGdg3s* [Consulta: 29/01/2018]

MASERA, Mariana, "*Que non dormiré sola, non". La voz femenina en la antigua lírica popular hispánica*, Barcelona, Azul, 2001.

— "Hacia un estudio de la literatura popular novohispana; entre lo burlesco y lo maravilloso" en J. Pascual Buxó, (ed.), *Unidad y sentido de la literatura novohispana, VIII Simposio Internacional,* México, UNAM, 2010, pp. 419–444.

MANERO SOROLLA, María del Pilar, "El retrato femenino en la poesía medieval castellana cánones retóricos y rasgos poéticos", *Anuario de Estudios Medievales*, 29, 1999, pp. 547–559.

PAMPÍN BARRAL, Mercedes, "'Cantan ruyseñores cantares más de çiento': la evolución del canto del ruiseñor en la poesía cancioneril", en C. Alvar, C. Castillo, M. Masera y J. M. Pedrosa (eds), *Lyra Minima Oral. Los géneros breves de la literatura tradicional*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2001, pp. 63–71.

RANDAZZO, Francesca, "Los imaginarios sociales como herramienta", *Imagonautas* 2(2), 2012, pp. 77–96.

SÁNCHEZ, Rosa Virginia, "Diferencias formales entre la lírica de los sones huastecos y la de los sones jarochos", *Revista de Literaturas Populares* 2–1, 2002, pp. 121–152.

— "El paralelismo en los sones de la Huasteca", *Revista de Literaturas Populares* 5–2, 2005, pp. 270–309.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso, "El imaginario cultural como instrumento de análisis social", *Política y sociedad*, 24, 1997, pp. 151–163.

SPECKMAN GUERRA, Elisa, "Cuadernillos, pliegos y hojas sueltas de la Imprenta Vanegas Arroyo" en B. Clark de Lara y E. Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita en el México decimonónico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, pp. 391–413.

Rituales e identidades

Enrique Cámara de Landa, “Ritual, salud y convivencia interreligiosa: expresiones sonoras y cinéticas de los miembros de las fraternidades marroquíes”

Gerardo Fernández Juárez, “Del “otro” foráneo al salvaje interior. Salvajismos festivos de ida y vuelta en el Altiplano aymara de Bolivia”

Juan Javier Rivera Andía, “¿20 años pensando el Perú? El valle de Chancay (1962–1982) como ejemplo de la reducción de la etnografía a una ‘sobrevivencia’ de ‘lo andino’”

Andrés A. Fábregas Puig, “Republicanos antropólogos en México: una apreciación personal”

Ángel Díaz de Rada, “El tiempo recobrado y las veladas formas de la discriminación en un entorno de relaciones étnicas en el Ártico Europeo”

Ritual, salud y convivencia interreligiosa: expresiones sonoras y cinéticas de los miembros de las fraternidades marroquíes

Enrique Cámara de Landa[330]

Introducción. Un texto de Tim Rice y sus posibles repercusiones

A menudo la labor de los etnomusicólogos ha sido incluida en las críticas que se han dirigido a las disciplinas vinculadas con la antropología en lo relativo a la insensibilidad hacia los problemas sociales, políticos y económicos que afectaban a las comunidades que ellos estudiaban[331]; en particular, los derivados de situaciones de explotación propias del colonialismo (con el que incluso podrían haber colaborado, siquiera de manera implícita o inconsciente). Desde una perspectiva muy distinta (es decir, sensible a tales asimetrías, a las que ningún estudioso del sector parece –ni debería– poder escapar), investigadores como Hugo Zemp, Steven Feld o Anthony Seeger intentaron implementar acciones que contribuyeran a compensar de algún modo a los grupos y personas cuyas prácticas musicales estudiaban por la generosidad con que éstos habían compartido con ellos su saber. Si bien la casuística es variada y se la ha mencionado a menudo, un buen ejemplo de presentación del problema es el artículo de Timothy Rice publicado en 2014 por el *Yearbook for Traditional Music*. Esta versión revisada del texto que Rice leyera durante la World Conference del ICTM –International Council for Traditional Music– en 2013 lleva el sugestivo título de "Ethnomusicology in Times of Trouble" y parte de la pregunta acerca de lo que sería posible intentar desde la etnomusicología contemporánea para revertir el incremento del abismo entre ricos y pobres y otros aspectos negativos que caracterizan a la situación mundial (Rice, 2014: 191–209). El autor señala que los antropólogos comenzaron a denunciar de manera persistente situaciones de injusticia o explotación a comienzos de la década de 1990 y que sólo durante los últimos quince años los etnomusicólogos han comenzado a involucrarse de manera sustancial en la relación de las prácticas musicales con las crisis sociales, políticas, económicas y ecológicas. Rice sugiere cinco causas de la lentitud de reacción experimentada por éstos ante tales requerimientos de la sociedad: suelen trabajar sobre la música que les gusta (puesto que lo estético y lo placentero son sus estímulos iniciales); en la imaginación anglófona la música está asociada con cosas buenas (lo que dificulta relacionarla desde un principio con aspectos negativos); se parte de la idea de que la música se produce principalmente en ámbitos sociales estables (ignorando en ocasiones factores desestabilizadores como guerra, violencia, enfermedad, disturbio o devastación ecológica); el peso de la tradición de una disciplina orientada hacia la música tradicional ha podido dificultar el surgimiento de nuevos enfoques relacionados con problemas de la realidad contemporánea; es complicado investigar en ambientes peligrosos o carentes de infraestructuras.

En dicho artículo, que ocupa considerable espacio en la presente introducción tanto por las repercusiones que ha alcanzado en la disciplina como porque es mencionado aquí en cuanto elemento que motiva este escrito, el autor desarrolla un sintético estado de la cuestión en materia de estudios etnomusicológicos que abordan tiempos y asuntos socialmente problemáticos y se pregunta tanto por la eventualidad de que estos nuevos ámbitos de interés impulsen una transformación de las teorías y métodos de la disciplina, como acerca de la posibilidad de utilizar nuestro conocimiento sobre la naturaleza de la música –construido, aclara, en entornos relativamente pacíficos– para entender algunos aspectos de estos conflictos, y también sobre la posibilidad de que el estudio del otro cultural desde una sensibilidad hacia sus problemas influya sobre nuestra comprensión de la naturaleza

[330] Enrique Cámara de Landa es Catedrático de Etnomusicología en la Universidad de Valladolid (España). Ha dictado cursos y conferencias en América, Europa, Asia y África. Ha publicado, entre otros temas, sobre análisis musical, historia y teoría de la etnomusicología, música y migración, y música clásica, tradicional y popular de Argentina, España, Italia, Portugal, India, Bolivia, Costa Rica y Marruecos.

[331] Este artículo constituye una versión considerablemente ampliada del texto leído en el 4th International Sufi Conference "Sufi Heritage: Counterculture Narrative & Peace building in the Era of Globalization", celebrado en la ciudad pakistaní de Karachi los días 13 y 14 de abril de 2018.

del hacer música. Con el objetivo de responder a estos interrogantes, examina seis temas: (1) música, guerra y conflicto; (2) música, migración forzada y estudios sobre minorías; (3) música, enfermedad y curación; (4) música en particulares tragedias; (5) música, violencia y pobreza; (6) música, cambio climático y ambiente. Aclara además que su texto no trata sobre etnomusicología aplicada *per se* (especifica áreas, temas y autores de dicho ámbito disciplinario) y que, si bien la pobreza siempre ha existido y los etnomusicólogos han investigado a menudo en ambientes carenciados (aunque tendieran a celebrar la riqueza musical de sus moradores), hoy se observa que cada vez más gente vive en estado de pobreza absoluta, mientras la relativa de otros aumenta y la cultural o psicológica se manifiesta a través de la negación de una serie de posibilidades, como los "derechos humanos, el ascenso en la movilidad social, la oportunidad de elegir trabajo, la libertad para construir la propia identidad y el acceso a expresiones culturales como la música" (Rice, 2014: 195). Tras dedicar el grueso del artículo a repasar los principales estudios realizados en la disciplina sobre cada una de las seis áreas, el autor organiza sus conclusiones alrededor de doce puntos que responden a las tres preguntas iniciales. Sobre la primera (cambios en las teorías y métodos de la disciplina) propone a los estudiosos que tiendan a "horizontalizar" el conocimiento, acortar la distancia entre teoría y aplicación en el campo, prestar atención a toda la música del mundo y ampliar los límites de la disciplina. Acerca de la segunda (uso del conocimiento sobre la música para entender conflictos) sugiere desarrollar programas educativos y sociales que sean serviciales y efectivos, aumentar la posibilidad de intervención al trabajar en el propio espacio, generar acción comprometida a través del trabajo en grupo, y difundir la idea de que la música puede contribuir a la solución de conflictos si se combina con otras formas de acción social o cultural. En cuanto a la tercera (el modo en que los nuevos estudios afectarán a nuestra comprensión de la naturaleza del hacer música), recuerda que la gente la usa para bien o para mal y que su estudio en lugares conflictivos, además de cuestionar las afirmaciones de los etnomusicólogos acerca de la posibilidad de que ésta llegue "por sí misma" a construir un nuevo orden social basado en la comprensión intercultural, podría conducirlos hacia el desarrollo de una suerte de "etnosonología" o "estudios del sonido", o incluso les permitiría elaborar nuevas teorías sobre la naturaleza de la música, radicadas en el "crisol de la acción" (expresión tomada de Anthony Seeger).

He elegido comenzar con este artículo de Rice porque, más allá de su grado de relevancia en la producción actual de la crítica etnomusicológica, constituye una evidencia del largo camino recorrido por la disciplina desde los estudios de objetos y fenómenos musicales extraídos de diferentes culturas y contextos con el objeto de responder a algunas preguntas generales que interesaban a los especialistas de la musicología comparada hace un siglo, hasta los actuales cuestionamientos acerca de la validez de los diferentes postulados y paradigmas que han inspirado tanto aquellas propuestas como las que se fueron elaborando durante las décadas siguientes.

Paralelamente a esta exigencia de revisión metodológica en clave ética –si se me permite la simplificación– se verifica hoy la necesidad de vincular las acciones desarrolladas por organismos internacionales como la UNESCO con las reflexiones suscitadas por la observación de las prácticas musicales de aquellos que fueron considerados primitivos, salvajes, exóticos, rústicos o simplemente "otros" (es decir, ajenos a las realidades en las que vivían inmersos los "observadores" de tales otredades, o sea, "nosotros"). Desde tal premisa es comprensible que la agenda de los investigadores de las disciplinas consideradas aquí incluya preguntas como la que convoca en estos meses finales de 2018 a las Jornadas "Más allá de ciudades y naciones. Una reivindicación de la cultura inmaterial como clave antropológica en la construcción de Europa" (organizadas por el Instituto de Estudios Europeos bajo la dirección académica de Luis Díaz González de Viana y la coordinación de Dámaso Vicente Blanco): "¿Puede el patrimonio cultural inmaterial, la cultura inmaterial que nos constituye, ser un instrumento clave en la construcción europea?". Pregunta ésta que suscita nuevos interrogantes acerca de los contenidos y límites de esa "cultura inmaterial que nos constituye". ¿Incluye ese "nos", por ejemplo, a los habitantes de Soria llegados desde distintos países de África Subsahariana?[332] ¿O debemos esperar a que éstos se integren mayormente a las tradiciones de la provincia y –eventualmente– le aporten elementos patrimoniales propios? ¿Se sentirán interpelados por esta convocatoria los gitanos de mi barrio de Valladolid, que llevan muchas más décadas que yo –migrante también, aunque hijo de españoles– residiendo en él? Aún más problemático puede resultar incluir en estos interrogantes a los marroquíes que han ido llegando a instalarse en el mismo barrio, portadores –como todos– de una cultura cuyas diferencias internas no siempre se perciben desde fuera (puesto que todos tendemos a sucumbir ante la necesidad epistemológica de simplificar los contenidos de realidades ajenas en una primera etapa de contacto con algunas de sus manifestaciones).

[332] Utilizo esta expresión cuestionada pero cómoda aquí para mencionar el área de donde proceden la mayoría de los sujetos que a menudo son víctimas "de una economía irregular o tramposa, basada en la infra-contratación, en la explotación de mano de obra barata, en el abuso de unos inmigrantes ilegales o en precario que no pueden reclamar sus derechos como trabajadores ni como ciudadanos", como expresa Luis Díaz González Viana en *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (2003: 199).

El presente artículo parte de esta última reflexión y está dedicado a considerar un fenómeno aparentemente marginal en Marruecos, alguna de cuyas manifestaciones fue presentada en la Universidad de Valladolid, lo cual generó simpatías entre el público asistente, pero que también es objeto de rechazo por inmigrantes marroquíes de esta ciudad castellana. Ciudad cuya constitución social va cambiando lentamente a causa de estos flujos, si bien está lejos de aproximarse a la interculturalidad que caracteriza a metrópolis como Barcelona, donde desde hace varias décadas se estudian las manifestaciones culturales de sus inmigrantes (incluidos los marroquíes)[333]. En este caso, se trata de prácticas rituales vinculadas con el sufismo que son objeto de valoración y reacciones ambiguas –o incluso contradictorias– por parte de la sociedad envolvente: condena desde la ortodoxia islámica (lo que justifica la ambigüedad de comportamiento de algunos usuarios) y reciente revalorización –¿manipulación?– por parte de un gobierno –el marroquí– que se propone utilizarlas para contrarrestar el preocupante crecimiento de posturas intransigentes propias del fundamentalismo religioso. Abordaré aquellos aspectos de este complejo fenómeno que denotan su profundidad cronológica (punto 1: santos sufíes en el Marruecos medieval según Halima Ferhat), su *modus operandi* y grado de significación para quienes lo practican hoy (punto 2: prácticas rituales con música de hermandades religiosas y sus efectos terapéuticos), las tentativas de manipulación que sufre desde instancias gubernamentales (punto 3: sufismo y cultura de la paz, de Marruecos a Pakistán y España) y las propuestas de pluralismo religioso que desde la escenificación del ritual y las explicaciones de sus componentes musicales se han vertido en la Universidad de Valladolid recientemente (hacia una conclusión: sufismo en la universidad). Con ello se espera contribuir a estimular el debate sobre cuestiones que ya no son ajenas a la investigación etnomusicológica –si alguna vez lo fueron del todo–, tales como sus aplicaciones a los ámbitos del espectáculo y la didáctica o las eventuales repercusiones de las mismas en distintos espacios sociales.

Santos sufíes en el Marruecos medieval, según Halima Ferhat

Empecé a interesarme por las acciones rituales de grupos relacionados con el sufismo en Marruecos durante las actividades de trabajo de campo desarrolladas en el ámbito del proyecto europeo IRSES DRUM coordinado por el etnomusicólogo italiano Domenico Staiti y dirigido a estudiar prácticas musicales de mujeres –en ocasiones lideradas por varones con una performatividad de género no heteronormativa o no binaria– en Marruecos, en el contexto de una serie de fenómenos de amplia profundidad temporal y geográfica, puesto que se manifestaron a lo largo de los siglos en un área que abarca desde la India hasta el Mediterráneo[334]. Una de las tareas principales de dicho proyecto –que también incluía el intercambio de docentes universitarios para el enriquecimiento de estudiantes de varias disciplinas– consistió en documentar y analizar actividades de cofradías sufíes arraigadas y vigentes en sectores concretos de la sociedad marroquí, donde cuentan con un alto grado de relevancia.

Entre las fuentes escritas relacionadas con este tema se encuentran las hagiografías, que proporcionan mucha información sobre los santos sufíes –*salihim*: justos– en el Magreb durante la Edad Media. Halima Ferhat brinda una descripción sumamente detallada del fenómeno a partir de la consulta de un impresionante corpus de fuentes históricas (Ferhat, 2003). Gracias a su relato acerca del contenido de dichas fuentes sabemos que en el Magreb medieval los santos sufíes procedían generalmente de la clase social media o inferior, eran muy piadosos, manifestaban poseer una fe profunda, aceptaban el sufrimiento para evitar las tentaciones y declaraban no temer a la muerte (que solían describir como una boda). Realizaban milagros en vida y tras su muerte sus tumbas eran veneradas y visitadas, puesto que se consideraba –como sucede aún hoy– que irradian una bendición y energía positiva llamada *baraka* (motivo por el cual ha sido siempre importante rodearlas e incluso tocarlas). Después de la muerte, los santos aparecían en sueños a los devotos y continuaban realizando milagros como provocar la lluvia en tiempos de sequía, reducir el hambre o curar enfermedades. Ferhat aclara que, debido al escepticismo expresado por el islam ortodoxo en relación con esta habilidad sobrenatural, los escritores de esa época recomiendan la prudencia en las descripciones de milagros.

Según los datos recogidos por la estudiosa marroquí, los santos sufíes establecían poca diferencia entre el tiempo de sueño y el normal. Concedían valor al insomnio, pero también al soñar, actividad que para algunos podía constituir una tentación diabólica pero para otros servía para confirmar la santidad de una persona a la vez que otorgaba veracidad a sus afirmaciones y le permitía comunicarse con el más allá. Durante esos siglos, los santos bereberes (que en Marruecos eran mayoría) aprendieron árabe y lo transmitieron a las clases populares. Conocían el

[333] Recordemos la tesis doctoral de Susana Asensio Llamas sobre "Música y emigración. El fenómeno musical marroquí en Barcelona" defendida y publicada en dicha ciudad (Asensio, 1997), y a la que siguieron otros trabajos con temática similar.

[334] DRUM era el acrónimo del proyecto (Disguise Ritual Music) financiado por la Comunidad Europea en el ámbito del Seventh Framework Programme, Marie Curie Actions-People, International Research Staff Exchange Scheme (IRSES) y en el que participaron universidades de Italia (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Universitá degli studi di Napoli Federico II), Marruecos (Universitè Moulay Ismail – Meknés, Universitè Mohammed V Souissi – Rabat) y España (Universidad de Valladolid) entre 2013 y 2016. Referencia: PISEG-GA-2012-318942.

Corán y podían pasar mucho tiempo meditando sobre el contenido de una sura. Tendían a transmitir conocimiento religioso, generalmente de forma oral. Si bien eran capaces de comunicarse por telepatía con santos distantes, solían viajar mucho (principalmente peregrinando a lugares sagrados de otros países o del mismo Marruecos). De esta manera, transportaban conocimiento y cruzaban fronteras étnicas o políticas. Valoraban los libros pero podían renunciar a poseer una biblioteca por motivos religiosos. Solo vivían de su trabajo (o de la generosidad de los demás si practicaban la mendicidad), que solía consistir en tareas manuales o actividades consideradas degradantes (lo que asumían como penitencia), si bien quienes contaban con cualidades vocales podían practicar el *adhan*. Al vestir discretamente demostraban su renuncia al lujo y la comodidad, que en ocasiones se extendía al uso de calzado y a las quejas (sufrían en silencio). Aceptaban las enfermedades como castigo o prueba y llegaban a maltratar sus propios cuerpos por medio de azotes o insomnio voluntario. Consideraban la pobreza como una virtud y las lágrimas como expresión de un corazón sensible y manifestación de felicidad o estado místico. Durante las ceremonias *Sama'* (que entonces como ahora solían incluir oración, canto, danza y ejecución de instrumentos) llegaban a alcanzar estados de trance (aspecto que será considerado luego), Ignoraban el mercado y rechazaban el uso de moneda (si bien algunos de ellos fueron acusados de alquimistas e incluso de fabricar dinero falso).

Las fuentes históricas, explica Ferhat, evidencian que el santo transmite el conocimiento místico al novato, a la vez que le exige luchar contra el orgullo, renunciar al reposo, orar a menudo y vivir en la pobreza. Este experimenta fuertes emociones ante su maestro, de quien aprende a ejecutar oraciones cantadas en poemas místicos (de los cuales el *burdah* es el principal). Otros aspectos que interesa resumir aquí por las tradiciones de actitud y comportamiento que han instaurado en los practicantes del sufismo en Marruecos hasta hoy, son los siguientes: el santo evita acciones militares (no está involucrado en la yihad, excepto de manera simbólica a través de la oración y la meditación). Es un pacifista y explica las características de la violencia magrebí como consecuencia del clima, que está bajo el signo de Marte. Conoce las virtudes y el grado de *baraka* de los animales (perros, gatos, asnos, pájaros, gallos, entre otros), ayuda a los huérfanos, denuncia abusos "en una sociedad en la que la violencia no es un escándalo" (Ferhat, 2003: 176). Practica la caridad y la hospitalidad, y no desdeña ponerse en contacto con personajes poderosos para brindarles consejos u obtener justicia hacia los oprimidos (posteriormente, habrá sufíes en estrecha relación con responsables de gobierno). En este sentido, es un agente de paz social, dispuesto a entrar en conflicto con el poder de defender a los sumisos (2003: 172). Otro rasgo relevante para lo que comentaré luego es la tendencia de los santos sufíes a conceder espacio a las mujeres en numerosas actividades y a permitir la participación en rituales de personas sin discriminarlas en razón de su sexo u orientación sexual. Humildad, pacifismo y tolerancia, entonces, eran algunas de las virtudes reconocidas en estos personajes; virtudes que los políticos del siglo XXI señalarán en el sufismo para contraponerlo a los peligros del fundamentalismo islámico, como veremos.

Prácticas rituales con música de hermandades religiosas y sus efectos terapéuticos

Obviamente, esta caracterización general de los santos sufíes durante la Edad Media incluye numerosas excepciones y variantes personales. Además, en dicho período las controversias también estaban presentes, tanto dentro del sufismo como entre éste y el islam ortodoxo. En tal sentido, los estudiosos nos recuerdan que en al–Ándalus el pensamiento sufí sincretizó las corrientes filosóficas de Oriente y Occidente, lo que causó sospechas entre musulmanes más conservadores, y nos invitan a tener en cuenta los sucesivos períodos de crisis que se produjeron en el sufismo a partir del siglo XIV, con sus relativas polémicas, reacciones filológicas (que proponían retornar a los escritos sagrados del islam) y denuncias contra lo que se consideraba vicios (como la sodomía o la alquimia)[335].

Con el tiempo, los sufíes en el Magreb abandonaron su predilección por los espacios salvajes y despoblados para establecerse en ciertos barrios de las ciudades. Si el *ribat* había sido un ámbito de encuentro para la defensa militar, se convirtió en un lugar de retiro y meditación para los monjes guerreros y los morabitos. La *zawiya* que albergaba a los viajeros durante la noche se transformó en un sitio de oración. Como sucedió con no pocas mezquitas, algunas *zawiyas* se asentaron en áreas dotadas de sacralidad desde tiempos preislámicos. Sin embargo, ciertos espacios al aire libre siguen siendo objeto de veneración en Marruecos[336]. En este país, el animismo preislámico interactuó con la doctrina islámica a lo largo del tiempo, lo cual parece ser una de las causas de que hoy persista, en sectores de la población más amplios de lo que oficialmente se tienda a reconocer, la creencia en infinidad de *ğinn* o espíritus que coexisten con las personas, si bien habitualmente no son visibles. Como sucede

[335] Ferhat proporciona un ejemplo histórico del rechazo manifestado hacia el sufismo: es el caso de Abu al Hasan 'Ali al Harrali, de familia andaluza, que provocó la ira de los ortodoxos porque rezaba por los pecadores. También hubo condenas hacia el *sama'*, porque quienes lo practicaban usaban música, entraban en trance y en consecuencia –se afirmaba– escandalizaban a los devotos (2003: 134).

[336] Incluso hoy persisten costumbres rituales tales como colgar una prenda de ropa interior en una rama de un árbol habitada por un espíritu, para deshacerse de un problema o enfermedad que el devoto concentra en aquella.

en otras áreas del Magreb, en Marruecos se cree en la existencia de buenos y malos *ǧinn* y los devotos interactúan con ellos con finalidades profilácticas y propiciatorias (evitar males, obtener bendiciones, curar enfermedades, etc.). Aquellos *ǧinn* a los que se adjudica la propiedad de poseer a los seres humanos reciben la denominación de *mluk* y son generalmente respetados e incluso temidos (Bruni, 2013).

Hoy en Marruecos algunos sufíes celebran sus ceremonias y rituales en espacios abiertos, pero la mayoría prefiere hacerlo en las *zawiyas*, bajo la dirección espiritual y logística del *muqaddim*)[337]. La *līla*, cuyo significado literal es "noche", es la actividad principal de las hermandades marroquíes. Esta ceremonia, que comienza al final del atardecer y termina poco después de la salida del sol, tiene como objetivo restaurar la relación armoniosa entre las entidades espirituales y los miembros de la comunidad. Por lo general, se divide en tres secciones: *alʿāda* ("la costumbre"), que consiste en la preparación para el resto de la ceremonia y en la que se consume comida, bebida e incienso; *kūyū*, que consta de danzas ejecutadas por algunos de los músicos –acompañados por otros que continúan ejecutando sus instrumentos– y alternadas con invocaciones a Alá y su profeta (una especie de *dhikr*); y las danzas de posesión a cargo de los devotos (que son mayoritaria –aunque no exclusivamente– mujeres). En esta última sección, que ocupa la mayor parte de la *līla*, se evoca a varios santos y espíritus, cada uno de los cuales es asociado con un color, una fragancia y melodías específicas, y simboliza un papel particular en la naturaleza y en el mundo de los espíritus. A través de la danza, que comienza cuando la música se refiere al espíritu que está relacionado con ellos o los aflige, los asistentes pueden alcanzar el trance de posesión (*ḥaḍra*). Durante la ceremonia también tiene lugar la *dbiha* o matanza, que consiste en sacrificar un animal para ofrecerlo a un *ǧinn*. Esta acción siempre es realizada por un hombre, con una técnica islámica que reduce el tiempo de sufrimiento de la víctima. El animal es fumigado previamente con el incienso favorito del *ǧinn* y su carne se distribuye para el consumo entre los invitados, los descendientes del santo y los pobres.

Generalmente, los dos principales espíritus invocados en el comienzo de la *līla* son: Abd al–Qādir al–Jīlānī (en Marruecos pronunciado ǧīlālī), quien fundó en Bagdad la cofradía Ǧilāla y tras su muerte, a través de distintos procesos, llegó a convertirse en varios países en una suerte de primera figura del panteón de santos y espíritus sobrenaturales (el color que lo identifica es el blanco); y Bouab, el espíritu guardián que abre las puertas del mundo invisible[338]. Siguen las ofrendas y danzas dedicadas a otros *mluk* (principales *ǧinn*): Sīdī Mimoun (color blanco; para él se quema sándalo; exige respeto y actitud piadosa)[339], Sīdī Moussa (versión local de Moisés, rey del agua, que le es ofrecida en una copa y se esparce por el suelo durante la invocación; su color es el azul), Sīdī Ḥamū (rey de lo rojo y de la sangre, espíritu encargado de sacrificar a los animales ofrecidos en los sacrificios, para el que se quema jawi rojo). Si bien existen muchos otros *ǧinn* que pueden ser objeto de ofrenda y danza durante una *līla*, éstos son los que nunca faltan[340]. En cuanto a los tres principales espíritus femeninos –también infaltables y cuyo culto alcanza una relevancia social aún mayor que la de los masculinos–, son: la poderosa y ambivalente Lālla Aicha (color negro; se le ofrece *henna*, pan y aceitunas negras; se quema para ella incienso negro o blanco *jawi* y *harmel*), la amante de los dulces Lālla Mira (color amarillo; se le ofrece ámbar; puede provocar risa, sueño o insomnio) y Lālla Malīka, el espíritu femenino más popular en Meknés (en español Mequínez, principalmente entre las mujeres, cuyo color característico es el violeta, a la que se ofrece incienso de sándalo y cuyos devotos son rociados con agua de colonia (también le apetecen los dulces). El poder de Lālla Malīka no se limita a la posesión de mujeres, sino que puede también poseer a varones (especialmente si son homosexuales).

Como señala Silvia Bruni (integrante del equipo de investigación del proyecto DRUM cuyo trabajo de fin de máster ya ha sido citado aquí y que posteriormente ha presentado una tesis doctoral sobre el tema), el panteón de *ǧinn* femeninos es rico y variado; numerosos espíritus cuentan con varios nombres y más de una personalidad, cada una de las cuales es representada por una melodía, una canción y un color. Es el caso también de Lālla Rqiya y el de Lālla Marim Shalha, personificación de María –la madre de Jesús; otro detalle que me interesa señalar (Bruni, 2013: 103–104).

Si bien el hecho de que cada espíritu cuente con su propia música –que es ejecutada para invocar su presencia– ha sido un tema central para los etnomusicólogos del proyecto (integrado también por antropólogos, sociólogos, psicólogos y biólogos), no corresponde desarrollar aquí un análisis musical detallado, sino mencionar algunos rasgos generales de este componente infaltable de

[337] Lo que sigue combina informaciones bibliográficas con el resultado de observaciones realizadas en el campo durante el proyecto DRUM, que produjo abundante documentación escrita, sonora y audiovisual. Agradezco a todas aquellas personas –músicos, *muqqadimin*, devotos, etc.– que nos permitieron participar en sus rituales y compartieron sus saberes y experiencias con los investigadores.

[338] Si bien hemos asistido al desarrollo de *līlat* completas y el tema de los santos y *ǧinn* ha sido recurrente en las conversaciones con los *insiders*, en este párrafo respeto la descripción proporcionada por Lisa Therme en su texto: "Quand le culte des saints devient culte de possession – influences subsahariennes dans le rituel de la *lila*" (2014: 109–122), ya que expone de manera ordenada y sintética lo que sucede en la mayoría de estas ceremonias.

[339] Lālla Mimuna suele ser invocada también.

[340] Son frecuentes también: Moulay Ahmed, quien gusta de jugar con fuego sin quemarse, Sīdī Chamharou (el jurista musulmán de los *ǧinn*), y los niños de la jungla (*ould ar-raba*), que poseen la fuerza de un león.

los rituales, previa presentación de algunas de las hermandades o cofradías de mayor presencia en Marruecos (puesto que el tipo de producción musical varía entre éstas), para señalar que se trata de un caso concreto de uso de la música con distintas finalidades, entre las que se cuenta un componente o resultado terapéutico que en ocasiones es reconocido por quienes practican las danzas dirigidas a alcanzar un estado de trance. Antes, conviene recordar que el uso de la música para influir sobre los devotos al apelar a su memoria emotiva es un fenómeno de larga tradición en el mundo del sufismo: "Para Al Kindi (801–870), la música influye sobre la mente del oyente y guía su conducta, y cada género musical posee un carácter sensible. El papel del músico es saber cómo asociar los diferentes tipos de ritmos, modos y melodías. y, según el contexto, para guiar las emociones del oyente" (Bruni, 2013: 118).

Las hermandades religiosas marroquíes –*tarika*– son generalmente de origen sufí, aunque algunos estudiosos afirman que en sus creencias y cultos es posible observar la influencia del animismo bereber y subsahariano. Generalmente han sido fundadas por un santo cuya tumba recibe la visita anual de numerosos peregrinos (*mūsem*). Cada cofradía cuenta con su propio grupo musical para acompañar rituales sagrados y actividades seculares. Los Ǧilāla son considerados la hermandad más antigua de Marruecos y su santo fundador (el šeikẖ Abd al–Qādir al–Ǧīlānī, en Marruecos pronunciado Ǧīlālī) es respetado por todas las órdenes místicas. Por esta razón, es el primer santo invocado durante la *līla* y "abre la puerta a los espíritus y las ceremonias de posesión asociadas con ellos" (Bruni, 2013: 11). Normalmente, los músicos Ǧilāla se presentan en parejas: uno canta y ejecuta el tambor de marco denominado bendīr, mientras que el otro interpreta la flauta nīra (soplada en posición oblicua). La forma musical alterna frases largas y cortas repetidas varias veces.

Procedentes de África subsahariana, las cofradías Gnāwa se difundieron por buena parte del territorio de Marruecos a partir de algunos focos, el principal de los cuales fue la ciudad de Meknés[341], cuando el sultán Mulay Ismail importó un inmenso contingente de esclavos (principal–mente para utilizarlos en labores vinculadas con la ampliación de esta capital imperial). Los músicos Gnāwa, cuya expansión reciente hacia la *world music* no es objeto del presente texto, ejecutan el gembri o gimbri (un laúd bajo de tres cuerdas sin trastes y con una caja de resonancia de cuero de cabra) y los qraqeb (castañuelas dobles de metal atadas por una tira de cuero); si bien este instrumento es utilizado en ocasiones por miembros de otras cofradías, su uso es preceptivo entre los Gnāwa durante los rituales. Sidna Bilal, el ancestro simbólico y mecenas de la hermandad, no fue un santo fundador sino una imagen idealizada que sus miembros incorporaron, ya que se trataba de un esclavo etíope liberado por el Profeta, motivo por el cual figura en la historia como el primer negro convertido al islam. Uno de los recursos musicales más frecuentemente utilizados por los Gnāwa para favorecer el acercamiento al estado de trance de las personas que ejecutan movimientos para los *ǧinn* en el transcurso de una *līla* es la aceleración del tempo o velocidad de las piezas que interpretan.



Imagen 1. Ǧilāla intérprete de nīra en una casa privada[342]. Tiflet, Marruecos, 23/3/2016.



Imagen 2. Ǧilāla intérprete de nīra en una *zawiya*. Meknés, Marruecos, 8/5/2015.

[341] Si bien el nombre castellano de esta localidad es Mequínez, cada vez más en el mundo hispanohablante se utiliza la locución marroquí Meknés.

[342] Todas las fotos que aparecen en esta contribución han sido tomadas por el autor.



Imagen 3. Ǧilāla intérpretes de nīra y bendir. Tiflet, Marruecos, 23/3/2016.

Los Ḥamādša –cofradía fundada en el siglo XVII por los sufíes Sīdī'Alī ben Hamdouch y Sīdī Aḥmed Dghoughi en la montaña Zerhoun cerca de Meknés– usan el gwāl (tambor de copa con cuerpo de arcilla y piel de cabra, colocado en el hombro y golpeado con las manos), la qaṣba (flauta de caña longitudinal que también suele recibir el nombre de nīra), la ġaiṭa (oboe de Marruecos, Argelia y Libia), la ta'rija (tambor de copa) y el ṭabl (tambor cilíndrico de doble membrana ejecutado con baquetas y las manos), aunque también pueden ejecutar qraqeb[343].



Imagen 4. Intérpretes Gnāwa de gembri y qraqeb durante una ofrenda a Ǧīlālī. Meknés, Marruecos, 3/10/2015.

Idris I, nieto de Hasan ibn Ali –quien era hijo de Fátima az–Zahra, hija de Mahoma– y fundador de la dinastía idrisí, fue enterrado en 791 DC en la ciudad de Moulay Idriss Zehoun (emplazada en el Monte Zerhoun cercano a Meknés), donde su tumba es objeto de peregrinaciones. En las inmediaciones se encuentra Sidi Ali Ben Hamdouch, donde cada año se celebra un *musim* importante, tres días después de la festividad de *mawlid* (*mouloud* en árabe dialectal marroquí). Miles de devotos (principal –aunque no exclusivamente– Ḥamādša) rinden homenaje a sus santos fundadores: Sidi Alí ben Hamdouch y Sidi Ahmed Dghoughi. Hace algunos años, un artículo publicado por un periodista francés malinterpretó la presencia del comportamiento homosexual durante este *musim* (relacionado con el culto a la *ǧinn* femenina Lālla Aicha), lo cual provocó un escándalo en la opinión pública marroquí. La fuerte presencia policial durante los siguientes *muāsim* que derivó de este hecho no parece haber disminuido su relevancia social: procesiones acompañadas por música en vivo, ofrendas, oraciones individuales y colectivas, y sobre todo la socialización (incluidas las reuniones familiares) y las *līlat* mantienen considerable vigencia en los santuarios de Sidi Ali y Sidi Ahmed. Si bien son varias las hermandades que participan en la celebración del *musim*, los Ḥamādša constituyen la presencia más relevante y escenifican rituales colectivos al aire libre, además de los que tienen lugar en espacios cerrados. Un mecanismo frecuentemente utilizado por los músicos de esta cofradía para facilitar el desencadenamiento del trance entre quienes desean alcanzarlo consiste en acelerar el tempo mientras fragmentan de manera creciente las frases melódicas, que llegan a convertirse en módulos sumamente breves; ello evidentemente actúa como estímulo para los participantes de la *ḥaḍra* al aumentar la densidad de información musical reiterada ante los devotos.



Imagen 5. *Haḍra* a Sīdī Moussa con músicos Gnāwa. Meknés, Marruecos, 3/10/2015.



Imagen 6. Devota asistida mientras propicia la *Haḍra* a Sīdī Hammou. Meknés, Marruecos, 3/10/2015.

[343] He adaptado los géneros de los instrumentos musicales al castellano.



Imagen 7. Ofrenda del *muqaddim* a Lālla Aicha. Meknés, Marruecos, 3/10/2015.



Imagen 8. Músicos Ḥamādša con ġaiṭat (oboes), ta'rijat y qraqeb. Meknés, Marruecos, 4/5/2015.

Si bien durante las *līlat* la interpretación de instrumentos está a cargo exclusivamente de los hombres, esto no ocurre en las ejecuciones musicales de las M'allmāt, una especie de "para–hermandad" formada por mujeres cantoras e instrumentistas, generalmente dirigidas por un varón con una performatividad de género no heteronormativa o no binaria[344]. Las M'allmāt ejecutan bendīr, gwāl –u otros tambores de copa, como darbûka o ta'rija– y un par de timbales llamados en Marruecos ṭabla (algunos grupos ejecutan la pequeña pandereta riq). Las mujeres cantan –generalmente en estilo responsorial– repertorios poéticos conocidos como *masmūdi*, interpretados durante la fase de preparación del rito, y *sūssīa* (colección de poemas muy conocida entre las familias marroquíes). Actúan en matrimonios, bautismos y durante la *līla*, ocasión en la que logran producir un ritmo extremadamente complejo que acompaña y guía la *ḥaḍra*. La ya mencionada función de contribuir al desencadenamiento del trance suele estar a cargo de una sección de la estructura musical denominada *rafda*, en la que el canto cede espacio a la ejecución puramente instrumental y que es generalmente interpretada después de un *masmūdi* o un *sūssīa*, a una velocidad mayor que estos.



Imagen 9. Hadra a Sīdī Moussa con músicos Ḥamādša. Meknés, Marruecos, 4/5/2015.



Imagen 10. Tambores de copa de M'allmāt colocados ante el fuego para estirar los parches. Meknés, Marruecos, 4/10/2015.

Colores, perfumes, instrumentos y melodías (entendidas como entidades que incluyen todos los parámetros musicales) remiten a espíritus concretos y constituyen fuertes estímulos para quienes se lanzan a perseguir la

[344] El tema de las posibles vinculaciones históricas entre varones con una performatividad de género no heteronormativa o no binaria y sus equivalentes en otras culturas del Mediterráneo en materias tales como su rol en rituales religiosos y las funciones que se les atribuye en determinadas comunidades ha sido objeto de numerosos estudios, pero no es relevante aquí. Tampoco lo es la compleja relación del *muqaddim* con los músicos, cuyo análisis ha permitido a Leonardo Díaz Collao -alumno de la Universidad de Valladolid que realizó trabajo de campo en el proyecto DRUM- a cuestionar en su trabajo de fin de máster sobre estas cofradías algunas afirmaciones de Gilbert Rouget (autor del célebre *La musique et la trance*) acerca de "La dinámica entre músicos y poseído en las ceremonias analizadas [ya que, se observa] una relación dialógica y no una categórica diferenciación entre trance conducido y posesión inducida a través de –entre otros elementos- la *performance* musical" (Díaz Collao, *Música y posesión: análisis musical y videográfico de los repertorios utilizados por las cofradías* Gnawa y Hamadcha, trabajo de fin de máster, Universidad de Valladolid, 2016). El autor aclara que su observación no incluye un trabajo mayor sobre este aspecto, tratado anteriormente por Bertrand Hell en su artículo "Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte)", publicado en *Cahiers d'ethnomusicologie. Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles*, 19 (2006), pp. 161-78.

ḥaḍra a través de movimientos corporales que también están formalizados de acuerdo con normas tradicionales y que normalmente responden a comportamientos voluntarios. Sin embargo, en ocasiones sucede que el comienzo de la melodía propia de un *ğinn* interpretada por los músicos provoque un trance convulsivo e inmediato en alguien que ha establecido una relación especial con él y que en ese momento estaba inmóvil sin participar en la danza: tal es el poder evocativo de la memoria en materia de semántica musical; un tema que conviene mencionar aunque no corresponda desarrollarlo aquí. Interesa señalar, en cambio, que quienes alcanzan el estado de trance y lo superan posteriormente con efecto catártico –cosa que no siempre se consigue– declaran experimentar alivio de sus males, si se me permite expresarlo de manera general y sin entrar en detalles. Se trata de otro aspecto que se manifiesta de distintos modos y merecería un tratamiento minucioso, puesto que conecta con el ámbito de las terapias musicales. Sería necesario también abordar desde la perspectiva de género un fenómeno que involucra mayoritariamente a mujeres y que no siempre es aceptado por sus maridos[345].

Sufismo y cultura de la paz, de Marruecos a Pakistán y España

La música Gnāwa ha experimentado una creciente popularidad, a nivel nacional e internacional, desde la década de 1960, y ha generado, entre otros, el Festival que anualmente se realiza en la ciudad marroquí de Essaouira. Sin embargo, los músicos Gnāwa diferencian claramente los contextos seculares y sagrados[346]. También algunos grupos de Ḥamādša han subido a los escenarios para mostrar su música en espectáculos organizados tanto en Marruecos como en otros países, lo cual, como sucede con estos fenómenos, ha venido produciendo cambios semánticos y estructurales; tema que no es pertinente tratar aquí, pero cuya mención sirve para introducirnos en el último punto: el de las actuales repercusiones del sufismo en distintos ámbitos. Más allá de las nuevas situaciones que se generan debido a procesos como la espectacularización o el ingreso en la *world music*, conviene señalar los nuevos significados políticos que algunas manipulaciones del sufismo van asumiendo en el mundo contemporáneo. La antigüedad de las relaciones entre religión y política en Marruecos es comentada por los investigadores marroquíes Zakaria Rhani y Aziz Hlaoua, quienes recuerdan que:

Desde el comienzo de la década de 2000, la nueva política de consolidación del campo religioso tiene como objetivo, por una parte, fortalecer la unidad doctrinal tripartita basada en un rito malikita, una doctrina ach'arita y un sufismo compuesto; y, por otra parte, contrarrestar la influencia de las doctrinas político–religiosas rivales, incluido el wahabismo y diversos componentes del llamado "islam político" .En estas nuevas reformulaciones del ámbito político–religioso, el sufismo, bajo diferentes expresiones, especialmente las de hermandades y del "marabutismo", juega un papel central (Rhani y Hlaoua 2014: 18).

Estos mismos autores señalan que "La monarquía, que ha iniciado una especie de reconstrucción del campo religioso y político en el país, ha reservado una parte considerable a la renovación e integración del sufismo contemporáneo en su política general de gestión del campo político–religioso" (2014: 19). Justifican esta afirmación citando algunos fragmentos del mensaje dirigido por el Rey de Marruecos Mohamed VI en ocasión del primer encuentro mundial del sufismo, celebrado en 2004 en el mausoleo de Sidi Chikr: "Las tres acciones normativas llevadas a cabo por los sufíes marroquíes que merecen ser reactivadas [son]: apoyo al poder político–religioso, liberación de los espíritus del vago deseo de emprender una búsqueda indebida de poder, la formación de una élite de pioneros"[347]. Los autores se preguntan si esta iniciativa de utilizar el sufismo como antídoto doctrinal de un islam "radical" no convertirá al sufismo en otra forma de "islam político" (Rhani y Hlaoua 2014: 18).

Casualmente (¿o no?), "politicization of sufism" fue la expresión que me sugirió al oído uno de los organizadores de la *4th International Sufi Conference* convocada por el Gobierno de Sindh (la región paquistaní donde se encuentran testimonios de la Antigüedad tan significativos como las ruinas de Mohenho Daro) y celebrada en abril de 2018 en Karachi (ciudad tristemente conocida hoy por los recientes atentados islamistas ordenados, al parecer, desde allí), mientras asistíamos a una inauguración plagada de personalidades del gobierno y documentada por decenas de periodistas y cámaras de televisión. Y es que el uso del sufismo como antídoto contra la intransigencia del islamismo radical no es privativo de Marruecos: varios miles de kilómetros a oriente, en Pakistán, las autoridades gubernamentales luchan por contrarrestar los devastadores efectos provocados por las distintas corrientes surgidas de la ortodoxia religiosa, algunos de cuyos simpatizantes han escuchado la llamada del terrorismo nacional e internacional y se han lanzado a la lucha armada. Los sucesivos congresos internacionales sobre el sufismo realizados en ese

[345] Evito la tentación de narrar alguna experiencia de campo relacionada con esta realidad, pero recomiendo la lectura de un texto que aborda las relaciones de género en otra tradición marroquí ('Āšūrā): Maarouf (2009: 400–439).

[346] Véase Sum (2011 y 2012).

[347] El documento citado es la Carta Real fechada 3 de septiembre de 2004.

país constituyen una estrategia pacifista explícitamente reconocida por las autoridades gubernamentales, apoyada tanto por académicos de la región como por estudiosos del fenómeno, y que convoca a un público cada vez mayor formado por gente de todas las edades[348].

En dicha ocasión, se sucedieron las intervenciones –científicas algunas, artístico–musicales otras, todas de manera explícita o implícita relacionadas con el compromiso político en sentido amplio– de participantes procedentes de distintos continentes[349]. Éstos abordaron asuntos tales como el legado sufí del célebre músico y poeta medieval Amir Khusro en la India del siglo XXI (Kamila Junik–Luniewska), las prácticas rituales de la *Tariqa* Mianwal de Kalhora (Zulfiqar Ali Kalhoro), la filosofía del lenguaje en la poesía mística de Rumi (Bokhtar Bakozoda), el uso de danzas circulares en el *zikr* practicado en un área de Rusia (Lena Fedorova), pensamiento y prácticas sufíes sincretizados con el cante jondo por parte del paquistaní Aziz Balouch (Stefan Fa), el papel de la música sufí en la constitución de una narrativa cultural heterodoxa y pluralista en Sindh (Rafique Wassan), y otras cuestiones que vinculan al sufismo actual con procesos migratorios, economía, radicalización, coexistencia pacífica, inclusión social, santidad, extremismo o relaciones de género, muchos de ellos analizados desde perspectivas decoloniales y transdisciplinarias. La música estuvo presente no solo en las intervenciones de los participantes, sino también en *performances* a cargo de distintos grupos de intérpretes de repertorios sufíes, lo cual evidenció una vez más su relevancia y funcionalidad en este ámbito.

Hacia una conclusión: Sufismo en la universidad

Amplia aceptación por parte del público había alcanzado una sesión de *performance* organizada tiempo antes –en marzo de 2015– por el Aula de Música de la Universidad de Valladolid en el Paraninfo de esta institución ubicado en el centro de la capital castellano–leonesa[350].

El día anterior a dicho evento, el *muqaddim* Choukri Diwan (con quien habíamos establecido una estrecha relación de trabajo en Meknés y que posteriormente nos abrió las puertas de su *zawiya* durante todo el tiempo que duró nuestro proyecto) y los demás miembros de su grupo que habían viajado tuvieron a su cargo un taller para los alumnos de la Universidad[351]. En esa ocasión, a la pregunta sobre si el contenido de las poesías cantadas durante la *līla* son siempre religiosas o no, Choukri respondió:

No están relacionadas con la religión. Comenzamos por Dios y el Profeta porque los respetamos. Pero lo que sigue, concierne a los seres humanos. En todo caso, no sólo son invocados el Dios y los profetas del islam, sino que se invoca al Dios y los profetas de todos. Mahoma, Jesús y Moisés son similares en el trance. Como os he explicado, Moisés/Moussá es el profeta de los judíos, Santa María es de los cristianos. (…) Nosotros estamos aquí para presentar al ciudadano medio marroquí; el 95% son como Choukri Diwan: respetan a Mahoma, a Jesús y a Moisés. La prueba está en que tanto en Meknés como en todas las ciudades de Marruecos, en cada Medina y en cada ciudad nueva hay una sinagoga, una mezquita y una iglesia. Aquellos de vosotros que queráis venir [a Marruecos] a hacer vuestra tesis, como Silvia Bruni [risas del alumnado], seréis bien recibidos y veréis lo que os estoy explicando. O bien, si escribís en vuestro ordenador "iglesias de Meknés ", veréis el templo de Notre Dame de Meknés, al lado la sinagoga judía y más allá la mezquita. No es algo que yo esté inventando, sino una realidad. Nosotros creemos que los *ǧinn* son como los seres humanos: hay cristianos, judíos, musulmanes y ateos [risas del alumnado]. El islam no tiene música; es contrario a mí, a mi música, a los santos, al sufismo (Choukri Diwan, comunicación personal, Valladolid, 4/3/2015).

Más allá de que Choukri pueda haber exagerado en sus afirmaciones, su testimonio abre la puerta a un tema cada vez más presente tanto en la sociedad marroquí como en la de otros países mayoritariamente islámicos: el de la tolerancia religiosa manifestada por las personas practicantes del sufismo desde una posición de heterodoxia que suele ser criticada –y en ocasiones perseguida– por los sectores menos flexibles del islam, como demuestran, entre otras afirmaciones recogidas por distintos investigadores, las que incluyó Sonia Gámez en su película de 2013 *Ziara. Más allá del umbral*, sobre el morabitismo amazig en el Rif. Entre otras cuestiones documentadas por la autora, se incluyen evidencias de la oposición sostenida por los imanes al sufismo e incluso su indiferencia hacia las agresiones sufridas por algunos de sus practicantes y los morabitos. Eso sin nombrar casos mucho más violentos, como el atentado que dejó más de 300 muertos en la mezquita sufí de Al Rauda en Bir al Abed (norte del Sinaí) el 24 de noviembre

[348] Eventos precedentes que tuvieron lugar en la misma ciudad:

- *1st International Sufi Conference* (19 y 20 de octubre de 2014) en el Mariott Hotel (Karachi);
- *2nd International Sufi Conference* (9 y 10 de abril de 2016) en el National Museum of Pakistan (Karachi);
- *3rd International Sufi Conference:* ' A Transcultural Dialogue with Critical and Alternative Traditions' (5 y 6 de mayo de 2017) en el Beach Luxury Hotel (Karachi).

[349] Este compromiso respondía a las intenciones de los organizadores, quienes colocaron como título del congreso "Sufi Heritage: Counterculture, Narrative & Peacebuilding in the Era of Globalisation" (Patrimonio sufí: narrativa contracultural y construcción de la paz en la era de la globalización).

[350] Agradezco a Raquel Jiménez Pasalodos la colaboración económica facilitada a través del proyecto EMAP – *European Music Archaeology*–, del que era integrante y cuyo ámbito de interés tenía puntos de contacto con el proyecto DRUM, en el que también participó.

[351] El grupo coordinado por Choukri Diwan estaba formado por mujeres M'allmāt cantoras e intérpretes de instrumentos y un varón Gnāwa ejecutante de gembri. Posteriormente el *muqaddim* colaboró con el equipo de investigación en la realización de un CD con música de varias cofradías (Diwan y Díaz Collao, 2017).

de 2017, o los perpetrados en los templos sufíes de Lahore, Parachinar y Sehwan (localidad de Sindh, la región en la que se celebran los congresos internacionales sobre el sufismo que he mencionado), entre otros.

En semejante contexto, no parece fuera de lugar –o de tiempo, si se me permite la licencia– que agentes sociales vinculados con la política, la gestión cultural o las ciencias sociales y humanas dirijan su atención hacia las manifestaciones actuales de una serie de tradiciones de honda profundidad temporal –algunas casi tan antiguas como el islam mismo– y significativo arraigo en amplios sectores de la población de una franja del mundo que va por lo menos desde la India hasta Marruecos (sin contar sus trasplantes y derivaciones en países aún más alejados entre sí). Tradiciones en las que poesía, música y danza constituyen –y dan sentido a– principios, productos, actitudes y comportamientos de amplia relevancia social y complejos espacios semánticos individuales o compartidos. Fenómenos como el de las cofradías marroquíes consideradas aquí, pero también otros que se inscriben en el mismo universo ético, estético y funcional, como el *dhikr* (con sus sesiones que conducen a diversos tipos de trance) o el *sama'* (cuyos practicantes alcanzan a menudo estados de éxtasis), han sido objeto de observación y estudio por parte de los etnomusicólogos (si se menciona sólo la disciplina desde la que se escribe este artículo) y, desde mi punto de vista, son dignos de seguir siendo analizados en sus modalidades actuales, repercusiones y perspectivas futuras. Su conocimiento debería exceder los límites de la academia para alcanzar a sectores de población que ignoran estas realidades y que sólo conocen de sus cultores lo que los medios de comunicación masiva transmiten (a menudo con la intención de impactar en un *target* de audiencia lo más amplio posible). Baste contabilizar el número de veces que se muestran en los televisores de Occidente escenas de violencia del denominado mundo islámico –que sin duda es necesario tener presentes– y confrontarlo con la cantidad de noticias, documentos audiovisuales y programas dirigidos a difundir un conocimiento más amplio de sus sociedades (y tal vez, más que este dato relativo a la producción, correspondería considerar los que indican su alcance y difusión). Una vez más, parece pertinente señalar la importancia de estimular el conocimiento crítico de las manifestaciones y prácticas musicales compartidas por grupos humanos sin abandonar la idea de que esta tarea no puede ser ajena a la necesidad de reafirmar un compromiso con el diálogo intercultural desprovisto de miradas ingenuas, pero consciente de su valor político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asensio Llamas, Susana. *Música y emigración. El fenómeno musical marroquí en Barcelona*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1997.

Bruni, Silvia. "Confraternite e riti femminili in Marocco: masmūdi e sūssīa", tesis de maestría, Università di Bologna, 2013.

Díaz Collao, Leonardo. "Música y posesión: análisis musical y videográfico de los repertorios utilizados por las cofradías *Gnawa* y *Hamadcha*", trabajo de fin de máster (dir. E. Cámara de Landa), Universidad de Valladolid, 2016.

Díaz González–Viana, Luis. *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

Ferhat, Halima. *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite Individuel et Patrimoine Sacré*. Casablanca, Toubkal, 2003.

Hell, Bertrand. "Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte)", *Cahiers d'ethnomusicologie. Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles*, 19 (2006), pp. 161–78.

Maarouf, Mohammed. "'Āšūrā as a Female Ritual Challenge to Masculinity", *Arabiga*, 56, 4/5 (Juillet 2009), pp. 400–439.

Maréchal, Brigitte y Felice Dassetto, coord. *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux, mystiques et de possession*. Louvain–la–Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014.

Rhani, Zakaria et Aziz Hlaoua. "Sufisme et culte des saint au Maroc", en *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux, mystiques et de possession*, B. Maréchal y F. Dassetto, coord. Louvain–la–Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, pp. 17–30.

Rice, Timothy. "Ethnomusicology in Times of Trouble", *Yearbook for Traditional Music* 46 (2014), pp. 191–209.

Sum, Maisie. "Staging the Sacred: Musical Structure and Processes of the Gnawa Lila in Morocco", *Ethnomusicology,* 55/1 (2011), pp. 77–111.

—— "Music of the Gnawa of Morocco: Evolving Spaces and Times", tesis doctoral (dir. Michael Tenzer), University of British Columbia, 2012.

Therme, Lisa. "Quand le culte des saints devient culte de possession – influences subsahariennes dans le rituel de la *lila*", en *Hamadcha du Maroc: rituels musicaux,mystiques et de possession*, B. Maréchal y F. Dassetto, eds. Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2014, pp. 109–122.

Discografía

Diwan, Choukri y Leonardo Díaz Collao. *La voz de Meknés. Chukri Diwan y las cofradías místicas de Marruecos*, Valladolid, Aula de Música (Colección MusiCam. Música y Documentación Audiovisual), 2017 [CD con libreto en castellano, francés e inglés].

Filmografía

Gámez, Sonia, *Ziara. Más allá del umbral*, Melilla, Instituto de las Culturas / ICM Instituto de Cultura Mediterránea, 2013. Disponible en: https://vimeo.com/164393230 [última consulta: 5/10/2018].

"Del "otro" foráneo al salvaje interior. Salvajismos festivos de ida y vuelta en el Altiplano aymara de Bolivia"

Gerardo Fernández Juárez[352]

La tierra parecía algo no terrenal. Estamos acostumbrados a verla bajo la forma encadenada de un monstruo dominado, pero allí, allí podías ver algo monstruoso y libre. No era terrenal, y los hombres eran.... No, no eran inhumanos. Bueno, sabéis, eso era lo peor de todo: esa sospecha de que no fuera inhumanos. Brotaba en uno lentamente. Aullaban y brincaban y daban vueltas y hacían muecas horribles; pero lo que estremecía era pensar en su humanidad (como la de uno mismo), pensar en el remoto parentesco de uno con ese salvaje y apasionado alboroto (Conrad, 2001 [1899]:72).

Finales de mayo de 1988; mi primer viaje a Bolivia. Lo recuerdo todavía con cierto detalle. El desastre de mi organización en la partida hizo que Milagros y su marido, que tan gentilmente se habían ofrecido a llevarme en coche a Barajas, tuvieran que ayudarme a cerrar la cremallera de las bolsas al tiempo que mis compañeros de piso, en la castiza calle de Santa Ana junto a la plaza de Cascorro de Madrid, buscaban con urgencia un modesto candado para coser herméticamente la boca de mis deslavazadas maletas. Aquellos bultos de viaje hacían merecido honor al nombre, ya que bultos sinuosos eran los que se marcaban sobre la superficie encorsetada de la valija, absolutamente desequilibrada en su peso, de tal forma que, al cargarlos de la mano, la popa se hundía pesadamente en el suelo, al tiempo que la proa apuntaba escandalosamente al cielo amenazando despegar por su cuenta, como un agonizante trasatlántico. El último sonido que escuché de aquel frío, pero acogedor piso de estudiantes, fue el tiro de la cisterna. La dificultad de ejercer cierto control sobre los esfínteres me acompañó no sólo hasta el aeropuerto, sino en mi primer periplo americano. La compañía aérea eran "las paraguayas", las becas de FPI, no daban para mucho más en aquel entonces (tampoco ahora, dentro del privilegio que significan). Supe que hacía escala técnica en Senegal, concretamente en Dakar, donde llagamos completamente somnolientos, una cálida madrugada. Creí que había confundido el vuelo al bajarme en Dakar y recibir aquella bofetada tórrida tropical, en aquel lugar donde era posible hacer un safari de artesanías africanas sin salir del aeropuerto en la hora escasa que duraba la escala técnica del vuelo, lugar en el que proporcionalmente era más caro un litro de agua potable que una botella de Chivas. Finalmente en la ciudad de Asunción sentí el pánico inspirado por Conrad en su Corazón de las Tinieblas. Allí, en el hotel "Itá Enramada" a las orillas del Río Paraguay, una acaudalada mujer boliviana que conocí en el vuelo y que se dirigía como yo hacia La Paz, fue la primera en hablarme del "horror". Le confesé mi deseo de vivir en el altiplano aymara, probablemente cerca del Lago Titicaca. La expresión de su rostro adoptó un rictus inquietante y me advirtió: *"Esos salvajes son caníbales. Te van a coger"*. Lo del canibalismo, algo entendí, dada mi formación en el Departamento de Antropología de América de la Universidad

[352] Catedrático de Antropología Social de la Universidad de Castilla-La Mancha en el Campus de Toledo. Doctor en Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid (1992) con Premio Extraordinario por la Tesis Doctoral "Simbolismo ritual entre los aymaras: Mesas y yatiris". Desde hace dos décadas viene realizando trabajo de campo antropológico en comunidades aymaras del Altiplano boliviano, centrando su investigación en aspectos rituales y de medicina indígena. Coordinador y director de la Serie *Salud e Interculturalidad en América Latina* (2004-2009). Ha escrito una cincuentena de artículos en revistas de referencia tanto nacionales como internacionales y otros tantos capítulos de libros de temática relacionada con la Antropología Médica, la Antropología de la Religión y los pueblos indígenas de los Andes. Profesor invitado de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París) (1998), del Instituto de Integración Interamericano (La Paz) (1995 y 1996); del Postgrado y la Maestría en Estudios Amerindios de Casa de América de Madrid (2000-2008); del postgrado Wilaqkuna en Salud Intercultural de la Cooperazione Italiana en Potosí (Bolivia) (2005 y 2006); de la especialidad en Salud Intercultural del SEDES-La Paz, Bolivia (2005). Coordinador del Máster Universitario en Antropología Aplicada. "Entre la Diversidad y la Globalización de la UCLM". (septiembre 2014 /diciembre 2019).

Complutense; lo de "coger" deseaba que no fuera, de ninguna manera, la expresión argentina de mi amigo el gaucho Ricardo del grupo de música de Valladolid. Así, amenazado entre ser comido o "cogido" en el peor de los casos, como al reo que se le ofrece la benévola elección de su ajusticiamiento, aterricé en El Alto.

1. Cuerpos violentos y violentados.

Los textos coloniales sobre las poblaciones indias de América resaltan la imagen difusa que los españoles fueron construyendo con respecto a las poblaciones indígenas americanas y viceversa. Unos y otros aplicaron su propia memoria histórica e intelectual para tratar de caracterizar bien a los indios americanos, bien a los europeos. Las costumbres indígenas que los españoles recogen en sus crónicas reflejan, a veces con exageración, aquellos atributos que mayor repulsión, asco y sorpresa ocasionaban a la mirada descriptiva de los españoles. Las deformaciones corporales, los usos relativos a la policía e higiene, junto con los aspectos más escabrosos vinculados a las prácticas ceremoniales y festivas, constituyen un corpus documental muy oportuno por lo que respecta a las imágenes que los españoles iban configurando con respecto a las poblaciones indígenas americanas.

El jesuita José Gumilla, hábil descriptor de las costumbres de los pobladores indígenas de la Cuenca del Orinoco, documenta varias escenas cargadas de sorpresa y malentendidos en la relación que establece en la convivencia diaria con aquellas aldeas diseminadas por los bosques tropicales, a mediados del S. XVIII:

El año 1723 encontré una cuadrilla de indios guamos en las juntas de los ríos Sarare y Apure. Estaban desnudos como los de las demás naciones de aquel país, pero más indecentes si acaso en lo sumo cabe más. Dejemos esto y vamos a sus orejas que ellas solas vienen al caso por la necia anatomía que hacen de ellas; porque no sólo desprenden y separan la carnosidad inferior de la ternilla (como los abanes dichos). Sino que prosiguen sutilmente cortando y separando la corta carnosidad que hay en todo el circuito de las orejas. Dejando prendida aquella carne de la parte superior y de la inferior. Esta es su moda y esta reputan por gala peculiar; y yo viendo que una carta que di al capitán de ellos para llevar a un Padre misionero se la encajó entre aquel círculo de carne y la oreja, y que las bagatelas que les di y los trozos de tabaco de hoja, todos los iban ajustando en las orejas al modo dicho, pensé que aquella no sólo servía de gala, sino también de faltriquera o de pequeña alforja (Gumilla S/F [1745]: 120).

Si las deformaciones corporales de las poblaciones amerindias causan admiración entre los cronistas de Indias, lo mismo podemos decir de las capacidades intelectivas que se les supone, alojados en la categoría de "salvajes":

No tienen otra idea que la de las bestias, que es comer, beber, multiplicarse y resguardarse de lo que aprehenden como dañoso y perjudicial. Esta y no otra es la vida de aquellos hombres silvestres (Gumilla S/F [1745]: 108).

Ociosidad, gula y lujuria, adornan las atribuciones culturales que los cronistas aplican con frecuencia a los indios americanos. La lucha por la cobertura de los cuerpos en los bosques amazónicos no debió ser pequeña: *"…no nos tapamos, porque nos da vergüenza"*, replican al padre. El propio Gumilla narra una escena cargada de simbolismo etnográfico al reflejar el enfado de un padre misionero por la renuencia de los indios a acudir a la Eucaristía sin "untarse".

Padre no pueden venir [a la iglesia] porque están desnudos…. "¿cómo es eso", replica el padre… "todos estos… ¿no están desnudos también?". "Si padre", responde, "pero están untados" que para ellos equivale a estar bien vestidos (Gumilla S/F [1745]:117).

El cuerpo indio ha sido emblema de aculturación y conquista desde la Colonia y continúa siéndolo en la actualidad como muestra la etnografía amerindia contemporánea (Pitarch, 1990; Gruzinski, 1991)[353]. Si la construcción cultural del cuerpo y la persona entre los grupos amerindios choca violentamente con la tradición europea, lo mismo sucede en relación con las prácticas de orden social y cultural de los pueblos americanos, en especial con respecto a las manifestaciones rituales, ceremoniales y festivas. La idolatría, el canibalismo, la borrachera, los sacrificios humanos constituyen el mejor ejemplo de la barbarie con que el dominio europeo diseña las formas ceremoniales y festivas indígenas: El indio es un salvaje, pagano, el "otro" más extremo en sus manifestaciones religiosas incluso, a pesar de haber recibido el catolicismo (Todorov, 1995; Amodio, 1993; Alva (et al), 1995; Gossen (et al), 1993). Esta imagen de corte colonial continúa vigente en muchos de los actuales estados iberoamericanos, incluso en aquellos que, gobernados por una minoría latina o mestiza, constituyen los baluartes más significativos de mayorías de población indígena en su diversidad lingüística y cultural.

Los malentendidos de los europeos con respecto a las festividades indígenas, comienzan desde la propia relación colombina. En su tercer viaje, el Almirante ávido de establecer contacto con los indígenas nos cuenta el suceso que le acontece con una canoa:

[353] Sobre la definición cultural del cuerpo y de la persona con ejemplos amerindios, véase Gutiérrez Estévez *et al*., (2002) y Gutiérrez Estévez y Pitarch Ramón (eds.), (2010).

Cuando llegó esta canoa habló de muy lejos. Yo ni otro ninguno no los entendíamos salvo que yo les mandaba hacer señas que se allegasen, y en esto se pasó más de dos horas, y si se llegaban un poco luego se desviaban. Yo les hacía mostrar bacines y otras cosas que lucían por enamorarlos porque viniesen, y al cabo de buen rato se allegaron más que hasta entonces no habían y yo deseaba mucho haber lengua y no tenía yo cosa que me pareciese que era de mostrarles para que viniesen; salvo que hice sobir un tamborín en el castillo de popa que tañesen e unos mancebos que danzasen, creyendo que se allegarían a ver la fiesta. Y, luego que vieron tañer y danzar, todos dejaron los remos y echaron manos a los arcos y los encordaron, y embrazó cada uno su tablachina y comenzaron a tirarnos flechas. Cesó luego el tañer y danzar y mandé luego sacar unas ballestas y ellos dejáronme…e se fueron, e nunca más los vide ni a otros en esta isla (Lisón, 1977:8).

El equívoco de españoles e indios con respecto a sus propias entidades culturales se traslada, igualmente, al dominio ritual y festivo. Por lo que respecta al consumo de alcohol en las celebraciones indígenas constituye un atributo ritual frecuentemente fustigado por la palabra del cronista[354] :

Añado más. Todos los europeos que han estado y están en ambas Américas saben que el vicio más embebido en médula de los indios es la embriaguez; es el tropiezo más fatal, común de aquellos naturales (Gumilla S/F [1745]: 113).

Uno de los rasgos más destacados por los observadores extranjeros y no indígenas, con respecto a ciertas celebraciones rituales y festivas indígenas, tanto en la Colonia, como en la actualidad, se refiere al talante violento, casi feroz de los indios. Las detalladas descripciones sobre los sacrificios humanos *mexicas* y la práctica del canibalismo han influido poderosamente en esta magnificación de la violencia ritual y festiva indígena. En la actualidad, los medios de comunicación estatales y privados de la mayor parte de los Estados de América Latina contribuyen a la extensión de dichos estereotipos falsos, de inspiración colonial, mediante las informaciones que realizan con una perspectiva carente de referentes etnográficos, sobre crímenes y asesinatos cometidos en territorios indígenas.

Recuerdo hace ya varios años, antes de la asunción del presidente Evo Morales al poder en Bolivia, los duros enfrentamientos producidos entre campesinos y militares fruto de las iniciativas del bloqueo de caminos que entonces propiciara en el sector de Achacachi (Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz), un líder aymara, Felipe Quispe, conocido con el sobrenombre de "el mallku"[355]. Los medios de comunicación se hicieron eco del supuesto ensañamiento indígena con un oficial del ejército boliviano, a quien la turbamulta india habría secuestrado, ya herido, del hospital de Achacachi, donde se encontraba convaleciente, para rematarlo.

Todavía hoy, los criollos y mestizos paceños comentan con grandilocuencia de sus propios compañeros de farra, no sin cierto menosprecio, *"ya se le salió el indio"*, en el momento en que éste pierde los papeles y comienza a mostrarse violento con respecto al resto de festejantes. No es su estado de ebriedad, compartido habitualmente con el resto de los festeros, lo que provoca el comentario, sino la búsqueda del enfrentamiento físico directo que es lo que parece resalta la adscripción india inapropiada del sujeto. La violencia despreciable es la violencia india, no la colonial hispana o la encarnada por los modernos estados americanos para con las poblaciones originarias, violencia que se manifiesta en sus ritos y prácticas festivas.

La violencia ritual y festiva no es, desde luego, panacea exclusiva de los grupos amerindios; bastante sabemos sobre violencia ritual y festiva en la Península Ibérica, donde patos, toros, gallos, cabras y demás especies saben del regusto festivo por la sangre ceremonial, cuando no las propias imágenes sagradas que reciben las tarascadas de sus devotos agrediéndose los mozos "de arriba" con los de "abajo" o todos ellos con los del municipio rival; no olvidemos, igualmente, la abundancia de la sangre derramada en el ciclo de Semana Santa en diferentes poblaciones de España (Christian, 2003). La violencia forma parte de la propia expresión del ritual religioso y festivo en diferentes partes del mundo.

En primer lugar deberíamos tener cuidado al hablar de "violencia" festiva entre las poblaciones indígenas americanas. Ciertos comportamientos que pudiéramos considerar violentos en el desarrollo de las fiestas indígenas, pudieran no tener esa cualidad desde la perspectiva de los actores de la fiesta. Habría que empezar reconociendo el carácter ajeno de este concepto, con respecto a los propios festejantes. Es un tipo de observación "etic" que responde a un discurso extraño al de las comunidades indias que celebran.

Veamos algún ejemplo concreto; para ello quedémonos en Bolivia y particularmente en el Altiplano aymara,

[354]Sobre el consumo de alcohol en poblaciones andinas ver (Saignes (Comp.) 1993).

[355]*Mallku*, autoridad tradicional aymara. Sobre la figura de Felipe Quispe y la emergencia política como principal dirigente de la oposición de un joven líder sindical de la coca, en las siglas del Movimiento al Socialismo llamado Evo Morales Aima, ver (Albó 2002).

lugar de donde proceden los materiales etnográficos que con respecto a la fiesta voy a presentar[356].

Toda fiesta que se precie de ser considerada como tal en el Altiplano, necesita de unos padrinos, "alféreces", o responsables voluntarios encargados de costear la mayor parte de los gastos. El único premio que recibirá por el gasto efectuado será el reconocimiento del grupo que redundará en su propio prestigio. La fiesta se expresa en términos culinarios y musicales, además de los específicamente políticos y religiosos. La comida ha de ser abundante y de especial calidad. La música se ajusta a la temporada de la celebración, ya se trate de temporada de lluvias o de secas y resulta especialmente importante la participación comunitaria en lo que respecta al número de músicos y danzantes de cada comparsa; de hecho, es frecuente que en ciertas festividades donde coinciden diferentes comunidades, cada una sea representada por su correspondiente comparsa (o comparsas).

Las festividades aymaras se relacionan con el ciclo productivo y salpican el año en función de las actividades agrícolas y ganaderas que sean pertinentes. Primero de Agosto, Todos Santos, Candelaria, Carnaval y San Juan, son las festividades más relevantes en la comunidad de Tuqi Ajllata Alta (Provincia Omasuyo), junto con la fiesta patronal de Santa Rosa de Lima, a finales de Agosto. Cada festividad tiene su propio carácter y dinámica de expresión con el ciclo productivo, el transcurso del tiempo y las estaciones, con manifestaciones rituales igualmente diferentes. Semana Santa o Navidad, no tienen especial repercusión en el dominio público aymara, no así en el privado o doméstico donde sí se celebran, Año Nuevo sí tiene trascendencia por lo que afecta al cambio de autoridades que se realiza entre los cargos comunitarios (Ticona y Albó, 1997). ¿Dónde queda la violencia? Los criollos paceños insisten entre sus consejos paternalistas que "*con los campesinos hay que tomar….hasta cierto punto*". Ir más allá de la mera cortesía resulta sinónimo de "problemas". El *"se le salió el indio"* que comentaba más arriba, como sentencia alusiva a la supuesta tendencia violenta de las poblaciones indígenas aymaras, se debe al tópico criollo sobre el exacerbado consumo de alcohol por parte de los indios y sus consecuencias fatales. Esta manifestación forma parte del discurso colonial, como hemos visto anteriormente. El consumo de alcohol en las poblaciones indígenas de los Andes ha dado lugar a diferentes análisis de corte antropológico. En cualquier caso, hay que reconocer que en el altiplano está mal visto beber solo y mucho más emborracharse solo. El "trago", aguardiente de caña, cumple una eficaz misión como lubricante social, al igual que el *akulli* de hojas de coca. Es impensable la ejecución de fiesta alguna sin que haya trago de aguardiente y cerveza, en las ocasiones de mayor fuste y relieve. De hecho, una de la condiciones para no quedarse "fuera" de la fiesta es aceptar el trago e incluso emborracharse con rapidez, inequívoco síntoma de integración en la celebración festiva y de aceptación por parte del grupo. Rechazar el alcohol ofrecido marca distancia, alejamiento y puede ser causa de hostilidades en el futuro. Tan sólo los "hermanos" pueden rechazar la invitación de que son objeto[357]. Indudablemente, el consumo masivo de alcohol, tal y como se hace en las festividades aymaras, provoca no pocos enfrentamientos. La ebriedad es la situación habitual en el transcurso de la fiesta. El que permanece "sano", el que no está borracho, es porque no ha celebrado bien con el "cariño" preciso o porque tiene alguna cuenta pendiente con los organizadores responsables de ese año[358].

Al amparo del alcohol surgen las rencillas, las provocaciones y los chismes, resultando inevitables los enfrentamientos violentos. Las señales de la intensidad de la celebración de ciertas fiestas son los cardenales y erosiones que pueden comprobarse en los rostros de los festejantes. El alcohol desata las lenguas y canaliza la expresión de los aspectos convulsivos de la vida social aymara. Así, los enredos familiares y del parentesco, los enfrentamientos por la afiliación política, las pugnas patrimoniales y herencias no resueltas, salen formuladas en forma de imprecaciones y puñetes. Sin embargo, al día siguiente, salvo que haya habido derramamiento de sangre, los unos se buscan a los otros para hablar y "abuenarse". La expresión más frecuente que sirve como desagravio a los ofendidos, humillados o golpeados, por parte del agresor es que "*era de borracho*". Es decir, "de borracho", bajo los efectos del alcohol, no tienen que tomarse las cosas en cuenta. Es un sinsentido alentar el rencor expresado por la borrachera; la vida comunitaria no puede sustentarse sobre el conflicto reproducido a perpetuidad. Las pautas sobre el consumo de alcohol de las poblaciones aymaras

[356] El contexto andino del altiplano aymara comparte algunos rasgos que, en relación con la violencia en los Andes, han discutido sociólogos, antropólogos e historiadores, especialmente en los años ochenta y principios de los noventa a expensas del impacto espectacular del fenómeno senderista y su repercusión masmediática, por un lado, y de su impronta en la mentalidad popular (Ansion, 1989; Urbano (Comp.), 1991). Curiosamente los análisis realizados en Bolivia pretenden observar esa violencia de baja intensidad en los años noventa del pasado siglo, frente a la virulencia senderista en Perú (Albó y Barrios, I y II 1993). La zona próxima al Lago Titicaca de donde proceden las observaciones etnográficas, incorpora etapas de violencia recientes tras la revolución del MNR del Dr. Víctor Paz Estensoro en el año 1952 (Albó, 1979). Para el caso de la vecina Jesús de Machaqa en la provincia Ingavi, ver (Choque y Ticona 1996).

[357] Los "hermanos" son los evangélicos protestantes. Nuevos movimientos religiosos que se están introduciendo cada vez con mayor eficacia en las comunidades aymaras produciendo, en ocasiones, dificultades en la conservación de las dinámicas integradoras más tradicionales en las comunidades del Altiplano (Rivière, 1989: 24; Ströbele-Gregor, 1989).

[358] En este caso, el estado de ebriedad constituye un parámetro de control sobre el grado de participación e integración festiva al contrario que en la ciudad, donde el consumo de alcohol alcanza valores insospechados de corte individualista en las barriadas de la Paz y el Alto, particularmente el célebre "viernes de soltero".

en tiempo festivo sorprenden a blancos y criollos quienes construyen retóricas diferentes en torno al alcohol y la violencia no asumidas por las poblaciones indígenas y que son empleadas, a su vez, como espejo en el que se reflejan sus propios excesos[359] .

Si el consumo indígena de alcohol en la fiesta constituye una de las razones que las élites paceñas utiliza para estigmatizar a los indios como violentos, olvidando el contexto en el que se producen sus propias borracheras y el importante proceso de ruptura social que ocasionan entre no indígenas en el dominio urbano, existen otras manifestaciones rituales, propias del dominio festivo, que son esgrimidas en los medios de comunicación y en los discursos sociales y políticos de las élites para confirmar el carácter "salvaje" de los nativos. Algunas manifestaciones festivas del altiplano aymara incluyen determinados episodios competitivos y sacrificiales que, fuera de su contexto, pueden ser percibidos como violentos a la manera colonial, siendo diferente la interpretación ofrecida por los lugareños.

Los juegos competitivos constituyen una de las manifestaciones rituales peculiares de los pueblos indígenas de América. Recordemos la importancia del juego de pelota entre los mayas y mexicas o el célebre *pallin* entre los mapuches contemporáneos. Con respecto al juego de pelota, Gumilla (S/F [1745]: 150) recoge alguna anotación sobre pobladores de la cuenca amazónica en alusión al tipo de pelota efectuada de caucho y al empleo de los hombros para proyectarla. Fray Ramón Bueno (1933: 141) apunta una referencia muy significativa en relación al juego de pelota en el Orinoco:

Hoy, 28, tuvieron estos indios un juego de pelota, desafiados con los otomacos de Cunaviche; duró desde la mañana hasta metido el sol. Se sangraban repetidas veces ya en las muñecas, brazos, codos y piernas con una puya de raya, atravesando la carne con ella y mayormente la lengua, con cuyo derramamiento ungían todo el cuerpo. Esta fiesta estuvo algo contemplativa y nada profana. La circunstancia sangratoria la practican todas las ocasiones que forman dicho juego, y dicen es para poner liviano el cuerpo, descargándole algo de la masa sanguinaria. Juegan con la cabeza, codos, hombros y nalgas y jamás con la palma de la mano.

2. Cabello, amores y difuntos. Rivalidades del ciclo vital

La *rutucha*, primer corte de cabello, constituye la primera celebración festiva que, relacionada con el ciclo vital del individuo, se realiza en el altiplano aymara. Los cabellos son considerados de gran valor[360], no se deben cortar inicialmente. Así era en los tiempos precolombinos, antes de que se impusieran las normas de policía y decoro corporal estético de la Colonia. Con respecto a los Andes, resalta en la crónica de Diego de Ocaña lo siguiente, para los indios del Cuzco:

El cabello traen largo, por la parte de delante hasta la frente y por detrás hasta que cubre todo el pescuezo, como las coletas de los de Castilla– La Vieja. Toda la honra del indio son los cabellos, de suerte que cuando sucede por algún delito cortárselos, como por ladrón o por otro delito semejante, es más vergüenza para ellos que darles doscientos azotes, y así, al indio que merece muerte se los dan y le trasquilan; y es de tanta deshonra aquello para él que no se atreven a aparecer delante de otros indios sin cabellos. (Ocaña 1987 [1604])

Este código no verbal que emplean las poblaciones indígenas de los Andes en relación con el cabello, resulta especialmente notorio en el caso de las mujeres aymaras. Una de las decisiones más esclarecedoras del alejamiento de una mujer de sus vínculos indios constituye el corte de pelo, junto con la adquisición de otras ropas diferentes de la clásica "pollera". Indudablemente, los cabellos forman parte de los rituales aymaras, ya sean dañinos o no, a través de los conocidos hechizos y de los hispánicos filtros de amor. Por eso los cabellos y las uñas suelen guardarse o quemarse, en el mejor de los casos. Nunca pueden estar expuestos a los ojos e intenciones del vecino. Otras tradiciones orales aymaras comentan cómo las "almas" (difuntos) recorren, antes de su enclaustramiento final, todos los lugares que el difunto conoció en vida, recogiendo los cabellos y las uñas cortadas.

Niños y niñas juegan por el Altiplano durante sus dos primeros años de vida, en algunos casos, cargados de una espesa lana de cabellos y mugre que forman nudos, *qulus*, que son admirados por los padres como buenos augurios materiales, en el futuro, para su hijo. Diferente es la posición de los grupos de médicos y algunos representantes de ONGs mal informados que apremian a los padres para que corten el cabello a los muchachos y les liberen de esa incómoda e infecta carga. La *rutucha* se produce una vez que hay acuerdo entre los padres y los padrinos del rutuchado. Disponen la fecha apropiada y el lugar en el que se realizará el agasajo festivo. Lo normal es que la celebración se realice en la casa familiar de los padres, al atardecer, quienes disponen todo lo necesario para la fiesta. Aparecen como invitados los familiares tanto de los padres, como los de los padrinos, así como algún representante de las autoridades comunitarias. Unos y otros rivalizarán por demostrar su mayor generosidad con el rutuchado. Existen múltiples variantes de la ejecución del ritual nuclear de la fiesta. El niño o la niña aparece entretenido sobre unas mantas o awayus coloridos. A su lado, un plato de comida repleto de bienes de

[359] Las configuraciones sobre el "otro" resultan imprescindibles en la creación de la propia identidad (Gutiérrez Estévez, 1993: 323).

[360] Sobre la importancia sociocultural del cabello en el Altiplano aymara, ver (López, 2001: 97).

abundancia comestibles (*ch´uñu*, papa, mote de maíz, habas...etc). La cabeza del rutuchado es dividida simbólicamente en dos partes, el lado derecho "para los padres", el lado izquierdo "para los padrinos". Unos y otros se refieren al cabello del rutuchado como "el monte", lugar salvaje, por un lado, sin acondicionar, silvestre sin los retazos de pulimento de la cultura y el peinado, pero profundamente prolífico y fecundo. Al "monte" no se puede entrar sin valor, para darse ánimos, los invitados mascan hojas de coca y beben "trago"[361] copiosamente. Por turnos, los padres del rutuchado invitan a los padrinos y sus acompañantes a que se acerquen al niño o a la niña para ejecutar su parte del ritual. Tras una pequeña alocución del padre en agradecimiento a todos los presentes, solicita al padrino y a la madrina a que sean los primeros en cumplir con el ritual de la rutucha. En primer lugar cada una de la personas que se acercan al rutuchado para cortarle un mechón de pelo, son agasajados con tres vasos repletos de aguardiante que deben beber con rapidez y extrema diligencia. Una vez bebido el aguardiente el padre ofrece unas tijeras, las mismas que se emplean para el esquilado del ganado, con las cuales el invitado debe cortar un pequeño mechón de pelo que tiene que guardar en el plato repleto de dones alimenticios junto con su aportación económica. Antiguamente se solía regalar algún pequeño animal que constituía la primera posesión del pequeño. Primero realizan el corte los padrinos y sus acompañantes en la parte que les corresponde de la cabeza del rutuchado; luego hacen lo propio los padres y sus familiares. El padre finalmente cuenta lo aportado por los padrinos y su parentela y lo compara con lo que han conseguido ellos con el apoyo de sus familiares. Todos los presentes celebran la generosidad de unos y otros cuya competencia ha beneficiado al propio rutuchado quien llora entre los jirones de cabellos trasquilados irregularmente y con extrema dificultad por la herramienta utilizada. La fiesta continúa hasta el amanecer, compartiendo todos los festejantes *pijchu* de coca, trago de aguardiente y cigarrillo. Los padres ofrecen una cena caldosa a los presentes, agradeciendo su participación a las autoridades comunitarias y al resto de festejantes.

La violencia y el sacrificio de la *rutucha,* reflejados en el llanto del niño con su cabello hecho jirones, ofrenda sacrificial como justifica la deposición de los cabellos cortados junto a los bienes de abundancia que serán guardados por los padres del rutuchado junto con el dinero recaudado hasta que pueda disponer de él (o bien hasta que los padres lo precisen), como augurio de fortuna *"para que nada le falte",* al rutuchado. La competencia y rivalidad entre padres y padrinos en pos del reconocimiento generoso de sus méritos benefician los dones acumulados por el niño.

La competencia ceremonial entre bandos, tal y como aparece reflejado en la *rutucha* es muy frecuente en diferentes ocasiones festivas aymaras. La *qhachwa* fiesta realizada entre Todos Santos y Carnaval, permite el contacto entre muchachos y muchachas con el consentimiento de los padres y de las autoridades comunales. Los muchachos y las muchachas se dan la réplica en entonar coplas y bailes, bromeando entre sí, cuando no mofándose e insultándose los jóvenes (*waynas*) y las muchachas (*tawaqu*)[362]. La competición y la rivalidad intercomunitarias se trasladan, en ocasiones, a las comunidades que festejan en común, siempre que el prestigio comunitario se encuentre en juego. Esta dinámica de competición puede provocar tensiones entre las comunidades implicadas. La fiesta del núcleo escolar de Tuqi Ajllata Alta que se realiza a mediados de abril, consiste en una celebración desarrollada en la plaza de Ajllata e inicialmente en el propio centro educativo, en la cual participan las diferentes comunidades del Cantón. La competencia entre las comunidades se materializa en el número de comparsas de músicos y danzantes que cada una de ellas ha aportado a la festividad. Cada comparsa tiene que desfilar con todos sus integrantes por delante de la tribuna donde presiden las autoridades comunitarias, *mallkus*, mandones y *jilaqatas*, así como las autoridades políticas, como el corregidor y los subcentrales, junto al director de la institución educativa. Al pasar delante de la presidencia de honor, los músicos y bailarines exageran muecas, movimientos dancísticos y potencia pulmonar en sus instrumentos de viento, así como en las percusiones. Tras pasar por la tribuna, cada grupo vuelve de nuevo a la cancha deportiva, verdadera arena de "combate" musical donde se confunden las diferentes comparsas musicales y de baile, compitiendo unas con otras por tocar con mayor bravura y por disponer de una mayor número de participantes; de hecho unos y otros tratan de taparse respectivamente en la interpretación pública de sus temas musicales. El público de las diferentes comunidades festejantes, animan a sus representantes, a la vez que valora el ímpetu, entrega, potencia y participación de las comparsas mayoritarias. Aquellos comuneros que no participan directamente en la danza ni forman parte de los músicos, acompañan a las comparsas de la comunidad, festejando con todos los bailarines y músicos y convidándoles periódicamente a "trago", aguardiente de caña, para que bailen con más "cariño", es decir, con mayor entrega en favor de la representación comunitaria. Con el alcohol, pueden llegar ciertos enfrentamientos internos (dentro de cada comparsa) o externos. De hecho, existen algunos personajes representativos de diferentes grupos dancísticos, caso del *q´usillu*, cuyo cometido es so-

[361]"Trago", alcohol de caña, entre 40 y 90 grados.

[362]Los embarazos no deseados y su proliferación han ocasionado la suspensión de la fiesta, en algunos sectores del altiplano. Dichos embarazos ocasionan importantes fracturas sociales, tensiones y violencia intra e intercomunitaria entre los afectados siempre que el varón, en la mayor parte de las ocasiones, no reconoce su responsabilidad en los hechos.

liviantar y entorpecer la ejecución de los músicos y bailarines de las comparsas rivales, poniendo zancadillas y haciendo todo tipo de bromas y dislates que propician gran alboroto entre los festejantes. Las comparsas de *waka tukuris* enfrentan a estos personajes bromistas y en no pocas ocasiones suceden desgracias con los pitones del cuero de vaca empleado por los danzantes de la comparsa.

Este tipo de rivalidad musical entre comparsas se produce de igual forma en la festividad de Todos Santos en las comunidades del Lago Titicaca, donde los grupos instrumentales de *muquni*[363] que salen a festejar las almas de los difuntos que ha habido en la comunidad durante los últimos tres años (*junt´unis, machaqanis*), en el fragor de la noche y completamente ebrios, compiten entre sí a golpes de *muquni* con la intención de reventar la *wankara* del grupo rival, tambor de mano característico de la comparsa e imprescindible para su orden rítmico y apropiada interpretación. Los *muqunis* no pueden interpretar sin acompañamiento de la *wankara*, por eso, reventar la *wankara* implica eliminar al grupo rival. Estas comparsas de música de Todos Santos visitan las diferentes estancias del Cantón, donde se sabe que ha habido algún difunto reciente y, a cambio de sus interpretaciones musicales en favor del difunto, reciben alcohol y algún alimento de los preparados específicamente para el desarrollo de la fiesta. La rivalidad musical en las comparsas aymaras aparece en otros momentos como en carnavales, donde los más pequeños lanzan globos de agua a los "pepinos"[364] y son perseguidos por estos. De igual modo las *moseñadas* de carnaval incluían, hace unos años, el entrecruzamiento de las filas de hombres y mujeres en la danza, arrojándose unos a otros confetis, naranjas y otros dulces.

La lucha simbólica en las danzas es otro recurso habitual en las festividades aymaras; merece la pena considerar a la comparsa *inka*, inspirada en un hispánico baile de la conquista, con el enfrentamiento entre todos los actores implicados en la conquista del Imperio Inca, en especial españoles e incas, con el añadido reciente de otros personajes representantes de la sociedad republicana, caso de ingenieros, maestros, "doctores", mineros y negros que danzan del lado de los españoles tratando de derrotar al inca que aparece convenientemente arropado por sus *ñustas*. El enfrentamiento ritual que el baile propicia culmina con la victoria de los españoles que capturan finalmente al inca, aunándose los danzantes en un rítmico *waynu* final, tomados todos de las manos[365].

La rivalidad y el enfrentamiento de la fiesta no sólo se manifiesta en las comparsas musicales, si no en la generosidad culinaria de los diferentes alféreces o "cabecillas" encargados de costear las vituallas de los comuneros participantes. Las autoridades cantonales visitan el cerco que en la plaza de Ajllata forman los vecinos de cada parcialidad y comprueban, junto a los interesados, el gasto que los cabecillas han ejecutado; gasto que se circunscribe a una comida fría a base de mote de maíz, *ch´uñu* , papas cocidas y queso , todo ello aderezado con picante de ají, *jallpa wayk´a*. Panes y fruta, junto con un refresco por barba, constituyen las golosinas especiales de la fiesta del núcleo escolar de Ajllata, especialmente requeridos por los más pequeños. Nada debe sobrar. A solicitud de los cabecillas, cada uno de los presentes deben acercarse a las *inkuñas* donde se han depositado los alimentos para alzarse a su gusto hasta que se termine; no hacerlo así sería desconsiderar el gasto efectuado por el cabecilla y contrariarlo. En este capítulo unos y otros evalúan la generosidad de los respectivos cabecillas de las diferentes comunidades que están igualmente compitiendo en prestigio entre sí.

3. Tinku: Sangre y ofrendas

La manifestación más explícita de enfrentamiento en las danzas andinas que ha tenido una especial repercusión en los medios de información bolivianos se produce en los *tinkus* o peleas rituales, especialmente conocidas en el norte de Potosí, así como en otros sectores de los Andes (Platt, 1996: Berg, 1989). Lo cierto es que se trata de una manifestación ritual que combina los aditamentos habituales de la fiesta con la lucha donde no resulta extraño que se produzcan muertos en alguna de las parcialidades o grupos enfrentados. Los *tinkus* solían producirse en festividades específicas a lo largo del año como Todos Santos, San Sebastián, Candelaria, Carnaval, Santa Cruz, Corpus Christi y en fiestas patronales y aunque su presencia se ha recortado notablemente por la acción aculturadora del Estado, todavía existen manifestaciones importantes de *tinkus* en el Norte de Potosí[366].

El cronista Fray Alonso Ramos de Gavilán recoge información sobre un posible *tinku* en su obra dedicada a la región de Carabuco. El *tinku* se celebraba en el solsticio de invierno coincidiendo con la festividad de Corpus Christi, como acontece en la actualidad en el norte de Potosí:

[363]Instrumento de viento de caña vertical, con embocadura de pico. Posee un "codo" o "giba" característico, *muqu*, que da nombre tanto al instrumento como a la comparsa.

[364]Mascaradas de carnaval semejantes a las botargas alcarreñas

[365]Merece la pena considerar las fotografías que, sobre la representación de la captura del inca y su comparsa, en los carnavales de Oruro, muestra Nathan Wachtel, 1976.

[366]Encontramos episodios y escenografía de tipo *tinku* en celebraciones rituales andinas donde los bailarines celebrantes se acometen entre sí golpeándose las piernas como demostración de fuerza. Por otro lado, he constatado la presencia de *tinkus* latentes en comunidades aledañas al lago Titicaca que se manifiestan especialmente en el entramado festivo. Las comunidades de Tuqi Ajllata Alta y Tuqi Ajllata Baja, suspendieron hace unos años la celebración conjunta de festividades como el carnaval por el alto grado de enfrentamiento y conflicto que se expresaba entre los participantes.

Acaeció que el mismo día que la iglesia celebra la fiesta al cuerpo de Cristo Señor Nuestro, ocurriese otra que los Naturales tenían por solemne, conforme los ritos de su Gentilidad; y asi pudieron a sombra de nuestra Religión, disimular la suya. Tienen los Indios en costumbre celebrar sus regocijos y fiestas bebiendo hasta embriagarse y siendo así que la embriaguez turba demasiadamente el juicio, fácilmente se enemistan después de embriagados los que al tiempo de beber se brindaron como amigos. Trabose pues entre los Indios una grande pendencia, hasta venir a las manos, y entre otras palabras de injuria que los de una parcialidad decían a la otra, los Urinsayas [de abajo] que son los Indios Naturales de la Provincia, decían por baldón a los Anansayas [de arriba], que eran forasteros y advenedizos, gente sin tierra ni propia mantenida por piedad en la suya. Los Anansayas respondieron que ellos habían venido enviados por el Inca a aquella región porque conociendolos por malos y poco fieles a su señor natural gustaban estubiesen suhetos. (Ramos Gavilán, 1976 [1621]: 34).

Cabe resaltar lo bien que el *tinku* continúa adaptándose a los intereses de la festividad del Corpus Christi en contextos indígenas siendo como es la fiesta del triunfo católico por excelencia frente a la "locura de los herejes". (Caillavet 2000:371).

En el caso del Norte de Potosí, los enfrentamientos se realizan entre parcialidades de un mismo grupo (derecha – izquierda/ abajo–arriba) o bien entre diferentes grupos étnicos, como es el caso de la rivalidad sempiterna entre los Laime y Jukumari o entre los Macha y Puqüta en el Norte de Potosí. Estos combates rituales y festivos, canalizan, en ocasiones, la violencia latente por la posesión no consolidada de linderos y tierras de cultivo. Esta expresión de violencia ritual que se expresa en ciertos episodios festivos, puede venir acompañada con otras manifestaciones de violencia explícita, como la quema de la casa de los rivales, trasladar sus mojones, cultivar su campos…etc. (Platt, 1988:393). En el dominio de carnaval, el *tinku* forma parte del propio *pujllay*, "juego", denominación genérica del carnaval; en los *tinkus* modernos no existen vencedores formalmente declarados. El enfrentamiento se realiza, en primer lugar, en campo abierto, mediante el empleo de *q´urawas*, honda, y el certero lanzamiento de piedras. Los contendientes portan los atributos característicos de cada grupo o parcialidad. Llama la atención el empleo de monteras de cuero que se colocan a la manera de cascos con los que protegerse la cabeza[367]. Posteriormente, el choque entre los bandos se circunscribe a la plaza a puñetazos, empleando para ello guanteras efectuadas con cuero reforzado. Los varones enfrentados reciben el apoyo de sus respectivas mujeres que en no pocas ocasiones intervienen en el desarrollo de los *tinkus.* En la preparación del enfrentamiento, el alcohol y la música de *jula julas*, constituyen ingredientes imprescindibles.

La valoración campesina sobre los *tinkus* dista mucho de la interpretación oficialista del Estado boliviano en términos de barbarie y salvajismo[368]: "Cuando un partido avanza, significa esto para ellos que han ganado la cosecha, que las papas que han sembrado están bendecidas" (Alencastre y Dumézil, 1953:29) ;"Tal vez esta sangre derramada constituye una ofrenda para que las cosechas sean abundantes y haya harto maíz" (Hartman, 1970: 130); "Cuando hay muertos va a haber buen año para los dos bandos; va a ser un año regular si no hay muertos" (Gorbak, Lischetti y Muñoz, 1962: 290).

La celebración de los *tinkus* lleva incorporada, según la visión *emic* de los participantes, un componente sacrificial. Las muertes que se puedan producir en el enfrentamiento son racionalizadas en el marco de la relación con la tierra y la producción agrícola[369]. Por supuesto los enfrentamientos con víctimas en diferentes contextos festivos, no son panacea de las poblaciones indígenas de los Andes. La batallas por la posesión de la tutoría de los santos y otros ejemplos semejantes son frecuentes en la Península ibérica, como ya hemos indicado[370], aunque, en el caso de los *tinkus*, las referencias campesinas concuerdan con lo que sabemos sobre el intercambio de dones, que hacen de los muertos, en este caso, objeto de trato sacrificial, cuyo beneficio, en palabras de los participantes redunda en la propia comunidad afectada[371].

La eficacia de la ofrenda ritual está presente en diferentes circunstancias ceremoniales andinas en las que se aprecia la preferencia de la ofrenda humana aunque se empleen procedimientos rituales de sustitución simbólica[372]. El momento festivo de mayor trascendencia sacrificial se produce en el altiplano aymara la víspera del

[367] Parecen inspirados en los cascos de los conquistadores españoles, al menos, en el caso del Norte de Potosí.

[368] El antropólogo británico Tristan Platt reflexiona sobre la aculturación generada por el Estado y su violencia, aparentemente invisible a los medios de comunicación, al tiempo que la policía intervenía con medios antidisturbios en su afán "civilizatorio" para separar a las partes litigantes durante el *tinku* de 1996, entre los Macha del Norte de Potosí (Platt 1996: 126-142).

[369]En el contexto minero, merece la pena resaltar la expresión que recoge de uno de ellos la antropóloga norteamericana June Nash *"nosotros comemos la mina y la mina nos come a nosotros"* (Nash, 1985: 115).

[370]Parafraseando a Lévi Strauss podríamos indicar que los santos y las fiestas son buenas para el conflicto.

[371] Así lo refleja Hans Van den Berg (1988: 65): "Cuando en el años 1982 hubo una fuerte sequía en el Norte de Potosí y otras partes de Bolivia, muchos campesinos comentaban que se debía, sin duda, a que en los *tinkus* del año anterior no se había derramado suficiente sangre".

[372]Diferentes autores muestran la estrecha relación simbólica existente entre auquénidos andinos y seres humanos, especialmente en contextos ceremoniales de sacrificio, *wilancha* (Abercrombie, 1986). Las ofrendas rituales de agosto introducen este aspecto sacrificial sustitutivo, como explica el *kallawaya* Severino Vila*: "Es como darle gentecita a la pacha"*

primero de agosto. Es el momento en que la tierra, *pachamama,* se abre para recibir las ofrendas rituales que necesita para recuperar su vigor y fortaleza, una vez transcurrido el invierno. Por eso, agosto es conocido en aymara como *lakrani phaxi*, *"el mes que tiene boca*". En agosto las familias aymaras realizan ofrendas ceremoniales en las chacras de cultivo y acuden a las cumbres de los cerros donde se encuentran los venerados *achachilas*, tutores ceremoniales de la montaña, a realizar las ofrendas y entregar las *mesas* rituales[373] con la intención de satisfacer el apetito ceremonial que las montañas y la tierra padecen antes de iniciarse el nuevo ciclo productivo; una vez efectuado el ritual, la tierra ya está acondicionada para que comiencen las labores de la siembra en todo el altiplano a partir de Septiembre y Octubre. La *pachamama*, "madre tierra" se "abre" el mediodía del primero de agosto. Es el momento óptimo para realizar las oblaciones rituales y expresar al mismo tiempo los ruegos y deseos que se espera obtener a lo largo del año. A la *pachamama* y a los *achachilas* hay que pedirles, con insistencia y comedimiento, que ayuden en el desarrollo del nuevo ciclo agrícola, que no falte la lluvia, que los cultivos crezcan y extiendan sus tonos multicolores en los meses de febrero y marzo, que el envidioso granizo no baile sobre las calaminas ni golpee las sementeras, que se vaya a otras comunidades, junto con la escarcha y la helada, sus flojos hermanos, a robar el fruto del trabajo humano. Todo depende del éxito de la ofrenda ceremonial, de la elaboración correcta y específica de los platos rituales, de la abundancia y calidad de las aspersiones ceremoniales y, por supuesto, de la acertada solicitud del oficiante ceremonial quien debe conocer las aficiones culinarias rituales de sus comensales sagrados y rogar por los intereses de sus representados con la apropiada cortesía. En tiempo de agosto es el propio mundo aymara el que aparece abierto a los encantos del pasado, aparecen los "tapados" y tesorillos coloniales, las ciudades de los antiguos *chullpas* y de los incas, así como el "oro vivo" , animales de oro que se mueven produciendo destellos y fulgores azulados la víspera del primero de agosto. La tierra está abierta, el mundo aymara se abre a la presencia de lo antiguo y los propios cuerpos de los aymara son objeto de aperturas indeseables por parte de un personaje de tradición colonial que recorre el Altiplano buscando víctimas a las que extraer grasa y sangre: el temible *kharisiri*[374]. La homología entre el cuerpo humano, rasgado por el *kharisiri* y el mundo aymara abierto desde el mediodía del primero de agosto, resulta evidente.

El sacrificio ceremonial en los Andes ha propiciado, en la historia colonial americana, una importante rechazo intelectual, moral y culinario del mundo occidental. "Mejunjes, bascosidades, bellaquerías", son los términos que aparecen en los textos coloniales, al referirse a los preparados ceremoniales andinos. En este caso el carácter inadecuado de los preparados rituales, según la perspectiva de los cronistas, constituye un claro aval en defensa de los argumentos más intolerantes sobre las manifestaciones festivas, rituales y terapéuticas andinas. Mucho más si el modelo sacrificial de la ofrenda, se aplica a los seres humanos.

Encontré de forma inesperada en las celebraciones festivas de agosto de 1995 un ejemplo preciso de la violencia sacrificial en los Andes, en el mismo sentido y según discurso paralelo al de la eficacia de las ofrendas rituales andinas como referente de intercambio con las entidades ceremoniales del altiplano, detentadores de la vida y sus necesidades entre las poblaciones aymaras. Interesa especialmente la valoración *emic* que los lugareños ofrecen del relato, más allá de su carácter verídico o no. El caso fue como sigue…

Los últimos días del mes de agosto de 1995, los noticiarios radiofónicos de Radio Achacachi y Radio San Gabriel, en lengua aymara, informaron a las comunidades aymaras de la provincia boliviana de Omasuyos (departamento de la Paz), sobre un acontecimiento "inaudito". En la cumbre del cerro Pachjiri[375], muy cerca de la localidad de Ajlla (Provincia Omasuyos del Departamento de La

[373]Mesa. Ofrenda compleja constituida por productos animales, vegetales, resinas y plantas aromáticas, lanas de colores y alfeñiques de azúcar que es empleada por diferentes grupos étnicos andinos, tanto en lo que afecta al ciclo productivo, como a las estrategias terapéuticas rituales (Girault, 1988; Fernández Juárez, 1995; 1997).

[374]K*harisiri, lik´ichiri, kharikhari*. Diferentes denominaciones empleadas en aymara (también se conoce esta figura entre los quechuas con el nombre de *Phistaco* o *Ñakaq*) que aluden a un personaje funesto en las comunidades del altiplano. Persigue a los viajeros solitarios haciéndoles dormir con sus oraciones católicas invertidas, con cenizas de difuntos y redaño de recién nacidos para sacarles la grasa o la sangre con diferentes intenciones (hacer campanas, santos óleos, grupos sanguíneos, grasa lubricante de los autos e ingenios mecánicos, pagar la deuda externa…etc). Tradicionalmente lo encarnaban los "padresitos" o tata cura. En la actualidad se sospecha hasta de los propios estudiantes (Morote, 1988 [1952]: 153; Rivière, 1991:23 Molinié, 1991:79; Fernández Juárez, 2008:145). No sólo el cuerpo de los pobladores aymaras es sujeto de apropiación y violación por parte del *kharirisi* en período de agosto, también sus entidades anímicas y su raciocinio son expuestos a los embelesos y encantos de un personaje multiforme y amenazante que compromete el sano juicio de sus víctimas como es el *anchancho* (Fernández Juárez, 2008:119).

[375] El cerro Pachjiri constituye uno de los lugares de mayor importancia ceremonial de la Provincia Omasuyos. Se encuentra en los límites entre las comunidades T`ula T`ula y Ajlla. El cerro Pachjiri es considerado poderoso *achachila* y aparece con cierta frecuencia en las letanías y rogativas ceremoniales de los maestros rituales aymaras , los *yatiri* del sector. El carácter sagrado del cerro viene remarcado en su propia denominación Pachjiri, "partido" en alusión a las dos formaciones rocosas que constituyen la cumbre, los dos "morritos", como me indicaba Pedro Chura, sobre los que se atribuye la caída del rayo. El cerro consta de una serie de configuraciones rocosas en su cumbre consideradas "cabezales" o altares de sacrificio de diferente advocación. "Muerte calvario", "Ispa awichus", "rayo gloria" e "ispällas". Cada uno de estos "calvarios" adquiere una especialidad concreta que aglutina los deseos peculiares de sus oferentes. En el caso de "Muerte calvario" se encuentra en dirección al poniente, hacia la puesta de sol, y en sus inmediaciones abundan restos de coca mascada, botellas de trago, *ch´iqha ch´anqha* y colillas de cigarro. En este

Paz), se había cometido un asesinato en la persona de una niña, una pastora, originaria del pueblo de Huarina a quien, supuestamente unos individuos habían degollado y quemado su cuerpo, después de asperjar su sangre sobre el altar de los *ispa awichus* ("abuelos gemelos") del cerro[376]. Las noticias confusas que siguieron a las primeras informaciones introducían particulares interpretaciones sobre el acontecimiento, por parte de los propios campesinos aymaras. Para unos, los responsables del acto criminal eran empresarios mineros de Oruro, otros implicaban a dueños de flotas de transporte, otros apuntaban a la codicia de extranjeros que, coincidiendo con el contexto ritual característico del mes de agosto, habían ofrecido una *wilancha*, "sacrificio de sangre", humana con la intención de hacer propicios sus respectivos negocios, comprando los servicios de un *layqa* (brujo) orureño, como maestro de ceremonias. El cuartel militar de la vecina localidad de Chuwa había apresado a los responsables y acordonado la zona, efectuaban un registro de todas aquellas personas que subían y descendían del cerro durante las prácticas ceremoniales de agosto y finalmente, según el testimonio de varios testigos, explosionaron el altar de los *ispa awichus* con dinamita, para evitar que sucesos semejantes pudieran repetirse. Según supe luego, se incluyó un reportaje en un canal policial paceño especializado en todo tipo de truculentas informaciones; los periodistas del canal policial hablaban de "crimen" y "asesinato", sin embargo las expresiones empleadas por los propios aymaras al referirse al hecho eran *waxt´a* ("regalo"), *wilancha* (sacrificio de sangre) y *pagancia* (ofrenda) lo que establece una importante diferenciación de sentido entre el dominio criollo urbano y el ámbito rural indígena sobre el mismo acontecimiento[377].

* * *

Música, danzas, banquetes, rituales competitivos y de sacrificio, junto al consumo de alcohol y hojas de coca, constituyen aspectos peculiares del dominio de la celebración festiva en los Andes. Pueden resultarnos pautas festivas más o menos chocantes con respecto a nuestras propias celebraciones, lo que no nos autoriza, de ningún modo, a descalificarlas. El verano del 2002 la televisión pública española nos amenizaba el almuerzo con datos sobre un enfrentamiento con heridos que se había producido en una sala de fiestas donde habían coincidido dos "bodas" que resolvieron sus diferencias a puñetazos como original fin de fiesta en lugar del clásico pasodoble "Paquito el chocolatero". Enterremos de una vez la disputa lascasiana que justifica la proyección sobre los "otros" de nuestras propias aberraciones y, como nos recuerda Conrad en el párrafo inicial de este escrito, aventuremos afinidades entre los colectivos humanos en el carácter y sentido de nuestras violencias festivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABERCROMBIE,Thomas. *The politics of sacrificie. An aymara cosmology in action,* Chicago, The University of Chicago, 1986.

ALBÓ, Javier, *Achacachi. Medio siglo de luchas campesinas*, La Paz, CIPCA, 1979.

— Pueblos *indios en la política*, La Paz, Edit. Plural, 2002.

ALBÓ, Xavier y BARRIOS, Raúl (Coords.)*, Violencias encubiertas en Bolivia, 1. Cultura y política,* La Paz, CIPCA, La Paz, 1993.

— *Violencias encubiertas en Bolivia, 2 Coca, vida cotidiana y comunicación, La Paz,* CIPCA, La Paz, 1993.

ALENCASTRE, Andrés y DUMÉZIL, George. "Fêtes et usages des indiens de Lanqui (Province de Canas, dèpartement du Cuzco)". *Journal de la Société des Américanistes* (París), 42 (1953), pp. 1–118.

AMODIO, Emanuel. *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la Conquista de América*, Quito, Edit. Abya–Yala, Quito, 1993.

ANSIÓN, Juan. *Phistacos. De verdugos a sacaojos,* Lima, Tarea, 1989.

BERG, Hans Van den. *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara–cristianos*, Ámsterdam, CEDLA, 1989.

BUENO, Ramón, *Apuntes sobre la provincia misionera de Orinoco e indígenas de su territorio*, Caracas, p. 141, 1933:

CAILLAVET, Chantal, *Etnias del Norte*, Quito, Edit. Abya–Yala, 2000.

CONRAD, Josep. *El corazón de las tinieblas* [1899], Madrid, Alianza, 2001, p. 72.

CRISTIAN, William. "Sobrenaturales, Humanos, Animales: Exploración de los límites de las fiestas españolas a través de las fotografías de Cristina García Rodero", en, Palma Martínez–Burgos y Alfredo Rodríguez González (coords.) *La Fiesta en el Mundo Hispánico,* Cuenca, Edit. Universidad de Castilla–La Mancha, 2003, pp. 13–31.

lugar se dice que los *layqas* (brujos), preparan sus oblaciones maléficas con las que hacen enfermar a sus víctimas amarrándoles el *ajayu* (entidad anímica) a la roca o sobre el cuerpo de algún batracio (Fernández Juárez y Albó Corrons, 2008).

[376]La aspersión ritual de la sangre y la quema de los restos es común en los sacrificios de sangre de los auquénidos andinos en las *wilanchas* de agosto. En este caso, el crimen se adapta a la lógica ritual de la *wilancha*.

[377]Si bien los datos que pude recoger entre los aldeanos de la zona y el documental policial de la televisión parecen avalar los hechos, el desarrollo cambiante del mismo y su intertextualidad quizá deben reforzar nuestro escepticismo, como si de un expediente por idolatrías, de aquellos del Siglo XVII, se tratara. Agradezco esta apreciación que me hizo, hace algún tiempo, al Dr. Henrique Urbano erudito que consagró muchos años de su compromiso intelectual con los Andes del Perú, tanto en el Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", como en la Universidad San Martín de Porres de Lima. En cualquier caso, sí es revelador el discurso de los campesinos aymara sobre la eficacia de la sangre humana ofrecida como *wilancha* y sus inconvenientes al ser consumida en el altar de los *ispa awichus* del cerro Pachjiri. En noviembre de 2001, los lugareños recordaban el hecho, pero frente a las versiones anteriores aseguraban ahora que el ejército no había hecho explosionar el altar de los *ispa awichus* para evitar otros incidentes semejantes.

CHOQUE, Roberto y TICONA, Esteban. *Jesús de Machaqa: La marka rebelde,* La Paz, CIPCA, 1996.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *El banquete aymara: Mesas y yatiris*, La Paz, Edit. HISBOL 1995.

— *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*, Cuzco, Edit. CERA "Bartolomé de las Casas", 1997.

— *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*, Quito, CIPCA y Abya–Yala, 2008.

— "Terrores de agosto. La fascinación del anchanchu en el Altiplano aymara de Bolivia", en Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedrosa (Eds.) *Antropologías del miedo. Vampiros, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Madrid, Calambur, 2008, pp. 119–144.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo y ALBÓ CORRONS, Xavier. "Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca", *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid), 38 (1) 2008, pp.239–255.

GIRAULT, Louis. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz, Quipus/ MUSEF, 1988.

GORBAK, C., LISCHETTI M. y MUÑOZ, C.P. "Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia Kanas (Cuzco, Perú)". *Revista del Museo Nacional*, 31 (1962), pp.245–304.

GOSSEN, Gary (et al). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. La formación del otro*. Madrid, Edit. SXXI, 1993.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*. México, FCE, 1991.

GUMILLA, José. *El Orinoco ilustrado*, [1745] España misionera, Vol III, [Edición de Constantino. BAYLE], Aguilar, Madrid, S/F

GUTIERREZ ESTÉVEZ, Manuel. "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", en Gary Gossen, et al (eds.) *De palabra y Obra en el Nuevo Mundo. La formación del otro*, pp. 323–376, Madrid, Edit. S.XXI, 1993, pp. 323–376.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (et al)*, Según Cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico*, Cáceres, Cicón Ediciones, 2002.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel y PITARCH RAMÓN, Pedro, (Eds.) *Retóricas del cuerpo amerindio,* Madrid, Iberoamericana, 2010.

HARTMAN, Robert. "Otros datos sobre las llamadas 'batallas rituales'. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. VOL VI, Instituto de Estudios Peruanos, Lima p.130. 1970

KLOR DE ALVA, Jorge (et al), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. *Tramas de la identidad*, Madrid, Edit. Siglo XXI, 1995.

LISÓN, Carmelo, *Antropología Social en España*, Madrid, Edit. Akal, 1977. Madrid, Edit. S. XXI, 1995.

LÓPEZ, Julián, *Alimentación y sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina*, Cáceres, Edit. Universidad de Extremadura, 2001

MOLINIÉ Antoinette, "Sebo bueno, indio muerto. La estructura de una creencia andina". *Bulletin de l` Institut Français d´Etudes Andines* (Lima), 20 (1), 1991, pp.79–92.

MOROTE, Efraín. "El Nakaq" [1952], en Efraín Morote, *Aldeas sumergidas*. Cultura popular y sociedad en los Andes. Cuzco, Editorial CERA "Bartolomé de las Casas, 1988, pp.153–177.

NASH, June "Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras", *Allpanchis Phuturinqa* (Cuzco), 26, (1985), pp.115–135.

OCAÑA, Diego de. *A través de la América del Sur*, [1604], Madrid, Crónicas de América, Historia 16, 1987.

PITARCH, Pedro. "Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal", *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid), 26 (1990), pp, 183–204.

PLATT, Tristan, "Pensamiento político aymara", en Xavier Albó (Comp.) *Raíces de América. El mundo aymara,* Madrid*,* Alianza, 1988, pp. 365–450.

— *Los guerreros de Cristo*, La Paz, ASUR, Plural, La Paz, 1996.

RAMOS GAVILÁN, Fray. Antonio. *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* [1621], Academia Boliviana de la Historia, La Paz, 1976.

RIVIÈRE, Gilles. "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara", *Fe y Pueblo* (La Paz), 14, (1987), pp.24–30.

— "Lik´ichiri y kharisiri. A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara", *Bulletin de l` Institut Français d´Etudes Andines* (Lima) , 20 (1), 1991, pp.23–40.

SAIGNES, Tierry (Comp.) *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, Edit, HISBOL 1993.

STRÖBELE–GREGORE, Juliana, *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chukiyawu*, La Paz, Edit. HISBOL 1989.

TICONA, Esteban y ALBÓ, Xavier, *Jesús de Machaqa: la marka rebelde. La lucha por el poder comunal,* La Paz, CIPCA, La Paz, 1997

TODOROV, Tzevetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid, Edit. S XXI, 1995.

URBANO, Henrique (Comp.), *Poder y violencia en los Andes,* Cuzco*,* Edit. CERA, 1991.

WACHTEL*,* Nathan*, Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (1530–1570), Madrid, Alianza Universidad, 1976.

¿20 años pensando el Perú?
El valle de Chancay (1962–1982) como ejemplo de la reducción de la etnografía a una "sobrevivencia" de "lo andino"

Juan Javier Rivera Andía[378]

"Esos tesoros de la dependencia mental son indigestos… El precio de la papa es importante, pero es un punto del drama de la vida. Es un tópico de ese drama que ninguna teoría o ideología prefabricada puede abarcar".

Alejandro Ortiz Rescaniere (2002)

Conocí a Luis Díaz Viana recién cuando comenzaba ya mis estudios de posgrado en España, tan lejos como cerca del Perú. Fue gracias a Manolo (Rivera Andía 2015), entonces mi director de tesis, que un día pude encontrarlo en el hermoso edificio de la calle Duque de Medinaceli, donde un arquitecto belga levantara el lujoso Palacio de Hielo (una pista de hockey y patinaje) el siglo anterior[379]. Su generosidad, la de Luis, fue inmediata: sea en nuestras largas charlas en su despacho o en ocasionales paseos por los alrededores de El Retiro. Luis no dejó de escuchar y moderar, con el cuidado de los buenos maestros, mi preocupación de entonces y de hoy: la necesidad de incorporar, en la antropología de los Andes amerindios, una atención permanente y un conocimiento profundo del mundo rural ibérico. Una de las partes de este rompecabezas era la presencia inerte de un indigenismo tardío en la etnografía andinista, cuya persistencia tenía dos efectos igualmente nocivos para el conocimiento de los Andes: o la continuación de un sesgo que omitía sistemáticamente lo hispánico de sus descripciones (en favor de "lo andino"), o la excesiva prioridad analítica de los cambios sobre unas continuidades cuyo análisis era considerado como "esencialista"[380]. En ambos casos, el fenómeno que suele privilegiarse es el religioso: sea para purificarlo de sus componentes considerados "católicos" o "cristianos", sea para desestimarlo como fuente de meros rezagos de un pasado en extinción. El presente texto trata de un conjunto de trabajos en torno a la misma región y llevados a cabo durante un mismo periodo que conocemos mejor que otros, en el Perú, nuestro país natal. El trabajo de uno de los protagonistas de ese grupo, el de Alejandro Vivanco Guerra (2012), fue, además, rescatado del olvido gracias a la generosidad de Luis.

Este trabajo propone una reflexión acerca de los componentes y el contexto de un cierto abandono del estudio etnográfico de las manifestaciones rituales y narrativas de las religiones indígenas en la antropología andina, tomando como ejemplo aquella desarrollada en un espacio y una época crucial de su historia reciente. El caso que me gustaría proponer como ejemplo paradigmático de esta desestimación de lo religioso en los Andes, es el de los estudios en torno a las comunidades altas de la sierra del valle de Chancay desarrollados entre 1962 y 1982. Quisiéramos, pues, proponer un balance de un caso tan específico como influyente en la antropología peruana, para así ayudar a comprender el papel que sus tratamientos de los fenómenos religiosos (sea estudiándolos, o ignorándolos)

[378] Juan Javier Rivera Andía. Investigador adjunto externo at the Department of Anthropology of the Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru; his research examines cosmologies among indigenous groups of the Andes of South America, particularly Quechua-speaking people of central and Northern Peruvian highlands. Among his publications are *Non-Humans in Amerindian South America* (Berghahn Books, 2019), *La vaquerita y su canto* (Ethnographica, 2016), *Indigenous Life Projects and Extractivism* (co-edited with C. Ødegaard, Palgrave Macmillan, 2018), *Warriors and Caimans surrounding the Andes* (Social Anthropology 25, 2017), *Recent methodological approaches in ethnographies of human and non-human Amerindian collectives* (Reviews in Anthropology 48, 2019), and *Andean Musical Expressions* (In: The Andean World. Routledge. 2019). He has also co-produced a video installation and a set of four films named *The Owners of the Land* (Coalface, 2013).

[379] Buena parte de este texto es una reelaboración de la introducción de un libro que recogía la obra etnográfica inédita de Alejandro Vivanco (2012). Se trata, además, de un texto cuya producción no hubiera sido posible sin el ánimo y el apoyo intelectual de Luis Díaz Viana.

[380] Además, ambas consecuencias podían relacionarse, con mayor o menor precisión, con las conocidas desigualdades, tan americanas, en el acceso al conocimiento global, la clase social, el estilo narrativo, entre otras.

han tenido y tienen en los estudios sobre la cultura indígena en los Andes peruanos contemporáneo. Asumimos que los compendios y balances que conciernen a la antropología (Rodríguez, 1985; Degregori, 2009; Degregori y Sandoval, 2008 y 2009; Diez, 2008; Tanaka, 2014) o de los estudios de la religión en el Perú (Marzal, Romero y Sánchez, 2000 y 2003; Romero, 2008), no han prestado aún suficiente atención ni a los estudios llevados a cabo en esta región ni a las causas de determinados desdenes del valor explicativo de los fenómenos religiosos en contextos específicos.

Exploraremos, desde el punto de vista de su coherencia interna, las argumentaciones y las ideas que inspiraron las principales investigaciones antropológicas sobre la cuenca alta del valle del Chancay (sierra del departamento de Lima, Perú) en los inicios de la segunda mitad del siglo XX. Más que mostrar cuán acertadas o equivocadas pueden haber estado las hipótesis de los antropólogos y colegas de Vivanco que trabajaron en el valle del Chancay, o su relación con el contexto político que impregnaba entonces la antropología norteamericana de posguerra, lo que nos proponemos es, por ahora, solamente hacer explícitos los supuestos y perspectivas comunes a esta generación e identificar su importancia para la producción de conocimiento sobre la sociedad rural del Perú contemporáneo. No nos interesa revisar viejos estudios en busca de errores dejados al descubierto por el tiempo transcurrido. Lo que buscamos es mostrar ciertos principios que han marcado una de las mejores oportunidades de las ciencias sociales en el Perú para comprender sus sociedades rurales.

Estos trabajos fueron muchos, de diversas tendencias, con distintos marcos institucionales y a menudo contaron con un apoyo importante para ser publicados. Evidentemente, no se van a tratar aquí todas las numerosas tesis, informes mimeografiados, libros y artículos sobre el valle de Chancay. Nos limitaremos, pues, a dos de ellas, a Pacaraos y a Huayopampa, que se constituyeron en dos casos emblemáticos para la Antropología en el Perú, debido al número, a la extensión y a la importancia postrera de algunos de los autores de los estudios sobre ambos pueblos[381].

Aunque no es uno esos autores, José Matos Mar fue uno de los alentadores más importantes de los estudios antropológicos en el valle del Chancay –algunos autores, de hecho, llegan a considerarlo "el fundador de la antropología peruana contemporánea", a quien esta le debería el registro de "sentidos comunes" que mantendrían hoy "vigencia y actualidad" (Tanaka, 2014: 17–18)–. Su arribo a esta región formó parte de una investigación de gran envergadura, dirigida en parte por él, conocida como "Proyecto de Estudios de cambios en pueblos peruanos, " (en adelante PEC) y auspiciada por la universidad de Cornell y el Instituto de Estudios Peruanos. Así, mientras Matos indagaba las haciendas de la parte baja del valle del Chancay, sus alumnos estudiaron las comunidades indígenas del valle. Buena parte de la bibliografía sobre el valle del Chancay, entre 1962 y 1982, bien podría considerarse como un efecto, más o menos directo, de su interés por los cambios en la sociedad peruana.

Las tesis, monografías, artículos y compilaciones sobre el valle del Chancay, giran en torno a dos preocupaciones constantes: las formas específicas que adoptan los cambios en la sociedad rural y las consecuencias políticas de estos cambios. Estas preocupaciones fueron alentadas por una visión particular de la sociedad peruana. Así, en la introducción de uno de los estudios sobre Huayopampa se puede leer: "El Perú aparece... como el ámbito de interacción de un conjunto heterogéneo de estructuras en estado de deficiente integración" (Casaverde *et. al.,* 1982: 22). Desde esta perspectiva, el Perú es visto como una suma de entidades separadas y dependientes de un sólo centro de poder, la capital, como una oposición entre pueblos indígenas marginados y una élite nacional renuente a, o incapaz de, una integración. Ahora bien, las consecuencias de esta situación eran, por un lado, la falta de consenso dentro de la sociedad nacional, y, por otro, su dependencia económica y cultural del extranjero. Además, tal dependencia se manifestaría en dos dimensiones. En el plano nacional, el campesinado indígena es dependiente de la administración y de los valores de la élite, a la que aspira a asimilarse. En el plano internacional, ésta sólo "mira" hacia las soluciones venidas del extranjero, del que depende cada vez más. ¿Qué aspectos de la sociedad rural son relevantes para estos investigadores?: aquellos relacionados con los cambios sociales, aquellos que ayuden a la comprensión de su significado, intensidad, variación y configuración social y cultural. ¿Cómo aproximarse a ellos? Investigando "situaciones coyunturales" y "formas de integración, comunicación y productividad" (Matos y Whyte 1966: 11–12, 64–69).

¿Qué papel jugaría, dentro de este esquema, el estudio de las distintas vertientes culturales del Perú, incluyendo las presentes en los pueblos indígenas de los Andes? Los participantes en el PEC creían que la desigualdad, el subdesarrollo y la desarticulación eran los factores fundamentales para explicar el "contraste cultural" en el Perú. Así, entendían la cultura de los pueblos que estudiaban como el subproducto de un estado material, es decir, como un efecto de un cierto tipo de pobreza material que ellos adjudicaban a sus habitantes. En consecuencia, una

[381] También quedan fuera del presente análisis algunos autores que realizaron investigaciones en Pacaraos o Huayopampa, pero que publicaron sus trabajos en brevísimos formatos periodísticos (Neyra, 1962), de manera tardía (Montoya, 2005), o que permanecieron fuera del marco del "Proyecto de Estudios de cambios en pueblos peruanos" (Osterling, 1980).

de las preocupaciones fundamentales de estas investigaciones estaba, pues, centrada en los "desarrollos desiguales". Es decir, en la diferenciación económica entre los campesinos de una misma comunidad.

Lejos, pues, de la visión estática de las comunidades indígenas, propias de autores peruanos como Castro Pozo o Mariátegui (Casaverde *et. al.,* 1982), las comunidades estudiadas bajo el influjo del PEC, eran consideradas más bien como organizaciones dinámicas. Este dinamismo en las comunidades indígenas será entendido sobre todo en términos de lo que Matos llamaría "desarrollos desiguales". Esto es, en términos de la aparición, dentro de tales comunidades, de sectores de "ricos" y sectores de "pobres". Ahora bien, este énfasis en las transformaciones sociales enclava el proyecto de Matos y Whyte a dos categorías casi omnipresentes en el estudio de los Andes: lo "tradicional" y lo "moderno". El mundo rural indígena peruano será, pues, el escenario de una especie de confrontación entre las tendencias aludidas por estos dos conceptos. En función del grado de influencia que recibieran de la sociedad mundial, aparecen dos tipos de comunidades: las "indígenas" y las "mestizas".

Este modelo condujo a la adopción de tres métodos. En primer lugar, debía aplicarse un mismo esquema de investigación que permitiese la comparación entre cada una de las comunidades estudiadas. Así, cada caso particular debía estar precedido de un recuento histórico y geográfico de la región en la cual se ubicaba determinado pueblo, y debía, además, buscarse un modelo de estructura social propia de las comunidades tradicionales. Por tanto, las comunidades indígenas debían ser descritas como "sistemas institucionales" y "como unidades en contextos regionales" (Casaverde *et. al.,* 1982: 21). En segundo lugar, se debía considerar los "polos de dominio" (Casaverde *et. al.,* 1982: 34) del valle. Esto implicaba tomar nota, por ejemplo, de la influencia de la ciudad capital y de las haciendas en la costa. La comunidad debía ser vista, no como una entidad pasiva, sino como "una estructura viva funcionando en un campo de estímulos múltiples que la obligan a un reacondicionamiento ininterrumpido" (1982 [1968]: 20–21). En tercer lugar, se debía seleccionar aquellos casos donde existiesen situaciones lo más cercanas posibles a los tipos propuestos por el modelo adoptado: es decir, "Huaral y Chancay, en el patrón de pueblos; Huando y Canchayllo, en el de haciendas; Huayopampa y Pacaraos, en el de comunidades" (Casaverde *et. al.* 1982: 34).

Pacaraos, estudiada por Degregori y Golte en 1973, fue considerada como más cercana al tipo "tradicional" o "indígena". En cambio, Huayopampa, estudiada por Fuenzalida, Valiente y Villarán en 1968, encarnaba el tipo "moderno" o "mestizo". En ambos casos se trataba de estudiar las distintas influencias del estado nacional y del ámbito mundial. Es decir, se trataba de indagar las maneras que adquirían y las consecuencias que sobrellevaban estos "desarrollos desiguales" en la estructura social de esas comunidades. Estos "desarrollos desiguales," a su vez, dependían de dos variables: las limitaciones ecológicas y la influencia de la economía de mercado. Esto es, por un lado, la introducción o no de innovaciones agrícolas que inserten la "economía de mercado" en la comunidad indígena; y, por el otro, el grado de integración dentro de la "estructura económica mercantil" nacional, visible, por ejemplo, en el desarrollo de las vías de comunicación (Casaverde *et. al.,* 1982: 40). En resumen, Huayopampa era un "símbolo de la modernidad", y Pacaraos era el "prototipo más claro de la tradicionalidad" (Casaverde *et. al.,* 1982: 360). A continuación, mostraremos en qué términos se traducen estas perspectivas en cada uno de los casos seleccionados. Pero comencemos por el principio.

1. Un notable comienzo y un igualmente notable olvido de la única expedición cabal

En 1962, el instituto de etnología y arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos –donde se encontraban, entre otros profesores, Luis E. Valcárcel, Jorge Muelle, Juan Comas, John Murra, José Matos Mar y José María Arguedas– organizó una expedición a la parte alta del valle del Chancay. Sería uno de los momentos iniciales del PEC. Entre las seis universidades peruanas que participaban del proyecto, La Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue escogida para estudiar el valle del Chancay. Después de explorar la costa, los estudiantes de entonces, guiados por Matos, visitaron una de las comunidades indígenas más altas: Pacaraos. Para muchos de esos jóvenes estudiantes, Pacaraos constituyó, probablemente, uno de los primeros trabajos de campo de su carrera. Entre ellos, se encontraba un estudiante, no sólo conocedor de las fiestas rurales andinas, sino que, además, a sus cincuenta años, bien hubiera podido ser de la generación de los padres de algunos de sus compañeros: Alejandro Vivanco.

En enero de 1963, exactamente cinco meses después de aquella primera visita a Pacaraos, Vivanco comenzaría una recopilación más o menos sistemática de lo que hoy se llamaría el "patrimonio inmaterial" de toda la parte alta de este valle. Será el inicio de un periplo solitario a través de veintidós comunidades indígenas distribuidas en seis distritos de la cuenca alta del río Chancay. Los datos que recopiló fueron parcialmente transcritos en fichas mecanografiadas, y clasificados según la guía etnográfica de Murdock (Vivanco, 1988: 246).

Alejandro Vivanco terminará sus estudios de antropología, trabajará como profesor de música y folclore andinos y continuará recopilando materiales etnográficos hasta su muerte en 1991. Sin embargo, la información que reuniera en su recorrido de tres meses por las comunidades indígenas del valle de Chancay, nunca sería publicada hasta muchos años después de su muerte.

No vamos a extendernos aquí sobre el contenido de este trabajo de Alejandro Vivanco, que hemos analizado con cierto detenimiento en la edición que hicimos de este

(Vivanco, 2012). Basta con destacar que, a diferencia del resto de investigaciones del PEC posteriores a la de Vivanco, este nunca fue publicado en vida del autor. Además, con una excepción que veremos en la siguiente sección, todos los otros trabajos publicados –muchos por el Instituto de Estudios Peruanos– muestra poco interés por el tipo de datos que Vivanco recopilara y por la forma en que nos deja oír la voz de sus interlocutores más que las teorías entonces en boga. En este contexto, pues, no sólo llama la atención la edad en la que Vivanco se empeñó en realizar su trabajo, sino también su envergadura y su olvido.

No tenemos, por ahora, muchos testimonios sobre cómo era percibido Vivanco en el medio académico en que desarrolló su trabajo. ¿Cómo lo consideraban los demás miembros del instituto? ¿Era visto como demasiado viejo para adoptar las "nuevas tendencias en Antropología"? ¿Existieron espacios para la difusión de un trabajo como éste en la academia peruana posterior a los años sesenta? En todo caso, es alguien que hoy llamaríamos "folclorista," y no los antropólogos profesionales, quien nos provee de una oportunidad única para la comparación sincrónica entre distintas manifestaciones culturales de una misma región, y también para el estudio diacrónico del patrimonio inmaterial en un período de medio siglo crucial para la sociedad rural del Perú. Estamos, pues, frente a la más grande fuente conocida de manifestaciones culturales de los Andes hoy muy debilitadas, sustituidas, o simplemente desaparecidas. Podría, finalmente, preguntarse qué nos dice este olvido del trabajo de Vivanco (y, muy probablemente, de tantos otros) sobre la relevancia que se otorga hoy al trabajo de campo y la etnografía en la antropología peruana contemporánea.

2. Pacaraos, 1962: una etnografía–engranaje

Este trabajo de Mendizábal sobre Pacaraos fue escrito en el marco del proyecto dirigido por José Matos Mar y William Whyte sobre el valle del Chancay. El texto fue publicado dos años después de la primera expedición del proyecto. Se trata, pues, del primer texto etnográfico sobre "una comunidad en la parte alta" del valle. En cierto modo, como veremos, este trabajo funciona como un engranaje entre el olvido de la etnografía de Alejandro Vivanco, y los publicitados trabajos posteriores. A medio camino entre ambas posturas, Mendizábal logrará dar a conocer su perspectiva, aunque sólo en la etapa inicial del PCE.

Aunque los datos descritos por el trabajo de Mendizábal difieren bastante del resto de las publicaciones posteriores sobre el valle de Chancay, como todos los trabajos posteriores, este comienza señalando datos que ubican a Pacaraos en el tiempo y el espacio. A esta intención se consagran los apartados con datos históricos, geográficos y demográficos, y las páginas dedicadas a las relaciones de la comunidad con el exterior. Pero lo que distingue este artículo de los posteriores trabajos es que el autor consigna también informaciones de antropología física, acompañadas de grandes fotografías de rostros de los pobladores de Pacaraos.

El tercer apartado comienza declarando la adhesión del autor a la actitud crítica del proyecto dirigido por Matos y Whyte contra los estudios que tratan "las comunidades rurales como si fuesen grupos primitivos aislados" (Mendizábal, 1964: 31). A continuación, Mendizábal explica la migración temporal a las haciendas de la costa a través del incremento en la demanda de algodón, debida a la preparación bélica, iniciada en 1917, de Estados Unidos en contra de Alemania. Luego de la paz de Versalles y de la gran depresión de 1929, la agricultura de latifundio comienza su crisis. Entonces, el rearme de la Alemania del Partido Obrero Nacional Socialista, la conquista de Etiopía por Italia, y la guerra civil española hacen de los minerales el producto de mayor demanda internacional. La expansión minera que esto produce en el Perú, requerirá de una mano de obra que, en el caso de los yacimientos del valle del Chancay, será obtenida de comunidades indígenas como Pacaraos. En consecuencia, estos "comuneros" se convierten gradualmente de campesinos en obreros sindicalizados.

El segundo tema de esta sección sobre los cambios en Pacaraos, es el impacto de la educación, el incremento de la población alfabeta o con algún grado de instrucción y, finalmente, la desaparición del idioma nativo, el quechua.

De modo algo tímido, Mendizábal sugiere que la "mejora" de la economía de los pobladores es la causa fundamental de la mayoría de los cambios en la comunidad. A continuación, enumera estos cambios: la alteración de las "categorías sociales", la disminución de los "prejuicios" contra el pastoreo individual, el "acceso directo a ideas... de la URSS y de Cuba", el debilitamiento de "los sentimientos interpersonales", y finalmente, lo que llama el "acriollamiento". Mendizábal concluye con una frase de tono indigenista: "el cambio se ha producido en órdenes de actividad cultural que no compromete la integridad de la cultura" (Mendizábal, 1964: 46).

Hasta aquí el autor ha tratado de ámbitos mayores a la comunidad indígena, de espacios que la exceden e incluyen. Por el contrario, en las siguientes secciones, los datos que Mendizábal consignará estarán restringidos a la comunidad de Pacaraos: su organización social, su economía, sus conflictos internos y su sistema religioso.

Así, el cuarto capítulo trata sobre las autoridades y sobre el sistema de obligaciones y derechos que organiza a los comuneros. Describe la evolución, características y funciones de las autoridades de Pacaraos (Mendizábal 1964: 52). Mendizábal recoge, además, testimonios sobre la "disciplina" que, en los "tiempos antiguos", imponían las autoridades. A continuación, se complejiza este panorama. A la estructura de autoridades administrativas, le contrapone una serie paralela de obligaciones religiosas.

De este modo, Mendizábal nos presenta lo que, en la literatura andinista, se ha llamado el "sistema de cargos". El autor hace una enumeración de estos cargos, calcula sus temporalidades individuales y reflexiona sobre su duración total en la vida de un comunero. Mendizábal también muestra las tendencias producidas por los cambios demográficos y la migración, que parecen desestabilizar tal sistema. Señala también otras contradicciones estructurales fuera del sistema de cargos. Por ejemplo, en cuanto a las tierras, éstas son legalmente propiedad de la comunidad, pero señala numerosas excepciones y ambigüedades en la práctica. De hecho, las cofradías religiosas de Pacaraos parecen comenzar a resquebrajarse ya desde la década de 1930.

En la quinta parte del artículo, se aborda el tema de la economía. En este apartado, Mendizábal destaca un hecho que distingue a Pacaraos de las comarcas sobre las cuales se solía pensar entonces cuando se debatía sobre el "problema indígena" del Perú: la inexistencia de haciendas. A continuación, se ocupa de la "tenencia" de la tierra, que clasifica según su uso. Las tierras "de regadío" están divididas en terrenos privados, el resto son de propiedad comunal. La dirección que el autor adjudica al proceso de cambio resulta evidente: siguiendo una hipótesis entonces en boga: las tierras pasan de un "sistema comunitario" a una "propiedad individual". Volveremos a este punto cuando veamos un trabajo posterior sobre esta misma comunidad, escrito por Golte y Degregori.

La segunda sección está dedicada a la agricultura y la ganadería. Aquélla se concentra en los productos usuales y padece de problemas de fertilización. Apunta las variedades de papas, de maíz y de oca que se cultivan, tomando en cuenta las clasificaciones según el tiempo de cosecha, los procedimientos para su conservación y las enfermedades que afectan a los cultivos. Mendizábal también enumera las fuentes de agua y qué terrenos riega cada una, describiendo la política de distribución de aguas. Finalmente, se concentra en la ganadería. Es en esos años que se responsabiliza a los camélidos por la ausencia de los pastos y se acuerda su desaparición en cabildo en 1964. La tercera sección describe las formas establecidas del trabajo, el comercio y el crédito.

La sexta parte de este extenso artículo de Mendizábal es quizá la que más se acerca a las perspectivas que Matos infundía en sus estudiantes: el énfasis en la diferenciación interna de las comunidades y en la formación de estratos económicos y de poder. En las nueve páginas que se dedican a este tema en Pacaraos, se describen los "grupos de poder", la "distribución de la riqueza" en la comunidad y los conflictos. Como ejemplos de estos últimos, encontramos los reclamos por las obras inconclusas de canalización de agua, o las riñas entre sacerdotes acusados de mantener relaciones amorosas extramaritales y profesores acusados de ateos y comunistas. Acerca de la distribución de la riqueza o los "niveles de vida", Mendizábal cita un informe previo donde se establece que un 3% de los comuneros de Pacaraos son "ricos", mientras que un 18% son pobres.

Solo al final del artículo se abordan los aspectos religiosos de Pacaraos. Éste es, de hecho, el capítulo más grande de su texto. Y es también el que más se aleja –junto con las referencias de antropología física– de las preocupaciones que predominarán en los trabajos posteriores sobre el valle de Chancay. Lo primero que llama su atención son las fiestas en honor de los santos católicos. Santa Lucía, la patrona formal del pueblo, es sin embargo mucho menos celebrada que, por ejemplo, la Virgen del Rosario (Mendizábal, 1964: 93). Mendizábal recoge varios testimonios sobre esta última imagen y sobre las vicisitudes de su culto. Del icono cristiano, se pasa a la "divinidad principal" del "panteón prehispánico" en Pacaraos: el "Awkillo", del cual sigue hablándose hoy (Rivera Andía, 2003). Otros testimonios describen con gran detalle los rituales para enfrentar los aspectos negativos de los "Awkillos" (Mendizábal, 1964: 96–98). En una de las grabaciones ocultas que transcribe, Mendizábal conversa sobre el Awkillo con un hombre "de ideas radicales" que "se define a sí mismo como socialista y marxista".

El segundo y último tema se ocupa del ritual más importante de la comunidad: el "rodeo". Esta parte incluye, además, algunas fotografías tomadas en 1962. El programa de la fiesta, sus protagonistas, sus emblemas, sus canciones, música y disfraces están descritos con gran detalle. Mendizábal apunta las secuencias del ritual, los diálogos entre los participantes, sus funciones y nombres particulares, las comidas que se sirven, el uso y elaboración de los instrumentos musicales y las variaciones tonales de los cantos.

El último punto es un pequeño apartado en el que intenta mostrar los "antecedentes históricos" de la fiesta. Sus reflexiones buscan dividir los elementos del ritual en dos grupos: aquellos que siguen un patrón hispano y aquellos que se remontan a un período anterior al contacto con la cultura española. El contenido de este último apartado es, pues, lo que más distingue al trabajo de Mendizábal de los estudios que después animarán Matos y Whyte.

3. San Agustín–Huayopampa, 1968: un manifiesto inocuo

El primer libro dedicado al estudio de la comunidad de San Agustín–Huayopampa fue publicado en 1968 por Fernando Fuenzalida, Jurgen Golte, Teresa Valiente y José Villarán. Se trata de uno de los estudios más conocidos realizados en el valle de Chancay. Los datos económicos son abundantes, sobre todo en la tercera parte. Se presentan numerosos datos y definiciones de las instituciones y de los mecanismos de socialización; y se hace un breve recuento histórico de los últimos cincuenta años.

El argumento principal del libro es que la comunidad, en tanto que modo de organización especifico, se mantiene viva en medio de cambios que, en el sentido común

académico de la época, deberían haberla destruido. Esta vitalidad de la institución comunal se expresa, en Huayopampa, por medio de su control del acceso al gobierno de la comunidad y a los recursos fundamentales. Catorce años después, la segunda edición de este libro considerará el caso de Huayopampa como una "respuesta específica de campesinos que renuevan sus instituciones seculares, ajustándolas a las exigencias del desarrollo mercantil" (Casaverde *et. al.,* 1982: 425).

El nombre de esta comunidad proviene de la fusión de Páriac y Huayopampa: el pueblo de fundación virreinal y el antiguo maizal ahora convertido en villa, respectivamente. Esta denominación ilustra un proceso bastante común en el valle de Chancay. Las comunidades poseen dos establecimientos: uno fundado por la administración española, y otro al lado de los maizales y las alquerías. A diferencia de los pueblos de altura y sus antiguas iglesias de piedra, los asentamientos construidos en los maizales son de reciente data: los villorrios de los maizales no fueron transformados en pueblos hasta los comienzos de la segunda mitad del siglo XX. Los pobladores de la mayoría de las comunidades del valle se desplazan entre estas dos villas, cuya importancia es más o menos equivalente. Así, durante la época dedicada al ganado, los asentamientos más altos cobrarán todo su vigor. Mientras que, en los meses de la siembra del maíz, los villorrios bajos estarán más poblados. Evidentemente, la importancia de cada uno de estos hábitats se deriva del peso económico de las actividades en cada zona de producción. Así, según las posibilidades del territorio y las vicisitudes del mercado, la importancia de los centros poblados tenderá a ser distinta. Por ejemplo, la villa principal de Viscas es la más alta. En cambio, en otras comunidades, como San Salvador de Pampas–La Florida, el pueblo principal está ubicado en el maizal. Nos hemos detenido en este punto, pues la alternancia de hábitats juega un papel principal en las argumentaciones de este libro.

Según este estudio, la característica más importante de la comunidad de Huayopampa es el "colectivo impulso innovador" que la anima (Casaverde *et. al.,* 1982: 15). Tal afirmación contradecía a quienes caracterizaban a los campesinos por una suerte de ignorancia y pobreza innatas. De hecho, la idea a cuyo favor todo el libro intenta abogar, es que Huayopampa constituye, al mismo tiempo, una "comunidad de indígenas tradicional" y una "comunidad moderna".

¿Cómo se entienden estos términos en el contexto concreto de Huayopampa? Por un lado, cuando los autores hablan de lo tradicional aluden a la vigencia de "lazos comunales", a las "fiestas" y al "territorio comunal… colectivamente controlado". Por otro lado, describen la "comunidad moderna" a través de "el espíritu de empresa y el interés en la sociedad nacional" (Casaverde *et. al.,* 1982: 15).

Ahora bien, la siguiente pregunta que puede plantearse es: ¿Cómo se entiende en el libro esta convivencia de rasgos modernos y tradicionales? La respuesta se encuentra en la siguiente hipótesis: los cambios económicos introducidos en las actividades económicas no habrían desintegrado las instituciones "de control social interno" ni la "propia identidad" de Huayopampa. Todo lo contrario: las instituciones de la comunidad se han "inyectado de vitalidad" y así han alcanzado un "equilibrio" (Casaverde *et. al.,* 1982: 95).

De modo explícito, los autores afirman que el "enfrentamiento entre lo 'tradicional' y lo 'moderno'" constituye "una mejor aproximación" a la sociedad de Huayopampa (Casaverde *et. al.,* 1982: 18). Aunque inicialmente los autores problematizan estos conceptos, a lo largo del libro ambas nociones se hacen visibles sobre todo a través de la organización social y económica.

Por contraste, sus consideraciones en torno a los rituales y la religión tienen una importancia menor. De hecho, declaran que la religión "no nos interesa… sino en cuanto contribuye a ilustrar algunas características peculiares de la organización social de la comunidad" (Casaverde *et. al.,* 1982: 287). En cuanto a las tradiciones festivas, éstas son consideradas como ineficaces desde el punto de vista de una economía de mercado, pues contienen "símbolos que perjudican la eficiencia y prolongan los tiempos: música, baile, alcohol" (Casaverde *et. al.,*1982: 151). Más aún, afirman que las festividades constituyen "una traba a la economía individual cuando está en contacto con un mercado favorable" (Casaverde *et. al.,* 1982: 151).

Las instituciones políticas y los "sistemas de trabajo" son, pues, las manifestaciones privilegiadas de la tradición y de la modernidad en este estudio sobre Huayopampa. En cuanto a la organización comunal, por un lado, se afirma que "la persistencia de la matriz colonial favorece la de un patrón estructural indiscutiblemente tradicional" (Casaverde *et. al.,* 1982: 17). Las formas de trabajo agrícola, por otra parte, son clasificadas en tres "niveles de modernidad" (Casaverde *et. al.,* 1982: 152).

a) La "reciprocidad libre," que involucra al 35% de los comuneros, es definida como un "rezago probable de la prestación localizada en la familia extensa… tiende a localizarse en grupos reducidos de parientes y amigos. Implica prestaciones de trabajo cuya devolución se espera en las mismas condiciones y a plazo no lejano" (1982 [1968]: 152). Se trata de la forma de trabajo "menos moderna".

b) La "reciprocidad institucional," que involucra al 49%, es similar al anterior, solo que se realiza "en el interior de grupos definidos legalmente".

c) El trabajo "remunerado", realizado por los peones o jornaleros foráneos en las tierras de los campesinos adinerados de Huayopampa, sería la forma más "moderna" de todas.

En cuanto a las formas de trabajo asociadas a la ganadería, realizadas por pastores foráneos, éstas se dividen en dos tipos:

a) Trabajo remunerado mixto, cuyo pago se realiza por medio de dinero, de "remuneración en especie" y de "privilegios de uso sobre algunos bienes de la comunidad".

b) Trabajo remunerado, cuyo pago se realiza exclusivamente a través de dinero. Es el caso de las pastoras contratadas cuando la familia propietaria no puede ocuparse del ganado.

Las formas descritas son clasificadas como más modernas cuanto más se acercan a la remuneración de dinero de forma exclusiva. Estamos, pues, frente a una perspectiva que pretende medir el grado de modernidad de una comunidad a través de su uso y acceso al sistema monetario (o a los créditos bancarios).

¿Pero qué papel tienen los patrones culturales en esta forma de comprender los cambios en Huayopampa? Los autores hablan de la "disolución de los comportamientos originales" de los pobladores, y del predominio de los valores "de la cultura de la costa" (Casaverde *et. al.,*1982: 96). ¿Cuál es esa "cultura de la costa"? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? ¿Cómo debe entenderse este predominio de la "cultura de la costa", cuando al mismo tiempo hay una "revitalización de las fiestas patronales y de cofradía" (Casaverde *et al.,*1982: 101)? Los autores homologan esa "cultura de la costa" con el "mundo urbano", que ha dejado de ser "una alteridad hostil y ajena" (Casaverde *et. al.,*1982: 100).

La incursión de los valores costeños y la influencia de la urbe es acompañada de un cambio "psicológico": "una cada vez mayor disposición favorable al cambio y a la aceptación de valores pertenecientes al mundo extracomunal" (Casaverde *et. al.,*1982: 83). No queda del todo claro a qué valores se refieren los autores. No solo lo nuevo, sino también lo antiguo parecen rodeados de una niebla que poco nos deja saber de su naturaleza. ¿Cómo es entendida la comunidad en los momentos previos a la innovación económica que sirve de hito en este trabajo?

En el libro de Fuenzalida, Valiente y Villarán las alusiones a ese pasado son breves y no muchas. Así, por ejemplo, el estado actual de la comunidad se describe detalladamente en términos institucionales, administrativos y económicos; pero, al mismo tiempo, estos mismos aspectos, en el pasado, parecen confinados al dominio de la sospecha. Ahora bien, éste suele ser un terreno idóneo para el prejuicio que afirma la existencia de un cierto "comunitarismo" en el pasado (Ortiz, 1995). Un prejuicio similar parece encontrarse en estas dos consideraciones sobre Huayopampa. Primero, se afirma que la organización del trabajo agrícola ha pasado por una etapa "antiguamente... comunal" (Casaverde *et. al.,*1982: 39). En segundo lugar, se declara que la "tenencia de la tierra" habría evolucionado desde una situación descrita como "históricamente... comunal".

Estas perspectivas parecen persistir en la revisión que hacen sobre este estudio, catorce años después, algunos de los mismos investigadores del valle de Chancay, siempre desde el Instituto de Estudios Peruanos. Cuando se trata de explicar el debilitamiento de la "verticalidad" en la Huayopampa de 1982, se acude a la "división del trabajo". Los productores de fruta han abandonado los pastizales de las alturas en manos de pastores foráneos. Puede uno preguntarse cómo era antes esa "verticalidad" en decadencia en los años ochenta. La respuesta de Casaverde y Degregori es la siguiente: "*Suponemos* que hasta ese momento [1965] los huayopampinos... se hacían cargo ellos mismos de la crianza" (Casaverde *et. al.,* 1982: 377; el énfasis es nuestro).

Tomando en cuenta que son elementos centrales en la argumentación del libro, quizá habría valido la pena desarrollar un poco más el punto sobre las condiciones previas de la propiedad de la tierra o de la organización del trabajo. Sin embargo, la cuestión de fondo es: ¿Los cambios pueden ser estudiados sin hurgar en el punto de partida de tales cambios? Los hechos previos a 1930 – fecha en que los autores sitúan el inicio de los cambios –, son narrados sin especificar el período histórico del que hablan, ni las fuentes de las que toman los datos. Las condiciones de ese pasado son descritas a través de consideraciones generales, o de frases como la siguiente: "Debemos suponer a la comunidad... como a un conjunto de cinco *ayllus*".

De este modo, la diferenciación social en Huayopampa es vista como recorriendo un camino que va de lo simple a lo complejo, debido a la aparición de "nuevas categorías situacionales" en la sociedad rural. Así, por un lado, la configuración anterior de los "estratos sociales" es descrita como constituida por las "familias cacicales" (y sus aliados) y por el resto de la población. ¿Cuál es el factor para determinar esta doble estratificación? Aquí, de modo tácito, el factor que determina la diferenciación es la autoridad o el poder. En la actualidad, por otro lado, los "estratos sociales" son cuatro:

a) Los que trabajan sus tierras con ayuda familiar. En esta categoría se encuentra el 33% de la población: son los comuneros pasivos, las mujeres que son jefes de familia, los que tienen pocas tierras y poco ganado.

b) Los que trabajan como peones en tierras de otros. El 18% de los jefes de familia están dentro de esta categoría: no cuentan con ganado y tierras suficientes para su comercialización.

c) Los que utilizan el "sistema de reciprocidad". Los que forman parte de este "estrato" poseen tierras en cantidad superior a la media y más ganado que cualquier otro grupo. En consecuencia, pueden dedicarse a la comercialización.

d) Los que utilizan peones. Se trata sólo del 9% de los habitantes de Huayopampa. La cantidad de tierras que poseen les permite contratar mano de obra asalariada. En cuanto a la cantidad de ganado poseído, están por debajo del estrato anterior.

En este caso, el factor utilizado para determinar esta estratificación son las formas de trabajo agrícola. Llama un poco la atención que no se tome en cuenta a la ganadería como un posible criterio, pues las familias ganaderas, tal como los mismos autores la retratan, tienen una importancia poco deleznable. Así, aquellas familias con más ganado lanar y vacuno, son las que han introducido las maquinarias de cultivo en las tierras bajas (Casaverde *et. al.,*1982 [1968]: 263). Además, ellas son las que tienen más lazos de reciprocidad entre sus miembros y los que más asisten a las faenas y asambleas comunales. De hecho, este grupo se ubica, además, en el segundo puesto en cuanto a cantidad de tierras de cultivo en las tierras bajas y en cuanto a su asistencia a las faenas de "regantes". Con respecto a las tres décadas anteriores al momento en que se realizó el estudio, el número de ganaderos con más de una veintena de reses se había duplicado. En 1964, el precio de la carne hacía del ganado "una fuente de ingresos solamente inferior en importancia a los frutales" (Casaverde *et. al.,*1982 [1968]: 121). En consecuencia, su "crianza [era] capaz de competir... ventajosamente con el cultivo del frutal en los mercados" (Casaverde *et. al.,*1982 [1968]: 124). Finalmente, los autores anotan que la ganadería "refuerza la autoridad de los organismos comunales". De hecho, "la comunidad dispone de poderosos instrumentos económicos de presión: los pastos moyales y la ganadería" (Casaverde *et. al.,*1982 [1968]: 202). Sin embargo, de manera contradictoria, los autores afirman que la ganadería sólo está orientada "a asegurar una producción de subsistencia" (Casaverde *et. al.,*1982 [1968]: 88). En consecuencia, su importancia sería menor a la de la fruta y el maíz. ¿Por qué, pues, la ganadería no es considerada tan o incluso más importante que el frutal?

Pareciera que fenómenos similares –desarrollos de actividades económicas– son considerados contrariamente. El cultivo del frutal es llamado una "innovación", mientras que la ganadería es llamada un "desajuste". Cuando se trata de la fruta, los autores entienden su desarrollo como el producto de un "colectivo espíritu innovador" o de un "espíritu de empresa". Por el contrario, cuando se trata de la ganadería, se aduce a una cierta inestabilidad que, de algún modo, estaría impidiendo su desarrollo.

Quizá pueda explicarse esta paradoja por la necesidad de confirmar el "cambio" como el protagonista de Huayopampa. Nos referimos al cambio tal como le definen los autores: el "tránsito gradual de una economía de subsistencia a una economía de mercado, con la modificación de las relaciones sociales y espaciales implicadas" (1982 [1968]: 87). En efecto, todos los argumentos sobre el cambio o los cambios de Huayopampa reposan sobre las innovaciones agrícolas. La ausencia de innovaciones en la ganadería parece opacar su rentabilidad y colaboración en el bienestar de la comunidad. El énfasis en el cambio depende solo de la prioridad dada a las innovaciones en el cultivo de frutas. Tanto es así, que los autores hablan del "milagro del frutal". Según los autores, si no fuese por la agricultura, el panorama en Huayopampa sería radicalmente diferente: el "empobrecimiento de los ricos y de la clase media y [el] engrosamiento de los sectores de bajo nivel económico" en Huayopampa, habrían conducido a "un aterrador panorama de miseria" (Casaverde *et. al.,*1982 [1968]: 144). De manera tácita, pues, la ganadería habría jugado un papel poco relevante en la economía local.

El caso de Huayopampa ilustraría tres puntos de vista sobre el cambio social, que también se pueden encontrar en otros estudios de la sociedad peruana:

- El cambio social como persistencia de lo "tradicional". Tal es, de hecho, la tesis central sobre Huayopampa. Tal tesis coincide con los estudios sobre el mundo urbano marginal que afirmaban que los emigrantes del campo trasladaban y adaptaban a la ciudad una organización fundada en vínculos familiares extensos y unas estrategias y costumbres andinas (Pásara, 1991: 58–81).
- El cambio social como liberación. Los autores de este libro, Casaverde y Degregori (Casaverde *et. al.*, 1982: 413) encuentran que la ciudad ofrece al inmigrante de Huayopampa independencia y espíritu democrático. Esto recuerda el modo en que, para muchos autores interesados en el mundo urbano marginal, la migración habría liberado la subjetividad de los migrantes de un cierto determinismo asociado a la tradición.
- El cambio social como alternativa. Vale la pena recordar, además, que la evaluación que hace este primer libro sobre Huayopampa está ya relacionada con la visión posterior de Matos Mar sobre el mundo popular urbano como un orden alternativo. En las barriadas de Lima, Matos verá una sociedad nueva, autónoma, "democrática" y antiautoritaria.

4. Pacaraos, 1972: la escasez y la dependencia

El argumento principal de Golte y Degregori (1973) sobre Pacaraos se funda en el desequilibrio entre la población y las tierras de propiedad comunal ocasionado por el incremento demográfico y la privatización de las parcelas.

El desequilibrio entre las tierras disponibles y el tamaño de la población sería una de las principales causas de la desestabilización de la comunidad indígena en tanto que institución política. La escasez de tierras impide que los beneficios ofrecidos por la comunidad a sus nuevos integrantes compensen las obligaciones que éstos afrontan (1973: 19). En consecuencia, ningún joven, o casi ninguno, acepta ya ser "comunero". Este razonamiento implica que el resto de beneficios otorgados por la "comunidad" no son suficientes. Así, alrededor de 1932, surgen los "residentes": pueblerinos que se escabullen de las obligaciones impuestas por la comunidad, pero que buscan obtener los mayores beneficios posibles de ella.

La otra causa del debilitamiento de la comunidad indígena en Pacaraos es la privatización de la tierra. La comunidad queda, a la vez, sin poder de coerción o "control" y sin

poder de atracción. La conclusión es determinante: "hay una relación directa entre la pérdida de control comunal y la integración al mercado" en Pacaraos (Golte y Degregori, 1973: 47). El mercado costeño es el que ha promovido la privatización de las tierras, por tanto, es el que ha "desestructurado" el sistema político de Pacaraos y ha vuelto "dependiente" a su población.

Estas premisas pueden ser relativizadas con los mismos datos consignados por los autores. En primer lugar, los terrenos "privatizados" antes de la década de 1930, fueron sólo aquellos que contaban con riego, pues sus cultivos eran los más rentables. Ahora bien, la posesión "privada" de estas tierras sólo permitía su comercio, usufructo y herencia "dentro del pueblo" (Golte y Degregori, 1973: 33). Después de 1930, la restricción es aún mayor: la comunidad conserva, además, su derecho a la retracción de las tierras que ha repartido. Sin embargo, sin que esté del todo claro por qué, Degregori y Golte señalan que "no es de esperar que se produzca" dicha retracción (*Ibid*.).

En segundo lugar, las tierras "privatizadas" por obra del mercado son sólo aquellas que cuentan con irrigación, es decir, menos del 2% del total del territorio de la comunidad. Ahora bien, los autores aducen que los ingresos provenientes de estas tierras privatizadas cubren el 64% del total de ingresos del pueblo. Pero debe notarse que este cálculo está incluyendo, entre los productos de estas tierras, ingresos bastante disimiles. Por ejemplo, se considera como un beneficio de las tierras privatizadas a los ingresos provenientes del "ejercicio de profesiones, el comercio y otras actividades urbanas" (Golte y Degregori, 1973: 50). ¿Por qué los ingresos provenientes del ejercicio de una profesión deberían ser considerados como propios de las tierras donde se cultivan frutas?

Ahora bien, al mismo tiempo que se sobrestima la importancia de la propiedad privada, también parece subestimarse la relevancia de las tierras comunales. Así, los autores consideran que la cantidad de terrenos comunales abarca sólo el 0.1% del total de tierras. Pero hay al menos dos omisiones en esta estimación. Esto se debe a que eliminan de su contabilidad las tierras rotativas de secano y los pastizales para el ganado, que son precisamente de propiedad comunal. Ambos tipos de tierras suman, juntas, más del 70% del total de terrenos. No queda del todo claro por qué no se incluyen estas dos categorías dentro de las tierras comunales.

Aparte de estas probables inexactitudes en los cálculos, hay una omisión en los argumentos que resulta similar a la del caso anterior. Nos referimos de nuevo a la ganadería, cuya importancia económica y social también puede ser deducida de los mismos datos que los autores consignan.

Según aquellos, el rubro económico de la ganadería ocupa el segundo lugar de importancia en los dos grupos de más altos ingresos y es el más importante en los tres grupos restantes (Golte y Degregori, 1973: 78–79). El sustento de este ganado, los pastizales, reúne el mayor porcentaje del total de tierras útiles de la comunidad. ¿Por qué la ganadería y los pastizales no forman parte de la argumentación de los autores sobre la dependencia y desestructuración de la comunidad? La ganadería ocupa el segundo lugar de importancia entre los dos grupos de más altos ingresos de Pacaraos. Y es el rubro económico más importante para los tres grupos restantes (Golte y Degregori 1973: 78–79). Pero hay otro aspecto de la ganadería que la hace aún más difícil de subestimar. Los ganaderos no sólo conforman el grupo mayoritario dentro de la comunidad, sino que, además, tienen mayor injerencia que el resto en su gobierno. En Pacaraos, los "ricos" y los "pobres" comparten una misma característica. Ninguno de los dos grupos –llamados así por los autores– posee ganado. Los pobres, por su falta de recursos. Los ricos, porque sus intereses están concentrados en la ciudad. Ahora bien, entre los "pobres" y los "ricos", quienes parecen sustentar el poder y mantener la prosperidad de Pacaraos son precisamente los ganaderos. ¿Por qué entonces Degregori y Golte consideran escasa la importancia de la ganadería y de las tierras comunales? De una u otra manera, lo contrario no habría permitido afirmar que hay "dependencia" y "desestructuración social" en Pacaraos.

Por un lado, los "pobres" son los que menos influencia tienen sobre las decisiones colectivas de la comunidad. Por otro lado, los "ricos" simplemente no están interesados en intervenir en el gobierno de la comunidad, pues orientan sus actividades económicas a volverse profesionales o comerciar con productos urbanos. Así, concentrarse en los "pobres" y los "ricos" de Pacaraos, permite sugerir que la comunidad no se gobierna a sí misma, que "depende" de fuerzas exteriores y que sólo busca soluciones "hacia fuera". Sin embargo, todo parece indicar que se dejó sin explorar una sólida economía ganadera que organizaba la comunidad no sólo por medio de rituales, sino también por medio de las decisiones políticas adoptadas por los ganaderos.

En términos más generales, podría decirse que, así como en Huayopampa se asumía un pasado políticamente simple, en Pacaraos se está suponiendo un pasado socialmente estable. El argumento del libro es que tal estabilidad se ha trastocado debido a la migración, la influencia de los medios masivos de comunicación y la educación formal. ¿Cómo es considerado el punto de partida de dichos cambios? ¿Cuáles son las condiciones que tales cambios transforman en Pacaraos? Se afirma simplemente que antes hubo una "tradicional homogeneidad" (Golte y Degregori, 1973: 91). Otras afirmaciones del libro no profundizan mucho más: antes regían "antiguas normas" (Golte y Degregori, 1973:134); antes se mantenían "modos de vida... tradicionales" (Golte y Degregori, 1973:162).

Veamos ahora una revisión del primer estudio sobre Huayopampa, realizada por los mismos integrantes del proyecto, catorce años después.

5. San Agustín–Huayopampa, 1982: la mirada inerte

En 1982, el Instituto de Estudios Peruanos publicaría una segunda edición, corregida y aumentada, del libro originalmente publicado en 1968. Esta edición tendría un título nuevo, dos autores más y tres breves capítulos adicionales. El primer texto adicional fue escrito por Degregori y Golte. El segundo texto, por Degregori y Casaverde. Finalmente, cerraría el libro un apéndice de Carlos Degregori en torno a una celebración religiosa. Así, la comunidad campesina de San Agustín–Huayopampa se convertiría, probablemente en la más estudiada del Perú (Alber, 1999).

En el primer capítulo nuevo, Degregori y Golte se proponen una revisión de los argumentos esgrimidos hace catorce años sobre Huayopampa en el contexto del PEC. Según los autores, el caso de Huayopampa "rebasó los marcos teóricos" (1982: 361) de la época. Tal situación parece haber sido contrapesada con un cierto voluntarismo que impregna el texto de 1968. Así, determinados "actores clave" son utilizados para explicar las tendencias del cambio social.

Degregori y Golte estiman, además, que el factor ideológico fue sobrestimado en la figura de los héroes culturales, de innovadores individuales y colectivos, y también en la postulación de un "espíritu" innovador. Según ellos, lo que debió hacerse es profundizar más en las condiciones económicas y en las contradicciones producidas por la "diferenciación campesina". Más de una década después, la utilidad del concepto de "diferenciación interna" de las comunidades indígenas parece, pues, seguir siendo considerada vigente. En términos generales, pues, los autores destacan el "descubrimiento" de una institución comunal fortalecida por la bonanza económica producto de innovaciones agrícolas.

En el segundo capítulo adicional del libro, Degregori y Casaverde reafirman esta idea y se concentran en buscar datos actuales, que cuestionen o completen los hechos encontrados en la primera visita. ¿Cómo describen la comunidad en los comienzos de los ochenta? Casi quince años después, la comunidad está ahora "integrada" al sistema de producción capitalista, cuyas consecuencias principales son: el debilitamiento del patrón de aprovechamiento vertical de pisos ecológicos, el fortalecimiento de la especialización y la agudización de la diferenciación económica.

En la Huayopampa de hoy, pues, se han profundizado la división del trabajo y las diferencias económicas. ¿Cuáles son los nuevos estratos sociales en esta comunidad que, según Degregori y Casaverde, "se escinde de manera espectacular" (Casaverde *et al.*, 1982: 399)? Los autores comienzan mostrando su continuo prurito por la diferenciación, que arroja un total de quince "ricos" y de diez "pobres". Por un lado, tenemos una "burguesía rural" formada por los propietarios originarios de Huayopampa. Y, por el otro, un grupo de peones foráneos sin organización. En medio, la "masa informe" de "medios" abarca a más de ciento treinta familias. Uno puede preguntarse si buscar tales estratos no estaría más bien relacionado con cierta inercia de un paradigma que ve en la diferenciación interna de las comunidades un elemento fundamental para explicar sus cambios. En todo caso, la situación parece haberse simplificado en comparación con la situación descrita en 1968, cuando existían cuatro estratos que se constituían como una tipología de los propietarios de tierras de Huayopampa (a saber, los que trabajan sus tierras con ayuda de sus familiares, los que acuden al "sistema de reciprocidad", los que se hacen peones de otros, y las que contratan peones).

El último texto adicional de esta edición corregida y aumentada del estudio de Huayopampa es de Degregori. Se trata de un apéndice que da cuenta de los ritos en honor al Señor de los Milagros en la comunidad de Huayopampa. La descripción nos muestra Huayopampa como un mundo algo vulgar y sobre todo disonante: "El rostro trágico y arrugado de las ancianas contrasta con sus blusas floreadas y sus faldas cosidas por modistas de Huaral" (Casaverde *et. al.*, 1982: 430). Degregori resalta la mala imitación de la urbe que encuentra en Huayopampa. La iglesia del pueblo nuevo es descrita como una "iglesita nueva y sin alcurnia, con altares sencillos de colores chillones y falsas columnas neoclásicas, con imágenes hechas en serie" (Casaverde *et al.*, 1982: 431).

En un escenario sin mucha originalidad ni valor estético, Degregori describe un mundo ritual en decadencia: "los Abuelitos [una comparsa de danzantes del valle] ya no despiertan mayor entusiasmo entre la concurrencia" (Casaverde *et. al.*, 1982: 430). A este rito casi ignorado, le sigue un baile de obsesos y fanfarrones: "la Filarmónica [la banda de músicos local] cambia de registro y ataca una chicha... Una gorda huayopampina le da duro a un huaralino que *se pensaba* el rey de la salsa" (Casaverde *et al.*, 1982: 434, el énfasis es nuestro). Este texto de Degregori descubre impostores: "Pacho la emprende con una canción en inglés, pero no lo salvan ni su polo naranja, ni su cara bonita, ni su peinado afro"; e imitadores: "Pobre Arena [grupo musical], tan lejos de Liverpool y tan cerca de Huayopampa, de los Andes" (Casaverde *et al.*, 1982: 435). A la ironía se le agrega cierto patetismo: los jóvenes en Huayopampa son descritos como "adolescentes taciturnos, de cabellos largos y mirada triste, y niños con camisetas *Spider–Man* o *Firestone*, que ríen, chismean, se disfuerzan". Tales son algunas de las frases que quizá puedan ilustrar el punto de vista de uno de los autores más importantes del grupo que elabora esta segunda edición revisada y aumentada del estudio más emblemático de los que aquí reseñamos. En algún momento, la subjetividad de las descripciones parece ser coronada con la siguiente afirmación: "lo mismo sucede en toda la sierra" (Casaverde *et al.*, 1982: 436).

6. Consideraciones finales

Si revisamos toda la bibliografía antropológica dedicada a todas las comunidades de la parte alta del valle del Chancay (extendiéndonos hasta el día de hoy), sólo una ínfima parte de los considerables esfuerzos desplegados aquí haya prestado atención a aspectos fundamentales de la religión de esta región de raigambre indígena como los mitos o los rituales (Mendizábal, 1964: 93–107; Osterling 1980, 1984; Vivanco 2012). Creemos necesario reflexionar, a partir del análisis ofrecido aquí, sobre las razones de esta suerte de menosprecio del valor explicativo de la religión para un estudio de los "procesos de cambio" y de las diferencias económicas y políticas dentro de las comunidades indígenas. ¿Son, acaso, el mito y el ritual impermeables al cambio social, a la diferenciación interna entre "ricos" y "pobres", a la influencia de los mercados urbanos o los cambios en los hábitos de consumo y de producción? ¿Es este aislamiento del fenómeno religioso válido o siquiera meteorológicamente relevante para el estudio de las transformaciones sociales, o se trata más bien de una negación u omisión derivadas de una escasamente crítica y quizá demasiado entusiasta postura ideológica? ¿Se ha desvinculado totalmente la antropología actual en el Perú de esta cercana herencia intelectual? Antes de concluir, vamos a intentar resumir los principales puntos expuestos hasta aquí:

1. Las investigaciones reseñadas sobre el valle de Chancay ilustran una de las perspectivas predominantes en las ciencias sociales del Perú de inicios de la segunda mitad del siglo XX. Tal perspectiva creía posible comprender las causas inmediatas de las transformaciones sociales en la sociedad rural a través de sus aspectos políticos y económicos, sin tomar en cuenta la posible relevancia de los fenómenos religiosos.

2. En su búsqueda de datos de orden económico, administrativo y político, los estudiosos contemporáneos de Vivanco, en el valle de Chancay, dejaron de lado aquellas manifestaciones entonces llamadas "folklóricas" cuyo estudio era entendido como una búsqueda de supervivencias (Ortiz Rescaniere, 1986). Cabe notar que la carencia de estudios interesados en las ideologías locales del valle de Chancay, es tanto más paradójica cuanto que estos apelaban constantemente a nociones como "tradicional" y "moderno". De hecho, sin un análisis de las concepciones y prácticas propias de los mitos y rituales locales, tales nociones, más que aludir a sistemas conceptuales entendidos de manera precisa, parecen reducirse a meros sinónimos de "antiguo" y "reciente". De hecho, en su empresa, las investigaciones sobre Pacaraos y Huayopampa no analizan ni definen siempre un punto de referencia claro con respecto al cual se puedan sopesar los cambios que les interesan. En ocasiones, este punto de referencia se acerca más bien a uno de los estereotipos sobre el pasado más frecuentes en los pueblos indígenas: "El pasado es excesivo, sea positiva o negativamente; en cambio, el presente es mediocre" (Ortiz Rescaniere, 1995).

3. Finalmente, ¿por qué parece haber sido necesario, para estos entonces jóvenes investigadores peruanos, dejar de lado elementos como el mito y el ritual para estudiar las relaciones con el mercado nacional, la migración a las ciudades, la evolución demográfica y las instituciones vinculadas con el Estado? Al margen de los prejuicios que podían asociarse a los llamados "folcloristas", una posible respuesta podría hallarse en su concepción del cambio social como una forma de aniquilación de la antigua sociedad rural. Solo si la cosmología o el animismo son relegados como parte del pasado, su estudio se vuelve inevitablemente irrelevante.

Mientras los representantes más brillantes de una nueva generación de científicos sociales contribuían a formar una suerte de perspectiva general sobre el Perú; un músico de renombre y tardío antropólogo, con más de cincuenta años, realizó un trabajo minucioso y único, pero sin muchas perspectivas de ver la luz pública. Hurgar en las posibles causas de esta aparente anécdota quizá nos pueda dar algunas pistas acerca de las perspectivas que asume la antropología en el Perú de inicios de la segunda mitad del siglo XX; unas perspectivas que, en cierto modo, deben haber marcado su desarrollo actual. Esta discusión quizá nos ayude a apreciar en su justo valor los desacatos de las perspectivas en boga, los estudios marginales frente a los discursos y modos contemporáneos de practicar y de enseñar la antropología, o, en suma, frente a los modos predominantes de comprender y estudiar la cultura en el Perú de hoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBER, Erdmute. *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

CASAVERDE, Juvenal *et al*. *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

DEGREGORI, Carlos Iván. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.* Lima, IEP, 2009.

DEGREGORI, Carlos Iván y Jurgen GOLTE. *Dependencia y desestructuración social en la comunidad de Pacaraos.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973.

DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL, (comp.). *Saberes Periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima, IEP/IFEA, 2008.

— *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal.* Lima, CLACSO, IEP, 2009.

DIEZ HURTADO, Alejandro (comp.). *La antropología ante el Perú de hoy. Balances regionales y antropologías latinoamericanas.* Lima, PUCP/CISEPA, 2008.

LAUSENT–HERRERA, Isabelle. "Aspectos de lo sobrenatural en Pampas – La Florida (Chancay)". *Anthropologica* 2 (1984), pp. 247–270.

MARZAL, Manuel, Catalina ROMERO y José SÁNCHEZ. *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima, PUCP, 2000.

— *Para entender la religión en el Perú*. Lima, PUCP, 2003.

MATOS MAR, José y William F. WHYTE. *Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*. *Objetivos, propósitos y primeros resultados*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de Cornell, 1966.

MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio. "Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay", *Revista del Museo Nacional* 33 (1964), pp. 12–127.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. "Futuro de las comunidades campesinas. Pacaraos 40 años después", *Investigaciones sociales* 14 (2005), pp. 17–45.

NEYRA, Hugo. "La vida cotidiana en una comunidad indígena (1ª parte). Comprensión en una aldea peruana. Pacaraos", *Expreso* (Lima), 26 de agosto de 1962, p. 13.

— 1962. "La vida cuotidiana en una comunidad indígena (2ª parte). Pacaraos o la silenciosa revolución de los pueblos andinos", *Expreso* (Lima), 28 de agosto de 1962, p. 15.

— 1962. "La vida cuotidiana en una comunidad indígena (3ª parte: el futuro). Las comunidades: entre la cooperativa o la disolución", Expreso (Lima), 29 de agosto de 1962, p. 11.

— 1962. "La vida cuotidiana en una comunidad indígena (4ª parte: el personaje). Abraham Miguel Dávila, alcalde y comunero", *Expreso* (Lima), 1 de setiembre de 1962, p. 17.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. "Imperfecciones, demonios y héroes andinos". *Anthropologica* 4 (1986), pp. 193–224.

— *"Unas imágenes del tiempo", Anthropologica 13 (1995), pp. 141–166.*

— *"Una mirada vagabunda. Vigencia de la Antropología de Arguedas", Anthropologica 20 (2002), pp. 13–18.*

— *OSTERLING, Jorge. De campesinos a profesionales, migrantes de Huayopampa en Lima. Lima, Pontificia Universidad católica del Perú, 1980a.*

— *"San Agustín de Pariac: su tradición oral", Debates en Antropología 5 (1980b), pp. 189–224.*

— *"Recopilación de cuentos en relación con lo sobren*atural en Pampas – La Florida", *Anthropologica* 2 (1984), pp. 271–303.

PÁSARA, Luis *et al*. *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú,* Buenos Aires, Manantial, 1991.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier. *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962–2002). Religión y ritual en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

— "Un español en Lima, un peruano en Madrid y unos 'moros' en México. Algunos recuerdos y un breve apunte acerca de una inflexión en los trabajos centrales (1983–2003) de Manuel Gutiérrez Estévez", en Ferrándiz, F.; Flores, J. A.; García, M.; López, J. y P. Pitarch (eds.): *Manuel Gutiérrez Estévez. Maestro de etnógrafos (americanistas)*. Madrid, Iberoamericana, 2015, pp. 221–227.

RODRIGUEZ PASTOR, Humberto. *La antropología en el Perú.* Lima: Concytec, 1985.

Romero, Catalina. *Religión y Espacio Público*. Lima, CISEPA, 2008.

Tanaka, Martín. *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica. 1964–2014.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2014.

VIVANCO GUERRA, Alejandro. *Cien temas del folklore peruano*, Lima, Editora Lima, 1988.

— *Una etnografía olvidada en los Andes. El valle de Chancay (Perú) en 1963*. Madrid, CSIC, 2012.

Republicanos antropólogos en México: una apreciación personal

Andrés. A. Fábregas Puig[382]
CIESAS–Occidente.

A Luis Díaz Viana,
con afecto y admiración por su trayectoria como antropólogo.

Durante el siglo XX se sucedieron en México varios exilios políticos. El más importante, debido a su influencia y su presencia en la vida del país, fue el de los Republicanos Españoles que arribaron después de perder la guerra contra el General golpista, Francisco Franco. Es bien sabido que los primeros exiliados republicanos fueron los 456 niños que llegaron en el barco *Mexique*, y que han pasado a la historia con el nombre de "los niños de Morelia" porque esa ciudad michoacana fue su primer destino. Durante el período de gobierno del General Lázaro Cárdenas del Río, llegaron a México entre 20,000 y 25,000 republicanos españoles que fueron conocidos como "los refugiados". Es más, la palabra "refugiado" se convirtió en México en sinónimo de "republicano español". El propio gobierno mexicano se encargó de distribuir a esta población inmigrante, procurando que su presencia abarcara todo el territorio nacional. No obstante, fueron cuatro las ciudades que mayor número de republicanos retuvieron: México, Guadalajara, Puebla y Monterrey.

Los republicanos españoles llegan a México justo en el período en que la Revolución Mexicana, iniciada en 1910, alcanzó su apogeo bajo la Presidencia del General Lázaro Cárdenas. Es un momento en el que la antropología, en particular, adquirió una presencia relevante en el país debido a su participación activa en la política indigenista y en apuntalar los esfuerzos de un Estado Nacional en reorganización, haciendo del nacionalismo un factor de reunión de la identidad mexicana. En el contingente de refugiados no había ningún antropólogo social. Juan Comas era profesor y antropólogo físico y Pedro Bosch–Gimpera, prehistoriador. En el período de la presidencia de Lázaro Cárdenas tuvo lugar la fundación de instituciones básicas para comprender el desarrollo de la antropología en México. Habrá un segundo período de reorganización institucional de la antropología en el país, justo después del movimiento estudiantil de 1968. Será en este segundo período donde es más notoria la contribución de los republicanos españoles, sobre todo, en el campo de la antropología social.

El período en el que fungió como Presidente de la República el General Lázaro Cárdenas va del 1 de diciembre de 1934 al 30 de noviembre de 1940. Fue el primer Presidente de México en cumplir seis años de gobierno, como ocurre en la actualidad. En ese período se fundó el Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional en 1937. Este Departamento de Antropología se convertiría después en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1946, estando asignada hasta la actualidad al Instituto Nacional

[382] Doctor en Antropología Social, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. Graduado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia con una tesis sobre el nahualismo en la región de Chalco-Amecameca, dirigida por Guillermo Bonfil Batalla. Etnólogo, con especialidad en Etnohistoria. Obtuvo el Doctorado en Antropología Social en el CIESAS de Ciudad de México, con antecedentes de estudios de posgrado en la Escuela de Graduados de la Universidad Iberoamericana dirigida por Ángel Palerm y en el Departamento de Antropología de la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook. Su tesis de Doctorado analizó la relación entre Región y Poder en la zona cafetalera de Xalapa-Coatepec, Veracruz. Ha sido profesor de antropología en cursos de grado y posgrado en México, Centroamérica, Ecuador y España. Ha dictado conferencias sobre sus temáticas en una amplia variedad de países. Ha publicado libros, ensayos especializados, textos de difusión, entrevistas, además de participar en programas de radio y televisión. Fundador de CIESAS-Sureste y miembro fundador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Director General del Instituto Chipaneco de Cultura (1988-1995). Rector-fundador de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. (1996-1998). Rector-fundador de la Universidad Intercultural de Chiapas. (2004-2011). Director Regional del CIESAS-Occidente (2012-2017). Actualmente es Investigador Titular "C" del CIESAS-Occidente, en Guadalajara, Jalisco.

de Antropología e Historia fundado en 1939. Así mismo, aún con Lázaro Cárdenas en la Presidencia de la República, se celebra en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, reunión de la que emana la fundación, en ese mismo año, del Instituto Indigenista Interamericano que tuvo su sede en la Ciudad de México. No es extraño, entonces, que la antropología en México surgiera y se consolidara a la sombra del Estado Nacional, que le asignó dos tareas básicas: alimentar y apuntalar el nacionalismo mexicano y diseñar y poner en práctica la política de aculturación/asimilación de la población indígena del país para que se adecuara al prototipo de mestizo mexicano elaborado desde el Estado. Este fue el contexto en el que arribaron y se desenvolvieron los republicanos españoles, los refugiados.

Los republicanos españoles como profesores de antropología

1. – José Luis Lorenzo Bautista

Conocí a José Luis Lorenzo Bautista el año de 1965, fecha en la que ingresé a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Impartía el curso de "Introducción a la Arqueología", una de las asignaturas básicas del llamado Tronco Común que todo estudiante que ingresaba a la ENAH debía cursar. José Luis Lorenzo llegó a México cuando aún no había cumplido los 20 años y se formó como antropólogo en la Ciudad de México, en la ENAH, entre los años de 1946 y 1950. En este tiempo Pedro Armillas fue su profesor e introductor a la obra de Vere Gordon Childe. Incluso antes de ingresar a los estudios profesionales, Lorenzo terminó el bachillerato en la Ciudad de México. En el año que va de 1953 a 1954, estudió arqueología con Vere Gordon Childe en el Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres. A partir de esa estancia en Londres, se consideró un discípulo del arqueólogo australiano que fuera su maestro y cuyas obras recomendó para su traducción al castellano e introducción en México. El otro mentor a quien reconocía José Luis Lorenzo es Pedro Armillas, su paisano, republicano español. El año en que ingresé a la ENAH, José Luis Lorenzo gozaba de la fama de ser el arqueólogo más importante en el país. Había desempeñado un papel brillante como formador de nuevos arqueólogos, además de publicar textos que hoy son esenciales en la arqueología de México.

José Luis Lorenzo impartía su clase con sumo rigor. Los estudiantes debíamos ingresar al aula diez minutos antes de la hora programada para el inicio del curso. Una vez que el catedrático ingresaba al aula, debíamos ponernos de pie y esperar la orden para sentarnos. A Lorenzo le encantaba este ritual. Diría que lo disfrutaba. Hacía su entrada con sus notas bajo el brazo. Llegaba hasta el escritorio del catedrático y mirándonos fijamente nos dirigía con solemnidad la orden de sentarnos. Se iniciaba entonces el curso. La clase era original, atractiva, estimulante. Pero el profesor era, además, rígido. Solía decirnos que no pasaríamos el curso ni siquiera la mitad de los inscritos, porque él sabía que no todos estábamos allí por interés en la antropología. Para mí, el curso fue importante porque Lorenzo no era sólo un arqueólogo, sino que se interesaba en la geología, la paleontología y la prehistoria. Pero, sobre todo, introducía el punto de vista marxista en la interpretación de los datos arqueológicos a través de las obras de Childe. Gracias a él, a ese curso, leímos con detalle tres libros de Vere Gordon Childe: *Reconstruyendo el pasado, Qué pasó en la Historia y Los orígenes de la Civilización.* José Luis Lorenzo explicaba cómo había ordenado Childe sus datos y cómo había articulado su teoría de las revoluciones neolítica y urbana, para explicar la llegada de las estructuras políticas complejas. Con brillantez, Lorenzo mostraba cómo el arqueólogo tenía que pagar un alto precio al obtener sus datos: destruía la evidencia. Desenterramos memorias y momentos, gentes y personajes, decía Lorenzo. "Lean a Childe" con ojos de descubridores, de inquisidores del pasado, decía. Pero lo que más me impresionó de ese curso de José Luis Lorenzo fue su convicción de que la arqueología era antropología, un análisis antropológico del pasado, para situarnos a nosotros mismos en nuestro mundo contemporáneo. Para Lorenzo, el proceso de excavar era un viaje hacia los orígenes de lo que somos. Nos hizo leer con detalle el libro de Mortimer Wheleer, *Arqueología de Campo*, al tiempo que nos enseñó a recorrer terreno con los ojos hacia abajo, buscando la evidencia de lo que llamó, "la arqueología de superficie". Me pareció que en José Luis Lorenzo había un dejo británico según el cual la arqueología era una disciplina rigurosa, hasta aristocrática, que no estaba reñida con la buena mesa, el vino noble, la conversación alucinante sobre la literatura y la filosofía. El arqueólogo es un Señor, con mayúsculas, que, sólo así, podría comprender el mundo que yace bajo tierra. Por cierto, no lo escuché hablar del exilio, de la guerra en España, de la situación política del mundo. Se encerró en la arqueología, en la ópera de la que fue un gran aficionado, cantante él mismo. En el aula era un actor, imprimía fuerza a sus opiniones a través de recursos de dramaturgia. No toleraba las faltas de ortografía en los trabajos que nos solicitaba para aprobar el curso. Era difícil acercarse a él. Se requería persistencia, tener preguntas que le importaran, haber leído a Childe por sobre todas las cosas. Dos de sus discípulos han llegado a ser arqueólogos de relevancia en México: Lorena Mirambell y Jaime Litvak King. La obra de José Luis Lorenzo permanece en México como un legado intelectual que es parte del patrimonio de las comunidades académicas. Superó su condición de exiliado asumiendo la problemática del país como suya, interviniendo en el debate sobre la nacionalidad a través de sus trabajos como el arqueólogo brillante que fue.

2. – Ángel Palerm Vich

En 1966 cursábamos una "Introducción a la etnología", otro curso básico del Tronco Común en la ENAH, con una profesora que no satisfacía a los estudiantes. Convenimos en platicar con ella para invitarla a que abandonara el curso y permitiera ser substituida. La estrategia estudiantil dio resultado. Se suscitó entonces una discusión con las autoridades de la ENAH y entre los mismos estudiantes acerca de quién debía tomar la docencia de ese curso. Las autoridades respondían alegando que, si los estudiantes habíamos pedido la renuncia de la profesora, teníamos la obligación de encontrar al sustituto. Recuerdo la discusión que tuvimos varios estudiantes en los locales de la Sociedad de Alumnos de la ENAH, la SAENAH, ya desaparecida, para decidir quién podría asumir la responsabilidad de dictar el curso de Introducción a la Etnología. Alguien mencionó a Ángel Palerm. No faltó quien respondiera afirmando que "es un agente de la CIA", la temida agencia de inteligencia de los Estados Unidos. Estábamos en pleno período de la guerra fría. Sabíamos de los proyectos del gobierno norteamericano por penetrar en América Latina y evitar que los partidos de izquierda, sobre todo, los comunistas, tuvieran beligerancia en nuestros países. Se tenía a organizaciones como la Organización de Estados Americanos, (OEA), como serviles al gobierno norteamericano. Dado que Palerm había trabajado en la OEA, se hacía la equivalencia de que era un "agente de la CIA". La acusación no exhibía más pruebas que su pasada condición de funcionario en la OEA. Alguien más de los estudiantes afirmó que, fuese lo que fuese, Palerm era un egresado de la ENAH y, además, uno de los líderes de la antropología a nivel mundial. "Lo invitaremos a dictar un curso, no a que nos adoctrine" intervino otro estudiante. La decisión fue buscarlo y ofertarle el curso. Participé en la comisión estudiantil que acudió a su casa para comunicarle la invitación a que dictara el curso de "Introducción a la Etnología" en la ENAH. Palerm, con su esposa Carmen Viqueira y sus hijos, Jacinta y Ángel, vivían en un departamento frente al Parque México, en el Distrito Federal. Hasta allí acudimos los estudiantes. Fuimos bien recibidos por un Ángel Palerm que escuchó toda la historia de por qué recibía aquella invitación. Después de escucharnos, Palerm respondió que aceptaba gustosamente dictar el curso y que agradecía la invitación que le permitía regresar a su escuela, la ENAH, de dónde había egresado en 1955.

Convenimos en que el curso de "Introducción a la Etnología" sería intensivo, impartido dos veces por semana, con sesiones de cuatro horas. Desde la primera sesión, Palerm se impuso intelectualmente hablando de la "teoría etnológica" con propiedad y conocimiento. Sabedor del terreno que pisaba, no tuvo empacho en demoler el libro de Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* uno de los "textos sagrados" de aquellos días. Con soltura y autoridad erudita, Palerm mostró que aquel texto era una suerte de reseña del libro de Henry Morgan, *La sociedad antigua*, que escuchábamos por primera vez. ¿Quién era Henry Morgan? ¿Por qué lo mencionaba Palerm? Muy pronto salimos de dudas y leímos el texto del abogado norteamericano, que, después supimos, había sido leído con detalle por el propio Marx. Conforme el curso avanzaba, la audiencia estudiantil también aumentaba. No sólo acudíamos al aula quienes debíamos cursar aquella asignatura, sino los estudiantes de los semestres más avanzados. Palerm llegaba puntual, hacía su entrada al aula con sus notas, se sentaba en el escritorio del docente y desde allí, sin ordenar que nos sentáramos, sencillamente extendía sus notas e iniciaba su exposición. Su talento como profesor fue evidenciado desde la primera sesión, cuando con una gran naturalidad, habló de Engels, de Morgan, de la importancia de Marx para la antropología, de los diferentes enfoques teóricos de la disciplina. Por Palerm nos enteramos del estructural–funcionalismo, de antropólogos como Malinowski, Gluckman, Radcliffe–Brown, Evans–Pritchard. Se explayó explicando el evolucionismo decimonónico, sus fallas, y su sustitución por lo que llamaba "evolucionismo multilineal". Así, leímos a Julian Steward, Marshall Sahlins, Eric Wolf, Sidney Mintz, Elman Service. Llegamos a Karl Wittfogel y la clase se agitó. El científico alemán pasaba por ser un agente confeso de la CIA. Estaba bajo escrutinio de la izquierda comunista, no solo en México, sino en el mundo. Palerm discutió con solvencia la teoría de la sociedad oriental y el llamado modo asiático de producción, demostrando la impronta de Marx y la mezcla que Wittfogel hacía de las propuestas de este último, con las teorías de Max Weber sobre el poder y la burocracia y los planteamientos de Julian Steward. Fueron sesiones brillantes que estimularon a muchos miembros de mi generación a leer a Marx con otros ojos, diferentes a los de la ortodoxia que nos venía de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS), a través de manuales como el de Nikitin y los volúmenes sobre la *Historia de la Filosofía*, editados por la Academia de Ciencias de la URSS. En una ocasión, la electricidad se cortó en la ENAH y quedamos a oscuras. Palerm estaba dictando su curso. Al interrumpirse la energía eléctrica, nos dijo que necesitaba ver sus notas pues debía estar seguro de lo que nos decía. Fue una pausa en la que aprovechamos a preguntarle más sobre él mismo. En esa ocasión, algo habló de la guerra de España, de por qué su antiestalinismo, de la importancia de Marx no sólo para la antropología sino para las ciencias sociales en general. La electricidad regresó y Palerm continuo con el hilo de sus notas. Aquel curso fue básico para varios de los que tuvimos la oportunidad de llevarlo. Escuchamos por vez primera una crítica al marxismo oficial de los partidos políticos y un Marx renovado, ágil, insatisfecho, contra dogmático, se nos reveló en aquella aula. Cuando el curso finalizó, solicitamos a Palerm sus notas, que generosamente nos donó. Hicimos una publicación en la serie editorial que lanzaba la Sociedad de Alumnos en mimeógrafo. Después, la Uni-

versidad Iberoamericana editó el curso en formato de libro con el título de *Introducción a la Teoría Etnológica.* Palerm escribió en esa edición, que dedicaba el libro a los estudiantes que habíamos cursado con él en 1966 la materia de "Introducción a la Etnología" en la ENAH.

Llegó el año de 1968. Ángel Palerm seguía impartiendo el curso de "Introducción a la Etnología" en la ENAH. Los estudiantes de antropología nos unimos al movimiento estudiantil. Una parte de los profesores en la ENAH formaron la Coalición de Maestros en apoyo al movimiento estudiantil. Ellos fueron: Ángel Palerm, Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, José Rendón, Enrique Valencia. Palerm acompañó a los estudiantes en todo momento: en las marchas por las calles de la ciudad de México, en los mítines, en reuniones. Acogió en su casa a más de un líder estudiantil, ofreciendo auxilio. Se solidarizó con quienes renunciaron a la ENAH al enterarse que Guillermo Bonfil había sido despedido de la misma por participar en el Movimiento Estudiantil. Abogó para que varios de nosotros ingresáramos a la Universidad Iberoamericana, como profesores en la licenciatura de Antropología Social que él y su esposa Carmen Viqueira diseñaron, además de inscribirnos como alumnos de postgrado en la Escuela de Graduados de la misma Universidad, fundada por él y su esposa.

Una de las fundaciones más interesantes de Ángel Palerm y Carmen Viqueira, como docentes de antropología, fue la Casa José de Acosta, situada en el poblado de Tepetlaóztoc, en el Estado de México, muy cerca de la Ciudad de Texcoco. La concibieron como una "estación de campo" para enseñar antropología en el trabajo de campo mismo. Una vez graduado, y antes de partir a Nueva York, Palerm me nombró su ayudante en la tarea de conducir grupos de estudiantes a la región que él y Eric Wolf llamaron "El Acolhuacan", sitio de estudios clásicos de ambos antropólogos. Durante las vacaciones de verano, Palerm abría la temporada de entrenamiento en el trabajo de campo repitiendo aquella frase de Pedro Armillas: "la antropología se hace con los pies". Durante ese tiempo, Palerm, al frente de los estudiantes, recorría la región enseñando cómo ver el paisaje (lo que hoy llaman "lectura del paisaje") y cómo funcionan las categorías analíticas de la ecología–cultural. Además, Palerm relacionaba lo que se veía a simple observación, con teorías como la de Wittfogel sobre el poder despótico y las sociedades de regadío, o bien, las propuestas de Julian Steward sobre el estudio de áreas o los mismos hallazgos de él y Wolf. Eran frecuentes los momentos en que Palerm hacía un alto para sentarse sobre una roca y explicar lo que estábamos viendo. Al regresar a la Casa José de Acosta, al caer la tarde y después de la comida (en cuyo transcurso Palerm seguía hablando, enseñando), se decretaba un descanso para después, hacer un "círculo de discusión" durante el cual los estudiantes, uno a uno, tenían que responder a una pregunta: ¿qué vieron? Estos "círculos de discusión" se prolongaban hasta la noche, porque Palerm relacionaba cada intervención estudiantil con alguna teoría antropológica enseñando cómo enzarzar los datos de campo con las propuestas teóricas. En varias ocasiones, estos "círculos de discusión" se prolongaron hasta la madrugada porque llegaba una visita muy estimada por Palerm: el ingeniero agrónomo Efraím Hernández Xolocotzin, profesor de la cercana escuela de agricultura de Chapingo, con quien se trenzaban en largas disquisiciones acerca del cultivo de la papa, el origen del maíz, la distribución de los chiles, el conocimiento del xitomate y del tomate. Eran auténticas lecciones de lo que un diálogo entre un antropólogo y un agrónomo puede enseñar en términos de la ecología–cultural. Están, a mi juicio, por evaluarse las aportaciones de Palerm a la enseñanza de la antropología no sólo desde sus cursos en la ENAH y en la Universidad Iberoamericana, sino lo que significó la fundación de lo que él llamó la Escuela de Graduados y la Casa José de Acosta.

A diferencia de José Luis Lorenzo, escuché a Palerm en innumerables veces hablar de la guerra en España, de su experiencia militar y política, sobre todo, del papel de los "comisarios" entre la tropa, de los conflictos entre comunistas, trotskistas y anarquistas, de los errores y aciertos, de Stalin y el antiestalinismo, de su encuentro en una calle de la Ciudad de México con Ramón Mercader, el asesino de Trotski, y de sus visiones sobre la guerra fría y América Latina. En todo ello, nunca dejó de ser un maestro. Tenía una particular obsesión por enseñar, transmitir la orientación crítica, enfatizar el análisis como un componente del cambio social. Amplió varias veces su comentario sobre la OEA y su estancia en esa institución, recalcando la paradoja de que, en su contexto, había podido editar la *Revista de Ciencias Sociales* además de reunir a una serie de exiliados de la izquierda latinoamericana. Aún falta qué decir sobre la obra de Ángel Palerm y su espíritu republicano, su marxismo abierto al tiempo, su repudio al dogma y la pedantería y, sobre todo, su vocación por enseñar.

3.– Pedro Bosch Gimpera

Don Pedro, como le decíamos los estudiantes de antropología en la ENAH, fue el gran maestro de protohistoria y prehistoria en México. Lo recuerdo muy bien. Llegaba puntual al aula para impartirnos otro de los cursos básicos del Tronco Común en la ENAH. Lo veíamos como una persona ya entrada en años, aunque no era precisamente un anciano. Poseía una energía notable que se le duplicaba cuando estaba frente a la pizarra explicando qué era el vaso campaniforme, su distribución y su importancia para entender la historia cultural de Europa. No se detenía en hacer definiciones. Explicaba lo que es la protohistoria y la prehistoria manejando los datos, comparando a la una con la otra, situando el contexto de los hallazgos más antiguos y por qué eran importantes si queríamos situar el origen de la Cultura, lo que era decir, el de la Humanidad. Una de las series de sesiones más

brillantes de Don Pedro, fue cuando explicó el origen de los pueblos indoeuropeos, llevándonos de la mano por un viaje fascinante, a través de lenguas, restos arqueológicos, documentos, culturas. Se emocionaba Don Pedro al hablar de todo ello. Don Pedro nos inculcó un espíritu cosmopolita al enseñarnos que una es la Historia y muchos sus caminos culturales, humanos. Su lección era brillante: la variedad de la cultura es nuestro tema, afirmaba. El objeto construido por la humanidad es un dato valioso, imprescindible, para entender la trayectoria de pueblos concretos. Detrás de cada hallazgo arqueológico, existe un pueblo. Don Pedro era, además, un geógrafo que construía sus propios mapas. Nos enseñó a situarnos desde la perspectiva de la historia profunda, de una actitud intelectual que no reconoce fronteras, de una erudición que se transmite con humildad y alegría.

Al terminar la clase, la última del día, Don Pedro aceptaba el "aventón" que le ofrecía José "Pepe" Lameiras que poseía un volkswagen. Atento a ese momento, me unía al aventón, porque Don Pedro seguía hablando en el trayecto hasta llegar a su casa. Más de una vez, aunque fuese la noche, Don Pedro, con sus "eles" catalanas, nos invitaba a pasar para beber una copa de coñac y platicar de la guerra de España, de sus tiempos de Rector de la Universidad de Barcelona, de sus libros. Nos situábamos en su biblioteca, la de un intelectual del mundo mediterráneo, espléndida y variada. Don Pedro reía al hablar de su vida en Barcelona, siempre tan catalán, tan español, tan universal. Fumaba un enorme puro que, por supuesto, tenía prohibido. Bebía bien el coñac, acariciando la copa para calentarlo, además de que nos instruía sobre su producción. Quizás es uno de los recuerdos más cálidos que conservo de mi vida estudiantil. Aprendí con Don Pedro para qué sirve la erudición y la humildad que es necesaria para transmitirla. En una ocasión nos contó que al salir corriendo de su tierra, logró traerse consigo el papel sellado de la Universidad de Barcelona, con lo cual, y haciendo uso de su prodigiosa memoria, pudo restituir de sus credenciales académicas a más de un refugiado que acudió a él. En otra oportunidad, en el marco de su biblioteca y la copa de coñac, nos confió a Pepe Lameiras y a mí, que había sido Conseller de Justicia en el Gobierno de Lluis Companys, en la Generalitat de Catalunya.

En Don Pedro, quienes tuvimos la oportunidad de ser su alumno, encontramos a un singular profesor internacional. Enseñó en Barcelona, Oxford, Paris, Heidelberg, Universidad Nacional Autónoma de México (por invitación de Juan Comas Camps) y la ENAH. De hecho, Don Pedro fue fundador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1945, siendo, además, profesor de Alfonso Caso, de Jaime Litvaj King, Lorena Mirambell, Mari Jose Serra Puche, Yoko Sugiura, entre otros muchos. Murió Don Pedro en la Ciudad de México el 9 de octubre de 1974 a los 83 años de edad, en plena productividad intelectual y siendo uno de los pioneros de la antropología en México.

4.– Pedro Carrasco Pizana

Conocí a Pedro Carrasco Pizana en el año de 1971, fecha en que participó en un seminario en la Escuela de Graduados de la Universidad Iberoamericana, fundada por Ángel Palerm y Carmen Viqueira. El diseño del seminario sobre etnohistoria mesoamericana contempló cuatro partes, examinando con detalle el área cultural llamada Mesoamérica por el etnólogo alemán–mexicano, Paul Kirchhoff, director de dicho seminario. La discusión giró en torno al *calpulli*, como institución vertebral de la organización social de los mexicas. Se contó también con la participación de Ángel Palerm. La dinámica del seminario estuvo animada por una exposición inicial de Paul Kirchhoff al comienzo de cada sesión, seguida por los comentarios críticos de Carrasco y de Palerm, para finalizar con los comentarios y preguntas de los estudiantes. Quienes asistimos a ese seminario fuimos testigos de una de las discusiones más eruditas que se dieron por aquellos años acerca de cómo explicar la estructura social y política de uno de los Estados más complejos como fue el mexica.

Pedro Carrasco conocía bien a Palerm y a Kirchhoff. Con el primero compartía la condición de exiliado de la guerra de España y con el segundo trabajó en los Estados Unidos, país en el que completó su formación de etnohistoriador. Kirchhoff dirigió la tesis de Doctorado en Antropología presentada por Pedro Carrasco, misma que fue publicada con el título de *Land and Polity in Tibet* (1959).

Pedro Carrasco Pizana nació en Madrid el 20 de septiembre de 1921. Era hijo de Pedro Carrasco Garrorena, notable físico, quien fuera Director del Observatorio Astronómico de Madrid, de la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Madrid. En el transcurso de la guerra en España, el general golpista Francisco Franco desplegó una especial persecución contra Carrasco Garrorena quien, estando en Francia en condiciones deplorables, logró trasladarse a México junto con su familia. Llegaron al país en 1939, antes de que se produjera el exilio masivo de republicanos españoles en 1940. Pedro Carrasco Pizana tenía 18 años en ese momento. La familia se instaló en la Ciudad de México al ingresar el padre como investigador y docente de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), institución en la que prestó sus servicios formando a varias generaciones de físicos mexicanos. Carrasco Garrorena murió en 1966. Su hijo, Pedro Carrasco Pizana estudiaría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México (ENAH), en donde se graduó de etnólogo con especialidad en etnohistoria. De hecho, Pedro Carrasco pertenece a las generaciones de estudiantes fundadoras de la ENAH, al ser el segundo graduado de esa escuela, inmediatamente después de graduarse el primero, el antropólogo físico Eusebio Dávalos Hurtado. Carrasco presentó su tesis en la ENAH en 1945. El texto es un clásico de la antropología mexicana y lleva por título *Cultura e historia*

prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana (1950).

Una tarde, momentos antes de iniciarse el seminario en la Escuela de Graduados de la UIA, Carrasco me abordó para ofrecerme un trabajo. Me encomendó hacer un breve recorrido por la ciudad de Zamora, Michoacán, y redactar un informe. Estoy seguro que hizo tal oferta a propuesta de Palerm. Carrasco era conocido en México no sólo por sus artículos sobre el *calpulli*, sino por sus trabajos de campo entre los Tarascos. En 1976, siendo Gonzalo Aguirre Beltrán Sub–secretario de Educación, se publicó una colección de libros llamada *sepsetentas* y uno de los títulos es el libro de Pedro Carrasco *El catolicismo popular de los Tarascos* (1976). Cumplí con el encargo que me encomendó Carrasco además de que esa experiencia me permitió tratarlo más de cerca.

Al terminar el año de 1971, Ángel Palerm me habló de la posibilidad de estudiar un posgrado en la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook, en el Departamento de Antropología, precisamente bajo la dirección de Pedro Carrasco y con el atractivo añadido de cursar seminarios con otro republicano español, Pedro Armillas. Cumplidos los requisitos para ingresar a la Universidad neoyorquina y habiendo obtenido una beca de la misma institución, arribé a Nueva York en medio del invierno de 1972. Tuve la oportunidad de trabajar de cerca con Carrasco, que me nombró profesor asistente en su clase a los estudiantes de licenciatura. Carrasco fue un excelente profesor, sobre todo en grupos numerosos, como el que atendía en Nueva York. Claro en su exposición, enseñaba el valor de los datos para conducir cualquier argumento. Rehuyó la discusión ideológica que, me parece, incluso le molestaba. Lo suyo eran los datos, la evidencia empírica, para comprobar una afirmación. En su clase enfatizaba la búsqueda de las evidencias que podrían sostener un argumento. En una ocasión dijo: "Ya sabemos que hay países desarrollados, otros subdesarrollados y hasta otros que son indesarrollables", dando a entender que era ocioso discutir por esos caminos. No lo recuerdo hablando de la guerra en España. A lo más, me comentó que era cierto lo que se decía del conflicto que él, Pedro Armillas y Ángel Palerm tuvieron con Alfonso Caso, durante años el "hombre fuerte" de la antropología mexicana, que los obligó a abandonar México y radicarse en los Estados Unidos. Carrasco y Armillas no regresaron a México, aunque permanecieron toda su vida preocupándose por los problemas del país y estudiando su historia y sus problemas sociales. No lo recuerdo como un hombre apegado al buen humor. Más bien era retraído y huraño. Escribió mucho y bien. Con la muerte de Pedro Carrasco en el año de 2004, se cerró un gran período de la antropología mexicana, al ser el último de aquel trío formado por Pedro Armillas, Ángel Palerm y él mismo.

5.– Pedro Armillas

Nació en el País Vasco, un 9 de septiembre de 1914, aunque su familia era de origen aragonés y riojano. Sin embrago, su vida en Barcelona lo transformó en un catalán, identidad que sostuvo era la suya. Conocí a Pedro Armillas en el Departamento de Antropología de la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook en el año de 1972, al inscribirme al curso de "Arqueología de Mesoamérica" que él dictaba en el Programa de Doctorado. Previamente había conocido al arqueólogo Phil Weigand, su alumno preferido, casado con una mexicana. Ello me auxilió a entablar una relación cercana con Armillas y su esposa, Nijole Martinaitis, a quienes frecuenté durante mi estancia como estudiante en Stony Brook. Había escuchado de Armillas de labios de Ángel Palerm y en el curso de José Luis Lorenzo en mis años estudiantiles en la ENAH. De manera que al ver el listado de cursos en Stony Brook, no dudé en inscribirme en el que ofrecía Armillas, interesado como estaba en la ecología–cultural y los análisis etnohistóricos. El curso inició con una amplia exposición de Armillas sobre el estado de la arqueología en la Cuenca de México, llamada "Valles Centrales", cuyo eje fue la ciudad de Tenochtitlán. Fue una exposición precisa, documentada, de cómo se concentró la arqueología en México en explorar las grandes ciudades del centro político mesoamericano y las situadas en el mundo Maya, hacia el sur–sureste del país. Armillas estaba interesado en escribir una explicación de la ecología–cultural de la Cuenca de México antes de la llegada de los castellanos y de las transformaciones que había sufrido durante el período colonial. Más preciso: el interés de Armillas se centraba en la agricultura de irrigación de la zona de Xochimilco, lo que él llamó "jardines sobre pantanos", refiriéndose a las chinampas. Durante varias sesiones en el curso, Armillas desplegó el conocimiento que tenía de la arqueología de los sistemas agrícolas mesoamericanos, ilustrando ampliamente sus exposiciones con mapas, cartografía elaborada por él mismo, fotografía aérea y fotografías de terreno. En otra ocasión, habló sobre lo que llamaba "arqueología pedestre" para enfatizar la arqueología de superficie e ilustrar su frase famosa, "la antropología se hace con los pies".

El inglés que hablaba Armillas era peculiar. En contraste con Pedro Carrasco cuya pronunciación era impecable, Armillas pronunciaba el inglés con bastante libertad. En lo que a mí respecta, no me causaba ningún problema, pues entendía todo lo que decía en el aula. Pero mis compañeros de seminario se quedaban con algunas lagunas, que me tocaba aclararles después de clase. La descripción que hacía Armillas de la agricultura de chinampas iba acompañada de discusiones sobre la aplicación de conceptos de la ecología cultural y de teorías como las de Karl Wittfogel sobre la influencia de la agricultura de irrigación para explicar la complejidad política en sociedades antiguas. Tuve la oportunidad de ser invitado a casa de Armillas, a donde acudía acompañado de Phil Weigand, prolongándose las clases en su propia

biblioteca. Aunque reconocía la importancia del punto de vista de Wittfogel, no concordaba con este en lo que él definía como un determinismo del medio ambiente sobre la estructuración política. Había que estudiar en detalle las formas de poder, las relaciones de dominio, para situar el justo lugar que ocupa el medio ambiente en la configuración de estructuras como el Estado. Trabajó con intensidad el concepto de "Revolución Urbana" de Vere Gordon Childe y se apoyaba en los planteamientos del arqueólogo australiano en su construcción de una explicación de la situación de una ciudad tan compleja como la Gran Tenochtitlán. En su curso, resaltó la importancia de las fortalezas militares como otro factor para entender la complejidad política. Insistía en que sus estudiantes viesen la articulación de los conjuntos urbanos para llegar a comprender los manejos políticos de la economía de un conjunto como el de la Cuenca de México. Había una influencia notable de Paul Kirchhoff en este tipo de exposiciones de Armillas. Así, sostuvo que existía una unidad fundamental de las civilizaciones de México, Guatemala y Honduras, un planteamiento, que según él decía, había nacido en 1942, en la Escuela de Antropología en el Instituto Politécnico, con Kirchhoff, y al que Armillas se apegó durante su vida académica de arqueólogo. Así mismo, Armillas llevó cursos con Pedro Bosch Gimpera, en la misma ENAH, y algunas de las ideas que acogió de Don Pedro lo acompañaron toda su vida. Sobre todo, las lecciones de Bosch Gimpera sobre la expansión de la agricultura en el Danubio. Todo este bagaje supo transmitirlo Armillas a sus estudiantes en cursos brillantes, alentadores, provocadores de planteamientos y proyectos de investigación.

En una ocasión pregunté a Armillas cómo se había interesado en la arqueología. Sabiendo que soy nativo del Estado de Chiapas e hijo de catalán republicano, Armillas inició su respuesta contándome que él había sido artillero durante la guerra de España. En esa calidad, aprendió a medir los terrenos como si fuese un agrimensor, para calcular la trayectoria de los proyectiles. En México, al buscar trabajo, con la ayuda de un militar mexicano, fue contratado como ingeniero topógrafo por la Comisión Agraria Mixta, para medir los terrenos de reparto agrario en Chiapas, particularmente en Ocosingo que, en 1939–1940, era el último poblado antes de penetrar a la selva. Un año estuvo viviendo allí Armillas, entre tzeltales monolingües. Esa experiencia lo convenció de estudiar antropología social. Pero al buscar una beca en la ENAH, se encontró que sus conocimientos de topógrafo eran importantes para los arqueólogos, de manera que fue nombrado profesor de la materia, con lo que se introdujo al mundo de la arqueología. Fue en la ENAH en donde además de ser profesor, llevó cursos con Kirchhoff y con Bosch Gimpera, que le influyeron toda su vida. Años después, al visitar por vez primera la ciudad de Nueva York, entró a la librería de la Universidad de Columbia y allí vio un libro que le llamó la atención: *Qué pasó en la historia,* de Vere Gordon Childe, cuya lectura terminó convenciéndolo de ser arqueólogo.

Al terminar el año de 1972, Armillas y su esposa, decidieron cambiarse a la ciudad de Chicago, en cuya Universidad había encontrado una excelente oferta de trabajo, además de acercarlo a su amigo Gordon Willey. Me encontré de nuevo con Armillas en diciembre de 1983, impartiendo un curso en el Colegio de Michoacán. Fue, además, su último viaje a México. Pedro Armillas murió el 11 de abril de 1984 en la Ciudad de Chicago.

Epílogo

La presencia de los republicanos españoles en México es determinante para entender los rumbos que tomó la antropología en el país a partir de 1940. Los antropólogos cuya labor docente he comentado en este texto se formaron como tales en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la excepción de Don Pedro Bosch Gimpera, que venía ya como un prehistoriador con experiencia. No he mencionado aquí el caso de Claudi Esteva Fabregat porque no tuve la oportunidad de que fuese mi maestro en el aula. De hecho, a Claudi Esteva lo conocí en Barcelona, durante el Congreso de la FAAEE celebrado en 2002. Había leído a Esteva–Fabregat además de escuchar de él a Ángel Palerm y Pedro Armillas. Desde que nos conocimos, trabamos una amistad que duró hasta el día de su muerte, en Barcelona, el 4 de septiembre de 2017. Tuve la oportunidad de platicar con Esteva Fabregat en muchas ocasiones, además de que aceptó mi invitación para incorporarse al Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, en donde llevó a cabo una intensa labor y dejó una profunda huella. Mantuvo con México una relación continua y fue un sagaz observador de la realidad del país. También, Esteva Fabregat se forjó en las aulas de la ENAH y fue pionero en el estudio de la clase obrera y en la antropología urbana, así como, en el estudio de las relaciones entre psicología y antropología. La tesis que Claudi Esteva Fabregat presentó en la ENAH, la numero 35, la defendió en 1955. El título de la misma es ilustrativo de la originalidad de su trabajo: *La dinámica del carácter social. Bases para la interpretación de la personalidad del obrero mexicano.* Se trata de un texto escrito después de un trabajo de campo en un barrio obrero de las afueras de la Ciudad de México, la Magdalena, en una zona llamada Contreras, en comparación con obreros que vivían en pleno Distrito Federal. En todo momento, Esteva Fabregat reconoció a la ENAH como su lugar de formación como antropólogo y defendió y difundió la concepción que de la antropología adquirió durante sus días de estudiante en México. Es de todos conocida la aversión de Esteva–Fabregat hacia la antropología social a la que él oponía la antropología cultural (un pleonasmo) aprendida en la ENAH. Esteva Fabregat no sólo se graduó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia sino fue maestro en sus aulas, contribuyendo a formar a la generación que educó a los estudiantes en los años claves de 1960 a 1980. Junto con otra importante figura de las ciencias sociales, Erich Fromm, inició en México los estudios

de cultura y personalidad, siguiendo de nuevo las tradiciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Lo que tienen de común los antropólogos republicanos mencionados, incluyendo a Claudi Esteva Fabregat, es que se forjaron un "nosotros" mexicano desde su estancia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Hicieron suyos los problemas que el país presentaba en aquellos años y acogieron la nacionalidad mexicana como un acto de profundo agradecimiento hacia el país y su gente. No importando los problemas que se les presentaron por ser españoles, los republicanos antropólogos se unieron a México y contribuyeron con tesón e inteligencia a definir los rumbos de la ciencia y de la educación en el país. Se acercaron a los jóvenes con la intención de forjarlos en diversas disciplinas y, en el caso de los antropólogos, su estancia en la ENAH fue su bautizo como nacionales del país. De allí en adelante, les preocupó y les ocupó la problemática del país y de América Latina. Intervinieron sin titubeos en los debates sobre el destino de la nación, abrieron caminos a la investigación, forjaron instituciones y no dudaron en enseñar desde sus particulares experiencias, pero teniendo la visión mexicana siempre presente. Las innovaciones introducidas por los antropólogos republicanos, surgieron de la observación misma de la vida mexicana. Fueron críticos severos del eurocentrismo, insistiendo sistemáticamente en la elaboración de una antropología fincada en las características de México. En ello fueron intransigentes. Una antropología abierta al mundo, sí, pero desde las perspectivas del país. Es destacado cómo los refugiados exiliados se asimilaron al nosotros mexicano, no tanto como una identidad cultural, sino como una opción política. En México encontraron un quehacer y lo desempeñaron a fondo, con honestidad, capacidad e inteligencia.

Aunque no fui estudiante con Juan Comas Camps, tuve la suerte de tratarlo en su calidad de Director de la Sección de Antropología del Instituto de Historia de la UNAM, actualmente, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Ingresé en la Sección en 1966 como ayudante de investigación de Guillermo Bonfil Batalla. Nuestro cubículo quedaba exactamente enfrente del que ocupaba Juan Comas, por lo que nos saludábamos todas las mañanas. Comas fue el fundador de la antropología física en la ENAH y forjador de múltiples discípulos que hoy ocupan posiciones de importancia en el desarrollo de la disciplina. Con el libro de Comas sobre antropología física nos iniciamos cientos de estudiantes cuando existía el Tronco Común en la ENAH. Coincidí con Comas como vecinos de Coyoacán, un barrio en la Ciudad de México, lo que permitió que me lo encontrara muchas veces durante el "paseo" después de la comida. Allí pude aquilatar mejor al ser humano que fue Juan Comas, primer historiador de la antropología social en México. En las conversaciones con él mientras caminábamos, volví a observar esa transformación en el "nosotros" mexicano que caracterizó a los antropólogos republicanos. Quizá no sólo ellos pasaron por ese proceso. De hecho, en la ENAH, tuvimos el privilegio de encontrarnos con los refugiados políticos que venían de Europa, unos huyendo del anticomunismo y otros de las purgas estalinianas. Así que coincidieron los republicanos no solo con Paul Kirchhoff, antiguo miembro del Partido Comunista Alemán, sino con Frederik Katz, austriaco, comunista; con Barbro Dhalgren, sueca, socialista; con Johanna Faulhaber, alemana, socialista, entre quienes recuerdo. La ENAH, por virtud de estos exiliados políticos, de los republicanos españoles y de los antropólogos mexicanos, se convirtió en aquellos años en un centro internacional de la enseñanza de la antropología, como pocos hubo. En ese ambiente de cosmopolitismo nos formamos varias generaciones de antropólogos y antropólogas mexicanos, lo que nos permitió adquirir visiones amplias del mundo y aquilatar el valor del compromiso con la práctica de una ciencia que esté al servicio de las causas por encontrar mejores vías de convivencia.

Santiago Genovés fue también una presencia destacada en la antropología de México, especialmente en la antropología física. Forjó a varios de los antropólogos físicos en el país y en Latinoamérica, no solo como profesor en la ENAH sino como investigador en la Sección de Antropología de la UNAM. En lo particular, no tuve mayor relación con él, debido a su especialización en los estudios de antropología física. Genovés se hizo mundialmente conocido al participar en las expediciones marítimas de la balsa Acali (casa de agua, en náhuatl). Antes de esa experiencia, Genovés acompañó a Thor Heyerdahl en los barcos construidos de papiro nombrados Ra I y Ra II, con los que aquella expedición trató de cruzar el atlántico partiendo de Marruecos. Fue un estudioso de la violencia y las causas que la engendran. "La búsqueda del poder engendra violencia", afirmó en repetidas ocasiones. Propugnó por una antropología física con un sentido humanista para evitar el caos generado por los conflictos entre humanos. Santiago Genovés permanece en la vida académica mexicana a través de sus discípulos y su obra, tan variada, que alcanza no sólo la producción bibliográfica sino al cine. En el año de 2006 recibió la Gran Cruz del Mérito Civil en su calidad de miembro destacado del exilio republicano español en México. Murió el 5 de septiembre de 2013.

Si bien los antropólogos mexicanos, sobre todo en el campo de la investigación de la sociedad y la cultura, se han concentrado en el estudio del país, tuvieron la oportunidad de recibir el magisterio de los republicanos españoles que inculcaron un sentido cosmopolita, de visiones amplias del mundo, desde oteros locales. Palerm solía decir que, al recorrer el mundo, apreciaríamos más a México, su paisaje, sus gentes, su historia. La solidez de la antropología mexicana –decía Palerm– está en el trabajo de campo, en la oportunidad que ello ofrece al antropólogo para conocer de primera mano los problemas del país. Cuando uno piensa en el rico legado que los antropólogos del exilio español donaron a México, viene a la mente aquel poema de Pedro Garfias, escrito en la proa

del barco que los traía a una tierra desconocida que los acogió, que hicieron suya, al ingresar al "nosotros" mexicano:

Entre España y México.
A bordo del Sinaia.

"Qué hilo tan fino, qué delgado junco
–de acero fiel– nos une y nos separa
Con España presente en el recuerdo,
Con México presente en la esperanza.
Repite el mar sus cóncavos azules,
Repite el cielo sus tranquilas aguas,
Y entre el cielo y el mar ensayan vuelos
de análoga ambición, nuestras miradas.

España que perdimos, no nos pierdas;
guárdanos en tu frente derrumbada,
conserva a tu costado el hueco vivo
de nuestra ausencia amarga
que un día volveremos, más veloces,
sobre la densa y poderosa espalda
de este mar, con los brazos ondeantes
y el latido del mar en la garganta.

Y tú, México libre, pueblo abierto
al ágil viento y a la luz del alba,
indios de clara estirpe, campesinos
con tierras, con simientes y con
máquinas;
proletarios gigantes de anchas manos
que forjan el destino de la Patria;
pueblo libre de México:
como otro tiempo por la mar salada
te va un río español de sangre roja,
de generosa sangre desbordada.
Pero eres tú esta vez quien nos conquistas
Y para siempre, ¡oh! vieja y nueva España.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Carrasco, Pedro, *Cultura e Historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana,* México: UNAM/INAH, 1950.

— Land *and polity in Tibet,* Seattle: University of Washington Press, 1959.

— *El catolicismo popular de los Tarascos,* México: SEP, México, 1976.

— Childe, Vere Gordon, *Los orígenes de la civilización,* México: Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

— *Reconstruyendo el pasado,* México: UNAM, México, 1960.

— *Qué sucedió en la Historia,* Barcelona: Crítica, 2008.

Comas, Juan, *Manual de Antropología Física,* México: UNAM, México, 1966.

Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* en línea: www.marxists.org.2017 (El original en alemán de publicó en 1884).

Morgan, Henry, *La sociedad primitiva,* Madrid: Editorial Ayuso, 1970 (El original en inglés se publicó en 1877).

Palerm, Ángel, *Introducción a la teoría etnológica,* México: Universidad Iberoamericana, México, 1967.

Wheeler, Mortimer, *Arqueología de Campo,* México: Fondo de Cultura Económica de España, 2ª Edición, España, 1995 (La primera edición apareció en 1961).

El tiempo recobrado y las veladas formas de la discriminación en un entorno de relaciones étnicas en el Ártico Europeo

Ángel Díaz de Rada[383]

Comentarios introductorios

En este ensayo me voy a ocupar de un asunto que tiene un cierto alcance general en los entornos que presentan una fuerte tematización de las relaciones étnicas. Esta reflexión podría aplicarse también –con un alcance mayor– a los procesos en cuyo curso se han ido fraguando históricamente diferenciales socioculturales marcados por una subordinación de minorías o de grandes agregados de población a través de dinámicas de poder social. Para ello me voy a centrar en algunos aspectos de las relaciones étnicas en el Ártico Europeo, siguiendo la línea de investigación en la que vengo trabajando durante los últimos años[384].

El asunto es la persistencia de formas de discriminación sociocultural encapsuladas o latentes, tras haber sido generadas y mantenidas de formas más bien explícitas durante un período histórico relativamente largo. El entorno de relaciones étnicas en el Ártico Europeo –y particularmente en Noruega– podría parecer contraintuitivo para estudiar esta cuestión. Durante las últimas décadas se ha venido producido allí un ingente trabajo público para contrarrestar y, eventualmente, eliminar esas formas de discriminación. Contemplado a cierta distancia, este entorno ofrece un caso de inclusión de las demandas y motivos etnopolíticos de la minoría de quienes se identifican o son identificados como "samis" en las políticas estatales. Pero en general –y no sólo en este caso– las políticas de inclusión que suelen trasladarse a la retórica pública con la palabra *integración* son ambivalentes en cuanto a la promoción efectiva de intereses diversos interpretados étnicamente (cf. Sprenger 2004). El proceso histórico no suele ser en estos casos continuo, uniforme o regular. Para los agentes que participan en concretos escenarios de negociación, la palabra *integración* describe un fin demasiado vago que –si bien resuena en repertorios ideológicos más bien abstractos– suele expresar una correspondencia muy débil con los concretos problemas de gestión político–administrativa.

Puede sugerirse que el asunto sobre el que me propongo reflexionar es, en cierto modo, trivial. Al fin y al cabo, asumimos con naturalidad que, si es que se han producido históricamente discriminaciones explícitas contra determinadas poblaciones generándose inequidades consolidadas, entonces es obvio que tales formas han de pervivir en el presente, e incluso en el futuro. Es decir, asumimos con naturalidad que ese esquema causal es ya suficiente como explicación de los fenómenos discriminatorios. En gran medida, yo mismo creo que esa explicación es bastante satisfactoria en términos generales. Sin

[383] Ángel Díaz de Rada es es profesor en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED. Coautor con Honorio Velasco de *La lógica de la investigación etnográfica* (Trotta 1996), y autor de *Cultura, antropología y otras tonterías* (Trotta 2010) y *El taller del etnógrafo* (UNED 2011); ha publicado recientemente una monografía con el título Discursos del ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo (UNED 2019), a cuyo entorno de investigación se remite la contribución en este volumen..

[384] El proyecto de referencia, *The Construction of Belonging. Expressive Practices and Appropriations of Identity among 'Saamis' and 'Norwegians' in Kautokeino (Norway)*, recibió las siguientes fuentes de financiación, que deseo agradecer: en 2000, una ayuda del Departamento de Exteriores del Gobierno de Noruega para el aprendizaje del Sami en la Universidad de Tromsø. En 2002, una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (*Gr*. 6898) para la realización de trabajo de campo, complementada con un ayuda del Vicerrectorado de Investigación de la UNED. En 2003 una nueva ayuda de la *Wenner-Gren* (*Gr*. 7092), complementada con una beca del Programa de Movilidad del Profesorado del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR2003-0276).

Muchos de los análisis que ahora desarrollo sobre este campo se han visto enriquecidos en proyectos posteriores, especialmente el dirigido por el profesor Francisco Cruces *Madrid Cosmópolis. Prácticas emergentes y procesos metropolitanos*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (CSO2012-33949). Hay una serie de textos previos sobre este mismo campo (Díaz de Rada 2004, 2007a, 2008, 2010b, 2014a, 2015a, 2015b); buena parte de ellos se pueden descargar de la sección de *Estudios previos* del blog https://ethnosdisc.hypotheses.org/, en el que se recogerá próximamente una monografía extensa: *Discursos del Ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo*. Presenté una primera versión de esta ensayo en la XXIV edición de los Cursos de Verano de la UNED (Ávila, 2013), en el curso sobre *Pueblos indígenas y desarrollo* coordinado por los profesores Fernando Monge, Julián López y Alfredo Francesch, a quienes agradezco su invitación.

embargo, el caso del Ártico Europeo al que me voy a referir es óptimo para despertar la sospecha analítica de que tal explicación es insuficiente. El trabajo institucional promovido por los agentes de la etnopolítica "sami" y del Estado de Noruega –continuado durante más de siete décadas– se ha orientado por un principio de inclusión igualitarista que puede considerarse piedra angular de los logros del Estado nacional, y también de algunas de sus contradicciones en el tratamiento de las diversidades (cf. Paine 1994). Ciertamente –como suele suceder– ese principio orientativo no ha sido suficiente para resolver las inequidades históricamente objetivadas; pero podríamos decir que –al menos en el panorama internacional– pocos Estados nacionales, si es que hay alguno, han llegado a estar tan cerca de conseguirlo en determinados aspectos fundamentales del sistema redistributivo. La explicación que recurre a las inequidades consolidadas en el pasado presenta por ello –en este entorno– una clara circularidad. Si las inequidades objetivadas en el pasado explican la aparición y consolidación de prácticas discriminatorias en el presente, ¿a qué se debe su persistencia precisamente cuando tales inequidades están siendo en gran medida corregidas, y desde luego tematizadas constantemente en los discursos y las políticas públicas? No daré en este texto una respuesta a esta cuestión abrumadora. Me limitaré a ofrecer algunas claves que –a lo sumo– permitirán entenderla con una complejidad mejorada en relación con las habituales respuestas exprés que suelen suscitarse[385].

Todos los apuntes que señalaré parten de la siguiente visión general del campo concreto: en el entorno de relaciones étnicas del que me ocupo, los fenómenos discriminatorios se presentan de forma confusa, en un espacio analítico que toma por referencia a prácticas situadas entre los aspectos más y menos estructurados u objetivados de la vida social; y –dentro de los últimos– entre los aspectos más y menos explícitos de las sutilezas de la interacción. Una vez trasladado a la reflexividad –ordinaria o analítica– cualquier proceso sociocultural se traduce en una interpretación que toma por objeto prácticas ya interpretativas (Habermas 1988). Esta propiedad hace que esos traslados sean altamente opinables. Nos encontramos así ante una problemática que, en su carácter subjetivo e intersubjetivo –es decir, como sentimiento o afección de ser objeto de discriminación o agente del discriminar– pone contra las cuerdas a cualquier intención analítica que se pretenda apodíctica.

La palabra *discriminación* tiene acepciones moralmente neutrales y positivas. En este ensayo me centraré en sus usos moralmente negativos: la *discriminación* es una forma de práctica –en ocasiones encastrada en formas institucionales muy objetivadas o estructuradas– que genera en el otro un estado subjetivo negativo, o limita de un modo más o menos claro sus posibilidades agenciales produciendo inequidad en cuanto a los medios o los fines de su acción (cf. Kockelman 2007). En muchas ocasiones, la negatividad del sentimiento subjetivo no puede precisarse de un modo firme, salvo cuando, en el extremo, se sigue de agresiones muy explícitas. En estos casos –y con muchas reservas y recurrentes excepciones– las modalidades más formalizadas de la sanción pública pueden llegar a ser eficaces en lo que respecta a otorgar una reparación, por fuerza siempre insuficiente, a quien ha sido objeto de una práctica discriminatoria. La profunda vaguedad de este tipo de prácticas y sentimientos en muchos otros casos es ya una razón importante para empezar a ver el abismo que media entre las comprensiones más formalizadas y expertas de las prácticas discriminatorias y la tenacidad de su reproducción en la vida ordinaria.

Constituyentes subordinados y tiempo arrebatado

Al menos en el espacio teórico que se ocupa de las relaciones étnicas, es posible fijar un punto de partida analítico para hacerse una idea general de la formación de los constituyentes sociales que son objeto más o menos sistemático de discriminación. Se trata de un punto de partida mínimo, sobre el que podemos decir que tenemos alguna seguridad. Hay varias formas de identificar esos procesos formativos, pero, en mi opinión, todas ellas concurrirían en la noción de *minoría subordinada*, o, al menos, en la noción de *agencia subordinada* (cf. Spivak 1987, Wimmer 2007). Un ejemplo de formación de un constituyente subordinado lo ofrece el caso de los "afroamericanos" en los Estados Unidos de América. Debemos la noción *minoría subordinada* al tratamiento que hizo de la cuestión el profesor John U. Ogbu en una clásica etnografía de la educación (Ogbu 1974). La clave de este concepto se encuentra en el tiempo como dimensión necesaria del análisis.

Según Ogbu, el concepto de *minoría subordinada*, y –añadiría yo– cualquier concepto de subordinación de constituyentes sociales minoritarios o incluso demográficamente mayoritarios –como en el caso de los "negros" en la República Sudafricana– exige del analista una perspectiva histórica y biográfica; y, en este último caso, preferiblemente extendida a varias generaciones. Sólo desde

[385] Forma parte de ese repertorio exprés el recurso a la educación como pretendida solución global para eliminar tales prácticas discriminatorias. Cabe reconocer aquí la advertencia que lanzara el profesor Carlos Lerena hace más de treinta años. Ese concepto moralizado de *educación* funciona como una especie de mantra para imaginar la pretendida solución de todos los males de la sociedad contemporánea (Lerena 1985:5-16). Pero, si entendemos la educación –en su sentido plenamente analítico– como un proceso general de formación de sociedad y cultura, es precisamente en ese proceso donde se viene insertando *ya* el problema en cuestión que se pretende resolver con educación. Nada impide pensar que se puede modificar la educación; pero eso tendría que ser conseguido a través de procesos que difícilmente pueden realizarse *ex nihilo* (cf. Díaz de Rada 2014b).

esa perspectiva es posible intuir la clase de procesos relevantes que la corta mirada temporal deja en la eventualidad de los sucesos efímeros. Cuando se trata de esta clase de constituyentes, el suceso discriminatorio cobra muy a menudo la forma de una aparente insignificancia interpersonal. Un "negro" toma asiento en un autobús y el "blanco" que ocupaba el de al lado se levanta sin motivo aparente, tal vez con un leve gesto de disgusto que ni siquiera es necesario. Perdida en las sutilezas de la interacción silenciosa, esa emergencia estimula en los analistas una imaginación agregatoria que –con ser importante en ciertos aspectos– es insuficiente. Parece que para conceder sentido a esa práctica como un fenómeno más estructurado –o al menos rutinizado– necesitamos una acumulación de eventos análogos que nos permita interpretarlo como caso de un tipo general.

La gran aportación de Ogbu fue situar el problema en otra esfera de reflexión, por otra parte muy sencilla, por intuitiva. No es solamente la acumulación sincrónica de casos la que permite construir analíticamente el objeto –la discriminación–, sino la comprensión de la cuestión desde la perspectiva de la diacronía histórica y biográfica. Desde esa perspectiva es posible entender que el concreto fenómeno situacional en ese autobús es inseparable de largos –a menudo, muy largos– procesos de formación histórica de discriminaciones estructuradas, tal vez hoy ya no explícitas –por ejemplo, en los textos legales o en los ordenamientos burocráticos–, pero que en el pasado fueron manifiestas e intencionadas. La historia de la esclavitud de los "negros" en los Estados Unidos de América, los recorridos de su conversión en un "problema de derechos civiles", y el establecimiento secular de limitaciones en el sistema de oportunidades que idealmente garantizaría a esas personas la condición de una plena ciudadanía, son aspectos que –como en el caso de las relaciones coloniales en la República Sudafricana, o, en general, las formas de la subordinación en los procesos coloniales– concurren de forma *necesaria* en el ecosistema vincular tal como lo contemplamos hoy en día, en la sincronía del presente y en los eventos cotidianos. John U. Ogbu propuso un modelo ecológico –es decir, relacional– para interpretar esos procesos. Con ese modelo pudo explicar por qué, por ejemplo, los "afroamericanos" angloparlantes y extremadamente familiarizados con las formas de vida estadounidenses rinden menos en el sistema escolar que los "orientales inmigrantes" en la costa oeste de los Estados Unidos, con competencias idiomáticas en Inglés manifiestamente (aún) más débiles y con una familiarización mucho menos intensa y de menor duración con esas formas de vida (Ogbu 1974, 2003).

Al combinar esta forma de enfocar la cuestión con la que nos aportó Johannes Fabian en su *Time and The Other* (Fabian 1983) podemos fijar mejor la perspectiva. Como una derivación más de los procesos coloniales conducentes a la subordinación de "los otros", la disciplina antropológica operó arrebatando a los otros sus temporalidades concretas y biográficas –sus narrativas orgánicas[386] (cf. Díaz Viana 2017)–, al imponer sobre ellos una distancia temporal que, en lo esencial, funcionó –y sigue funcionando en muchos casos– como un trasunto de la distancia espacial o territorial, ambas traducibles a su vez en distancia sociocultural. A través de su enfoque sobre esos otros exotizados, la antropología reflejó un modo de ver la relación con los colonizados que consistió en arrebatarles su contemporaneidad –la que inevitablemente comparten literalmente con "nosotros"–, y en conquistar sus temporalidades y narrativas, imponiendo las propias de los colonizadores (cf. Díaz de Rada 2015b): esas personas fueron vistas *hoy* como "primitivos" situados en el *ayer* (Fabian 1983). Paradójicamente, la contribución de la antropología al conocimiento y reconocimiento de la diversidad de formas de ser humano corrió pareja con una concepción de la relación política con los colonizados que la desbordaba, al formar parte de una episteme sociocultural más amplia que se encontraba entre los motivos explícitos de la empresa colonizadora: convertir a "los otros" en unos "nosotros" que –como consecuencia de la explotación y expropiación de sus recursos vitales, y de la transfiguración de sus almas– se verían forzados a asumir, cuando no a abrazar, la legitimidad de su propia subordinación y explotación (cf. Artieda 2017).

Hoy en día esta concepción sigue activa. Persiste en la memoria de experiencias sociales concretas que se remontan a unas pocas generaciones, y se manifiesta también –recurrentemente– en el presente histórico en unos u otros enclaves del planeta. Como veremos, el Ártico Europeo no es una excepción.

En el uso que hago aquí de estas expresiones, ese *tiempo arrebatado* o *expropiado* no es solamente un tiempo concebido como objeto de especulación filosófica, o como dimensión más o menos metafísica de la vida humana o –en fin– como figuración. Con esas expresiones me estoy refiriendo a un objeto concretable en términos de práctica, en una tradición de pensamiento que se conecta con la óptica marxiana de la acumulación del capital como tiempo del trabajo y de la expropiación de tiempo para la formación de capital (Marx 1984:207 –Lib.I, cap.4, 1987:661 –Lib.I, secc.VI). Sólo después –y sin perder de vista esta base conceptual que sitúa al tiempo en la concreción de la agencia sobre la propia vida (cf. Kockelman 2007, 2013)– es posible entender adecuada-

[386] Para la noción *orgánico*, en el contexto de la tríada conceptual *tiempo orgánico – tiempo genealógico – tiempo literal (o referencial)*, véase Wagner 1986:81-95.

mente cómo es que esa expropiación se materializó también en la conquista de las temporalidades subjetivas e intersubjetivas, sobre las que la reflexión exige una mayor complejidad especulativa.

Forzadas a vivir, a producir, a consumir y a reproducir en el tiempo de los colonizadores, o –cuando el registro histórico no muestra signos tan palmarios de violencia, como es el caso en el Ártico Europeo– habituadas progresivamente a habérselas con instituciones expansivas a las que, en rigor, nadie allí había llamado, las personas de esas poblaciones fueron tarde o temprano relativamente de–agencializadas, y pasaron a tener que reinterpretarse a sí mismas a través de formas de temporalidad e historizaciones construidas *sobre ellos*, pero sin contar *con ellos*. El tiempo les fue arrebatado, primero y fundamentalmente, al poner sus vidas –es decir, el tiempo de sus vidas– al servicio de otros, que se fueron quedando con él; e inmediatamente después, al ver reducidas sus experiencias sociales y las temporalidades concretas emergentes de ellas a la consideración de un orden menor de realidad, como la realidad de los mundos infantiles o femeninos, o como la realidad de los juegos o los sueños: realidades que tiran a irreales, es decir, que tienden a ser concebidas como atemporales, o en las periferias del auténtico tiempo, o en sus exteriores.

El asunto, por tanto, echa sus raíces en el esquema básico de la dominación colonial –con sangre o sin sangre, o con más o menos sangre: gobernar a "los otros" sin dejar que "los otros" se gobiernen (salvo que lo hagan para "nosotros", y, en lo esencial, como lo hacemos "nosotros") (cf. Mamdani 2012).

Con la expresión *el tiempo recobrado* quiero representar el proceso de reparación de estas expropiaciones que, en el caso de los identificados como "samis" en el Ártico Europeo y particularmente en Noruega, ha venido siendo propiciado durante las últimas décadas. *El tiempo recobrado* expresa el acceso de esas personas a la contemporaneidad de sus conciudadanos; y –tomando como referencia esa óptica marxiana que he mencionado– indica una progresiva re–agencialización de las personas y de sus instancias de participación y representación política. Ese tiempo una vez expropiado parece estar, cada vez más, en sus propias manos (cf. Díaz de Rada 1995) –naturalmente, con los límites que invitablemente comporta la gestión capitalista del empleo y la gestión burocrática de las políticas públicas[387].

Además, el intento de reparación histórica –de cuya relativa eficacia pocos dudarían hoy en Noruega, en términos generales– ha venido de la mano de políticas orientadas al reconocimiento de las identificaciones socioculturales de esas personas: un reconocimiento que se basa en una doctrina moral e internacionalista de promoción y cuidado de la "diversidad cultural" (cf. Taylor 1992; Velasco y Prieto 2016).

Esquemas dicotómicos de categorización social

Voy a desarrollar un argumento de mínimos para presentar la persistencia de las prácticas discriminatorias a pesar de los esfuerzos orientados a un recobro del tiempo en esta clase de procesos. En parte –pero necesariamente– la persistencia de tales prácticas se entronca con el mantenimiento de esquemas dicotómicos de categorización social que facilitan la formación sociocognitiva de un "nosotros" por oposición lógica –y tendencialmente excluyente– con un "los otros". Esos esquemas dicotómicos se expresan ocasionalmente en la vida ordinaria, y son constantemente producidos y reproducidos por los agentes estatales, los de los medios de comunicación y los expertos en identidades –entre los que cabe incluir a agentes identificados con las minorías subordinadas, y desde luego a antropólogos, entre muchos otros científicos sociales.

En principio, tales esquemas dicotómicos pueden parecer inocuos o neutrales en relación con la práctica discriminatoria, e incluso –como sucede en muchos casos– pueden ser aplicados con la convicción profundamente asentada en el agente de que constituyen acciones de un reconocimiento moralmente positivo de "los otros". El refuerzo expresivo de los emblemas clasificatorios del "nosotros"/"los otros", orientado a la visibilización de ethnos alternativos en ceremonias de la multiculturalidad es un ejemplo de ello. Esas fiestas de la diversidad multicultural –concebida como una diversidad que emerge del trazado de fronteras sociocognitivas entre constituyentes étnicamente demarcados (Cf. Díaz de Rada 2010a:241ss., Jiménez Sedano 2011)– establecen un *factum* en el orden de lo real: la existencia ontológica de grupos étnicos. Por otra parte, esa forma de categorización –que se desarrolla en cascada articulando el espacio étnico en constituyentes dicotómicos– es incompatible con la generalidad de las expresiones sociocognitivas de dicho espacio en la práctica ordinaria de las personas. En estas expresiones ordinarias de diferencia e identificación, el espacio étnico no suele presentarse en la forma de grupos étnicos demarcados por fronteras, y opera, mucho más frecuentemente, a través de complejos formatos graduales y prototipológicos –ser *más o menos* "*x*"–, y no a través de esquemas

[387] El hecho de que esas dos formas de gestión sean especialmente propensas a la expropiación de los tiempos vitales de las personas no las hace, en realidad, únicas. Siempre que se han dado las condiciones de posibilidad de una dominación más o menos centralizada y eficaz, el ser humano ha producido formas institucionales de expropiación de los tiempos vitales. Para una contextualización más precisa y técnica de la noción de capitalismo véase, por ejemplo, Braudel 1982 (en parte, contra una visión puramente marxiana de las especificidades del capitalismo como *modo de producción* (Por ejemplo, Marx 1984:206 –Lib.I, cap.4)); y para la noción de burocracia, naturalmente, Weber 1984:173-180, y *pass.*

dicotómicos de tipo todo–o–nada –ser *o no* ser "*x*"– (Díaz de Rada, en preparación; Kramvig 1999, 2005; cf. Kleiber 1995, Kockelman 2016a, 2016b).

Tanto si cobran una forma dicotómica y tendencialmente excluyente como si cobran una forma gradual y prototipológica, los esquemas sociocognitivos se materializan en prácticas concretas y en entornos concretos de prácticas. No se trata de entidades ideales, en el sentido de ser inmateriales o intangibles. Las categorías dicotómicas del tipo "nosotros"/"los otros", así como los gradientes continuos del tipo "nosotros"–"los otros", se producen en la práctica y en estado práctico (Bourdieu 1991, De Certeau 1984), en entramados de relaciones bien concretas o diferenciales de poder social que se expresan en inequidades económicas, laborales, jurídicas y políticas de todo tipo, históricamente objetivadas (Williams 1989, Díaz de Rada 2007b). Sólo al tener en cuenta esas relaciones concretas es posible comprender esos procesos y efectos de categorización o graduación como procesos y efectos con eficacia performativa, es decir como una condición necesaria para que tales inequidades encuentren, a su vez, una expresión práctica y materializada[388].

En el caso de los esquemas dicotómicos tendencialmente excluyentes –en los que me centraré a continuación– la gestión burocrática de las identidades juega un papel crucial; y particularmente la posibilidad de que tales esquemas –incorporados secularmente en el modo específico de producción de lo real practicado por los agentes de las burocracias de Estado– ofrezcan un confortable modelo administrativo, censal y demoscópico, dotado de una potente economía cognitiva si lo comparamos con los regímenes sociocognitivos graduales y prototipológicos, por fuerza más complejos, difusos e impredecibles. Cuando intentamos comprender la pertinacia con la que tales esquemas se mantienen en el tiempo nos movemos con dificultad y en un terreno muy especulativo, puesto que las nociones de *identidad* (Brubaker y Cooper 2000) y *grupo étnico* (Brubaker 2006) conforman, a su vez, un arraigado sistema de percepción en nuestras propias prácticas disciplinares (Díaz de Rada 2008, 2014a, y en preparación). Es decir, esos esquemas de categorización sociocognitiva no sólo son pertinaces en la escala de las prácticas de algunos agentes de nuestros campos; también lo son –intensamente– en la escala de nuestras propias prácticas de investigación.

En la dinámica empírica de esos esquemas hay una propiedad que refuerza el aspecto confuso que presenta el asunto. Esa propiedad se puede dividir algo artificialmente en dos dimensiones, sólo con un propósito expositivo. En primer lugar –incluso cuando se generan en modalidades expresivas aparentemente disociables de las urgencias de la práctica (disposiciones museísticas, reglamentos, programas electorales, ensayos sociológicos o antropológicos, etcétera)–, esos esquemas se presentan con fuerza performativa en un presente inmediato y descontextualizado. La enorme eficacia reificatoria de esos esquemas –su capacidad para denotar sujetos y relaciones en un mundo considerado objetivo, que damos por sentado– reposa en gran medida en que son enunciados fuera de todo tiempo concreto, o, por usar una palabra menos misteriosa, fuera de todo proceso concreto, salvo el proceso que se hace presente e incuestionable en el acto de enunciación. Gozan así de una validez que parece incontrovertible. Es decir, esos esquemas adquieren forma real como sólidas piezas del mundo –en el tiempo inmediato de la enunciación– de manera que los procesos concretos de los que emergen empíricamente, y a los que empíricamente se aplican, permanecen invisibles y subterráneos. Apoyándose en esos esquemas largamente madurados, los ejercicios y las sensibilidades de la discriminación –cuando emergen– se encastran, tácitamente, en narrativas orgánicas indisociables de una memoria de la indignidad, el maltrato y la inequidad. Pero sólo en raras excepciones esas narrativas, propias de la esfera más íntima de los agentes, circulan de un modo explícito y orgánicamente articulado en las disposiciones museísticas, reglamentos, programas electorales, ensayos sociológicos o antropológicos, etcétera. Ahí sólo nos limitamos a usar las categorías dicotómicas como instrumentos clasificatorios ya dispuestos para ordenar lo real: "noruegos/samis", "payos/ gitanos", "unos/otros"; de manera que toda la miríada de procesos concretos en cuyo curso esas categorías han devenido y devienen instrumentos clasificatorios –y en cuyo curso son usados una y otra vez– permanecen oscuros, tácitos, generalmente incoados (Fernandez 2006).

Por otra parte, los esquemas clasificatorios funden y confunden, en la práctica, dos modalidades de clasificación categorial que parecen diferentes: el orientalismo y la inclusión. Me sirvo de estos conceptos, siguiendo a Baumann y Gingrich (2004a), y especialmente la problemática planteada por Guido Sprenger a propósito de la noción de inclusión (Sprenger 2004, Baumann y Gingrich 2004b).

La gramática orientalista de identificación y alterización consiste en situar a unos sujetos en una categoría *A* y a otros en una categoría *B*, de manera tal que, si *ego* se identifica con *A*, entonces *ego* enuncia que los miembros de *B* poseen un conjunto de atributos moralmente negativos en relación con *A*, pero sin excluir la posibilidad –muy frecuente– de que *ego* también atribuya a los miembros de *B* algunos atributos moralmente positivos. Así, si yo me identifico con la categoría "blanco" (*A*), atribuiré a los

[388] La discusión de fondo en relación con esto se encuentra en la crítica de un ingenuo materialismo de corte pretendidamente marxista, a través del cual cabría creer en una especie de efecto inmediato de lo que –en ese enfoque– suele entenderse por *economía política* sobre la práctica humana, prescindiendo en consecuencia de todo concepto de agencia situada (cf. Comaroff y Comaroff 2009, Díaz de Rada 2010a:125ss).

miembros de la categoría "negro" (*B*) propiedades como, por ejemplo, "ser violento", "ser desaseado", o "ser indolente"; aunque posiblemente también les atribuya que son "muy musicales", "son buenos deportistas", o "están cerca de la naturaleza".

La gramática incluyente de identificación y alterización consiste igualmente en situar a los sujetos en dos categorías –*A* y *B*– de manera que, si *ego* se identifica con *A,* entonces enuncia que los miembros de *B*, aunque se creen diferentes de los de *A*, en realidad pertenecen también a *A.* Éste es el formato característico, aunque no exclusivo, de las operaciones de identificación y alterización en las que –como en los procesos etnopolíticos– los agentes de un constituyente incluyente (*A*) deslegitiman las pretensiones diferenciales de los agentes de otro constituyente (*B*) con el argumento de que éstos *están incluidos* en *A* y por tanto forman parte de *A*, aunque se nieguen a reconocerlo.

No entraré aquí en los detalles de la profunda discusión planteada por Sprenger a propósito de las complejidades de la inclusión –que es también, debido a la lógica del dispositivo categorial, exclusión–. Sólo rescataré de su argumento dos ideas importantes. En primer lugar, orientalismo e inclusión suelen operar como gramáticas articuladas, y no como gramáticas alternativas. En segundo lugar, la inclusión encierra ya la posibilidad de la violencia y de sus justificaciones racionalizadas porque –en sí misma– cobra regularmente la forma de ejercicios de violencia simbólica o clasificatoria sobre "los otros" incluidos. En la práctica, los esquemas orientalistas de identificación y alterización no suelen emerger espontáneamente de un trivial juego clasificatorio, como el que emprendemos al ordenar las cartas de nuestra mano en un juego de mesa, sino que lo hacen en un plexo de concretas relaciones de dominación y violencia –más o menos legitimada–, que se encuentran inevitablemente insertas en procesos orgánicos de inclusión y exclusión social; y, por tanto, en formas específicas de producción de inequidad.

Estas dos dimensiones –la condición tácita y la condición violenta que revisten los desplazamientos entre orientalismo e inclusión– se mezclan en una única modalidad de práctica, confusa, debido a la imposibilidad de perfilar con alguna precisión y explicitud sus condicionantes procesuales. Tales condicionantes permanecen generalmente ocultos en la noche de los tiempos, y devienen inexplicables con los recursos interpretativos de los que puede proveer la emergencia concreta y presente de la práctica discriminatoria. De alguna manera, así como las personas usamos el lenguaje que nos es dado en nuesttro entorno, y que ha obtenido su forma como consecuencia de una miríada de prácticas puestas en juego en otros tiempos, en otras situaciones y por otros agentes; así también, usamos los esquemas dicotómicos que nos han sido dados –inopinadamente– en nuestro entorno de relaciones sociocognitivas. "Gitano" y "payo", "sami" y "noruego", "negro" y "blanco", no operan en la práctica como juegos de palabras para clasificar trivialmente un espacio de constituyentes sociales, sino como eficaces y performativos *juegos de lenguaje* (Wittgenstein 2017), orgánica y largamente constituidos en experiencias concretas con la indignidad, el maltrato y la inequidad –es decir, en experiencias interpretadas como tales, pues la experiencia ha de ser concebida en todo caso como un fenómeno interpretativo.

Cuando los agentes que gestionan un museo llenan sus galerías con piezas "samis", por oposición orientalista con un implícito –o explícito– repertorio de piezas "noruegas", no sólo están eludiendo dar cuenta de los concretos procesos orgánicos de los que emanaron esas categorías clasificatorias, viniendo al mundo y finalmente quedándose en él; sino que están ejercitando en esa misma acción un metadiscurso incluyente (cf. Briggs 1993) que se dispone ya, servido, y canaliza e impone las posibilidades interpretativas de quienes irán a visitarlo, en un acto de violencia simbólica. "Nosotros", expertos en identidades, determinamos así, el estatuto ontológico de "los otros", indicando qué pieza de lo real es "sami" –y, por implícita oposición– qué pieza *no lo es*; de manera que "los otros" quedan incluidos en "nuestro" juego de lenguaje. O bien: "nosotros" os diremos quiénes sois "vosotros". Si esos museógrafos tuvieran que dar cuenta de los procesos generativos que han dado y dan lugar, de forma orgánica, a las categorías dicotómicas que usan, entonces surgiría en ellos una interpretación de lo real imposible siquiera de ser intuida a través de tales categorías dicotómicas.

Las dimensiones jurídica, política y económica del tiempo recobrado

Esos ejercicios tácitos de violencia simbólica –tan profundamente instalados en los juegos de lenguaje y, en general, en los juegos expresivos, que llegan a pasar desapercibidos– son, precisamente, los que despiertan una constante atención entre las personas de las minorías subordinadas, y especialmente entre los agentes etnopolíticos que buscan representarlas. Tomar las riendas de la categorización de lo tenido por real –con todas sus consecuencias en cuanto a construcción de mundo– se convierte en su principal empeño. Ello se debe a que esa re–agencialización sobre la ontología de lo tenido por real es el único camino posible para acceder al tiempo común de la contemporaneidad, que es el tiempo en el que "los unos" y "los otros" pueden llegar a convivir como iguales en derechos, y –lo que es más importante– en las aplicaciones prácticas del derecho. Esa empresa toma así la forma de un recobro de sus tiempos orgánicos y de una recuperación de agencia sobre sus derechos de identificación social.

La noción de *desarrollo*, que combina las dimensiones temporales e identificatorias de la subjetividad en estos entornos, permite ver ese empeño con relativa claridad.

* * *

Entre el 10 y el 13 de julio de 2013, el Parlamento Sami acogió en la ciudad de Alta una Conferencia Indígena Global, preparatoria de la agenda de la reunión plenaria de Naciones Unidas denominada *Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas*, que se celebraría en septiembre de 2014. La conferencia preparatoria dio como resultado una declaración. En su Preámbulo, se lamentaba la imposición de modelos de 'desarrollo' que están destruyendo las capacidades otorgadoras de vida y la integridad de la Madre Tierra, y produciendo una variedad de impactos destructores, de entre los cuales el cambio climático podría ser el más destructivo (*WCIP* 2013).

La palabra *desarrollo* es mirada con sospecha en estos foros, al haber estado asociada a modos de acción que encubren la continuidad de estrategias orientadas a desposeer de recursos a las poblaciones locales. Al criticar el uso de esta palabra, podría llegar a pensarse que esas personas reunidas en Alta se limitaron a reforzar el esquema dicotómico "moderno"/"primitivo" bajo la premisa de un llano rechazo del desarrollo. Sin embargo, nada más lejos de la voluntad de esa declaración que manifestar una oposición a toda forma de desarrollo. El punto número 4 de la declaración llevaba el siguiente título: "Las prioridades de los pueblos indígenas para un Desarrollo con el consentimiento informado libre y previo". El 11 de junio de 2013, *Ávvir* –el periódico publicado en Sami en Noruega– llevaba a su portada un titular a toda página que recogía las siguientes palabras de Egil Olli, por entonces presidente del Parlamento Sami de Noruega: "*Ii mihkkege min birra min haga!*" ["¡Nada sobre nosotros sin contar con nosotros!"].

Esa ansiada reversión del despotismo ilustrado característico de las acciones de desarrollo emprendidas para los "pueblo indígenas" es –en gran medida– una realidad en la Noruega contemporánea. Y esta visión no es ajena a los propios líderes de la etnopolítica "sami", que suelen reconocer explícitamente que la situación de sus representados es muy diferente de la de la mayor parte de los "pueblos indígenas" del planeta, y mucho más favorable. Durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad, el fortalecimiento de las organizaciones etnopolíticas se ha visto acompañado allí de un creciente aliento de las políticas estatales. Ese fortalecimiento se ha caracterizado por dos propiedades. En primer lugar, se ha basado en una doctrina de la cooperación participativa en las políticas públicas con especial incidencia sobre las poblaciones "samis", en un proceso de habilitación de derechos, bienes y servicios tan articulado, que bien podríamos hablar de un *desarrollo emergente*, muy lejos de la imagen de un *desarrollo impuesto*. Para cuando Egil Olli pronunció esas palabras en 2013, su propio entorno "indígena" venía siendo ya conformado desde hacía décadas –al menos en líneas generales– con arreglo al principio moral que latía en ellas.

La segunda propiedad de ese fortalecimiento puede ilustrarse con las siguientes palabras de mi amigo Johan, al comentar un texto que yo estaba escribiendo en 2004 (Díaz de Rada 2004):

La palabra *modernidad* –continuamente usada en el texto– no es muy clara. Si la modernidad es cambio, entonces cada generación desde que existe el ser humano ha experimentado la modernidad.

Y es que, si algo me llamó la atención como etnógrafo lleno de prejuicios dicotómicos en los primeros meses de mi investigación en el Ártico (Díaz de Rada 2008), ello fue la constante e irrenunciable toma de posición de esas personas en la contemporaneidad. Intenta situarlos fuera de ella, y recibirás inmediatamente una respuesta que expresará un modelo unitario del tiempo. Reconociendo el transcurso de la vida y de la historia, ese modelo se basa en una radical negación de toda forma de dicotomía categorial en relación con el tiempo; incluso si –como es el caso de Johan– esa persona ha sido socializada en un entorno rebosante de burocracias, y se siente con todas sus ironías copartícipe de ellas e identificado con ellas. "Hoy"/"ayer", "moderno"/"primitivo", "urbano"/"rural", "global"/local" –y toda su cadena de parejas de opuestos que suele terminar desembocando, por un camino o por otro, en "cultura"/"naturaleza"– son dicotomías problemáticas y extrañas para esas personas. En ese entorno cristalizan –por mencionar sólo un caso– ejemplares conceptualizaciones de la noción de *tradición* que, como la de la profesora Gunvor Guttorm, sólo puede ser pensada en tanto modalidad de práctica puesta en práctica en un presente continuo, y no como una objetualización que viaja –intacta– desde el pasado hasta el presente, formando un anacronismo (Guttorm 2006, 2012; cf. Shils 1981). Desde esa visión unitaria, no es posible concebir una entidad a destiempo, fuera de la contemporaneidad.

Con esas dos propiedades en mente, nada tiene de extraño que, en 1953, cuando se celebró la Primera Conferencia Nórdica Sami en la pequeña localidad de Suecia, Johkamohkki (*Sue*: Jokkmokk), el *leitmotiv* del encuentro fuera la "adaptación activa de los samis a la sociedad moderna" (KUD 1959:18). Esa pretensión fue a su vez reflejada en los documentos públicos del Estado de Noruega:

Un desarrollo en paralelo de las solidaridades como pueblo y de carácter profesional podría incrementar el sentimiento de seguridad también en los campos social y económico, de manera que las iniciativas y las capacidades llegasen a reforzarse. [...] Esto significa, con otras palabras, que un reforzamiento de tipo cultural podría agilizar la transición hacia un sistema económico moderno sin producir situaciones conflictivas personales y culturales de alcance significativo.

En cualquier planificación de esta naturaleza es importante tomar conciencia de que un desarrollo en la dirección de una sociedad moderna e industrializada no exige necesariamente caminar por una senda estrecha (KUD 1959:21).

El Comité para Investigar la Cuestión Sami, delegado por el Estado en 1956, reconocía en el informe del que he extraído esas palabras el haberse inspirado en el acta de una reunión de la Junta Directiva del Consejo Sami de Finnmark, que tuvo lugar entre el 27 y el 29 de marzo de 1956:

> Los samis viven con la segura convicción de que la tundra y los cabos y las islas fuera de la costa, sobre las que han tenido un derecho de uso desde tiempo inmemorial, no han sido propiedad sin dueño, sino que han pertenecido a los samis. El grupo social de la comunidad sami se ha considerado el único legitimado para el uso de estas áreas sobre la base del derecho de uso consuetudinario, porque son los samis quienes principalmente han utilizado y, en parte, habitado estas áreas desde los tiempos más tempranos hasta hoy. Este derecho de uso no pertenece solamente a los samis que trabajan en la industria del reno, sino también a los samis que, a través de un largo tiempo, se han procurado el sustento en estas áreas por medio de la caza, la pesca y el ganado.
>
> Por tanto, la opinión sami es que el Estado no tiene derecho a disponer sin más de esas áreas, sin tomar en consideración los derechos de los samis. Esto vale tanto para la tundra con sus correspondientes aguas, como para los acuíferos, los cabos y los archipélagos en el océano del Norte de Noruega.
>
> Entretanto debe aclararse la cuestión del alcance de los derechos de los samis a utilizar estas áreas, con plena consideración de eventuales actividades relacionadas con la minería, la regulación de acuíferos, las acciones industriales, la explotación de bosques, y la caza y la pesca deportiva.
>
> La situación actual es que, a medida que la industrialización y el flujo turístico erosionan las áreas samis, las áreas donde los samis se procuran su sustento se estrechan constantemente, al tiempo que la población crece. La consecuencia es que las antiguas actividades se malogran o que los antiguos recursos naturales se exponen a la sobreexplotación.
>
> Por tanto, se considera justo el pago de una tasa por la actividad industrial, las regulaciones de los acuífueros, la explotación de los bosques, y la caza y la pesca deportiva, que debería destinarse a un fondo sami.
>
> En relación con lo expuesto, el Consejo Sami de Finnmark desea solicitar al gobierno del Estado que establezca por ley que el aprovechamiento de estas áreas deba reservarse preferencialmente para los samis que se dedican a la industria del reno, y también, en algún grado, para la población que habita en los valles fluviales.
>
> Para estudiar estas cuestiones, y para llegar a una propuesta de ley, debe instaurarse lo antes posible una comisión estatal en la que los samis estén bien representados (KUD 1959:34).

Desde el momento en que se hizo esta declaración hasta hoy se han producido diversos marcos legales, junto con un proceso de creación de nuevos órganos institucionales. Las fuentes inspiradoras de esos marcos fueron las declaraciones sobre derechos de los "pueblos indígenas" de la Organización Internacional del Trabajo –primero, la ILO (107) de 1958, y años después la ILO (169) de 1989–. A partir de 1959, se sucedieron dos décadas de relativa tensión entre los agentes de la etnpolítica "sami" y el Estado de Noruega, que culminaron en la década de los setenta en un conflicto manifiesto en torno a la construcción de un dique en el río Alta. Por aquellos años, ese conflicto tenía la apariencia de conducirse hacia escenarios de creciente confrontación (Dalland 1994).

En la década de los ochenta, esa tendencia empezó a ser corregida. En 1982, el Ministerio de Justicia nombró la Comisión de Derechos de los Samis –la que había sido solicitada en las últimas palabras citadas de esa declaración de 1959–. Los trabajos de esta comisión dieron como resultado un informe que exploraba las dimensiones jurídicas a las que el Estado debía prestar atención, una vez reconocido que esas poblaciones habían sido objeto de colonización y subordinación política. Como consecuencia de ese informe, el Estado introdujo en 1989 un nuevo parágrafo en la Constitución del Reino de Noruega con las siguientes palabras:

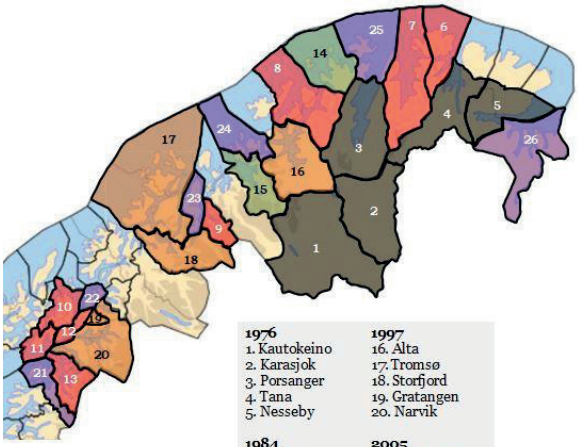
§108 [Originalmente §110a]

Se manda a los gobiernos del Estado crear las condiciones para asegurar y desarrollar la lengua, la cultura y la vida social del grupo de población Sami (Lovdata.no 2016b)

En 1987 se promulgó la denominada *Ley Sami* que, entre otras cosas, insitituía el Parlamento Sami de Noruega como órgano representativo de ámbito territorial estatal. Durante los años noventa se produjeron diversos desarrollos normativos en el ámbito escolar, con la instauración de la denominada Escuela Sami. En junio de 2005 se promulgó la *Ley de Finnmark*, en la que se establece el régimen de propiedad común de las tierras y aguas de la región a cargo de una comisión propietaria integrada por tres miembros designados por el Parlamento Sami y otros tres miembros designados por el Gobierno Regional de Finnmark. Aunque la decisiones de la Comisión Propietaria de Finnmark son frecuentemente cuestionadas, en su estatuto se recogen buena parte de las aspiraciones contenidas en aquella histórica declaración que el Consejo Sami de Finnmark emitió en 1956.

La inscripción en el Censo Electoral para elegir representantes al Parlamento Sami de Noruega ha experi–mentado un crecimiento ininterrumpido desde la apertura de la cámara en 1989. Como cualquier órgano de representación basado en una compleja historia de identificaciones étnicas, el Parlamento Sami ha sido y es un institución debatida. Se critica frecuentemente tanto la autenticidad de su acción representativa como una orientación general de sus políticas que llega a contemplarse como escasamente relevante en los órdenes más locales. Sin embargo, el Parlamento Sami ha pasado de ser una institución prácticamente testimonial a gestionar de forma directa un presupuesto cada vez más significativo; y ha ido ganando importancia en las áreas de gestión de la economía productiva (por ejemplo –como he indicado– al formar parte de la Comisión Propietaria de las Tierras y las Aguas de Finnmark). El Censo Electoral para

las elecciones al Parlamento Sami ha pasado de tener 5,497 votantes en 1989 a tener 16,958 en 2017 (Sámediggi 2018a). Este incremento ha ido paralelo al crecimiento de la dotación presupuestaria para la institución, que ha pasado de 19 millones de coronas en 1989, a 486,9 millones de coronas en 2018 (unos 50,8 millones de euros) (Sámediggi 2018b[389]).



Adhesiones al área SUF – STN. En 1976, había 5 municipios adheridos. En 2005 –y hasta hoy–, 26 municipios. Elaboración propia a partir de Pettersen 2005. Para una imagen más compleja y precisa de esta territorialización, véase Díaz de Rada, en preparación

En 1976, el Estado instituyó el denominado Fondo de Desarrollo Sami (*SUF*), un volumen de capital de los presupuestos del Estado que, en la línea propuesta por el Consejo Sami de Finnmark en 1956 al referirse a una "tasa" –aunque no con tal formato–, se destinaría a diversas acciones, como las orientadas a las políticas lingüísticas en diversos municipios (o sectores de municipios) reconocidos como "de población sami". El Fondo comenzó con 5 municipios. Desde 1976 se ha producido un incremento en la adhesión de nuevos municipios. Desde 2009, las funciones encargadas al órgano estatal "Fondo de Desarrollo Sami" (*SUF*) fueron transferidas a un nuevo órgano directamente dependiente del Parlamento Sami –el "Ordenamiento de Subvenciones para el Desarrollo Económico del Parlamento Sami" (*STN*). Hoy en día 26 municipios o sectores de municipios se encuentran adheridos a esta dotación. Puesto que las adhesiones se producen a solicitud de los municipios, este indicador tiene cierta relevancia para estimar el clima público de los autorreconocimientos como "samis". En algunos de esos municipios se hicieron bien explícitas las resistencias de partes de las poblaciones locales a ingresar en un rubro de identificación que –especialmente en las poblaciones costeras y en la década de 1970– era todavía problemático en cuanto a estigmatización (cf. Eidheim 1990). Una acelerada adhesión progresivamente menos conflictiva de esos municipios a partir de la década de 1980 es por ello un indicador de la transformación en las poblaciones locales en cuanto a la aceptación de su autorreconocimiento como "samis".

Estos desarrollos institucionales –entre otros– han ido acompañados de una relativa nivelación de los indicadores de renta, sobre todo la dependiente del trabajo; aunque no de la propiedad patrimonial, compuesta básicamente de capital financiero y capital inmobiliario[390], y muy resistente a los cambios estructurales debido a su condición acumulativa y reproductiva. En 1913–1914 la propiedad patrimonial per cápita sometida a fiscalidad en Finmmark –la región más netamente identificada como "sami" a efectos censales y administrativos– se encontraba 42,88 puntos porcentuales por debajo de la del conjunto de Noruega (Det Statisiske Centralbyraa, 1915: Secc. Tablas:2–3). Esta proporción ha permanecido con pocos cambios hasta la actualidad.

En 1930–1931, la renta bruta per cápita se encontraba en Finnmark 54 puntos porcentuales por debajo de la del conjunto de Noruega (Det Statistiske Centralbyrå, 1934: Secc. Tablas:2–5, 1932: Secc. *Oversikt*:5,10). 45 años después, la tendencia a la corrección de la desigualdad en los ingresos dinerarios era evidente. En 1975, la renta per cápita en Finnmark, calculada sobre los ingresos netos (descontados impuestos) estaba 19,30 puntos por debajo de la renta per cápita del conjunto de Noruega (Statistisk Sentralbyrå 1977:42). En 2016, la renta bruta[391] per cápita en Finnmark se situaba 8,5 puntos por debajo de la de Noruega (con una disminución de la diferencia de 9 puntos en los últimos 11 años), y el ingreso salarial me-

[389] La serie de los presupuestos puede rastrearse en esta *web*, aunque quizás no hasta 1989, según las actualizaciones. Las cifras que menciono se refieren a los presupuestos revisados.

[390] Como en cualquier otro régimen basado en los principios del capitalismo liberal, la desigualdad en cuanto a propiedad patrimonial es importante en el conjunto de Noruega, un país históricamente desigual con arreglo a dos criterios básicos: las zonas del sur y del norte del país, y las zonas rurales y urbanas (centros de población relativamente grandes); globalmente, las del norte y rurales más pobres que las del sur y urbanas. El 17 de noviembre de 2015, La Oficina Central de Estadística publicaba un artículo en el que se llamaba la atención sobre el hecho de que la mitad de la propiedad patrimonial bruta del país se acumulaba, en 2013, en los hogares de cuatro regiones (de entre 20, sin Svalbard); así como los indicadores más altos de la propiedad neta (la bruta consolidada, descontada la deuda): Oslo, Akershus, Rogaland og Hordaland (Løyland y Stormoen 2015).

[391] La renta bruta (*Bruttoinntekt*) –antes del descuento de impuestos– incluye la renta salarial y la derivada de la actividad empresarial, la derivada de pensiones, y las rentas del capital.

dio 7 puntos por debajo del de Noruega. Mientras, la diferencia en la propiedad patrimonial bruta se mantenía en 36,3 puntos porcentuales (SSB 2018a) (Tabla 1).

	Sobre valores per cápita		
	Puntos porcentuales en Finnmark por dabajo de los valores para el conjunto de Noruega		
	Ingreso bruto (*Bruttoinntekt*)	Ingreso salarial (*Lønnsinntekt*)	Propiedad bruta (*Bruttoformue*)
2005	17,5	9,0	36,3
2016	8,5	7,0	36,3

Tabla 1

Cuando las cifras de renta derivada del trabajo y del capital (*Samlet inntekt*) se ordenan por unidades domésticas, Noruega ofrece su perfil más igualitario, como se aprecia en la Tabla 2 (SSB 2018b), en la que he incluido, junto con las cifras de Finnmark y Noruega, las cifras correspondientes a Akershus (la región con el máximo de hogares con una renta superior al millón de coronas).

La transformación histórica de la distribución de la renta en Noruega en su conjunto, y en la comparación entre Finnmark y Noruega, se aprecia al contrastar el paralelismo redistributivo de la Tabla 2 con las diferencias en las de la Tabla 3, basada en cifras de 1930–1931 (Det Statistiske Centralbyrå, 1934: Secc. Tablas:2–5). En este caso, los porcentajes no corresponden a unidades domésticas, sino a contribuyentes, pero la presentación es suficiente –como indicador– para mostrar una imagen del proceso de nivelación redistributiva de la renta durante el siglo XX.

Pero, al considerar las distribuciones de la Tabla 2, es importante tener en cuenta que las unidades domésticas en las zonas más netamente identificadas como "samis" por parte de la administración estatal tienen una composición diferencial en relación con los hogares de otras zonas –y ello a pesar de que también estas diferencias se han ido homogeneizando relativamente durante las últimas décadas–. La Tabla 4 muestra los porcentajes de personas que habitan en hogares con diferente composición en Noruega y en Guovdageaidnu, uno de los municipios de Finnmark que formaron parte del primer núcleo de adhesiones al fondo *SUF*. Las cifras de Noruega son mayores cuando se trata de unidades domésticas unipersonales o compuestas por una pareja de adultos sin niños; y las de Guovdageaidnu lo son cuando se trata de unidades con tres o más niños, y, sobre todo, de unidades con tres o más adultos; un indicador –este último– de la presencia de personas mayores dependientes en el hogar, o de otros residentes de la familia extensa (SSB 2018c).

En los últimos años es posible afinar más la comparación sobra la base de cifras procedentes de las zonas consideradas "samis" a efectos administrativos, al haberse activado estadísticas específicas para los municipios del fondo *STN*. Estas cifras dan la razón a quienes sostienen que los diferenciales de renta se deben, no sólo a las desigualdades entre las zonas del norte y del sur –que pueden sustanciarse, por ejemplo, con el caso de Finnmark, como he mostrado en la Tabla 1; sino a desigualda–des que emergen de una comparación centrada en los municipios adheridos al fondo *STN*. Así en la Tabla 5, donde se ve que los diferenciales de renta son considerablemente más amplios que los de la Tabla 1; y, sobre todo, son notables cuando la comparación es entre los municipios adheridos y no adheridos al fondo *SUF* por encima de la delimitación geográfica de *Saltfjellet*, todos ellos en el norte del país.

Estas cifras apoyan el argumento de que existe *todavía hoy* una discriminación estructural en términos de renta y propiedad patrimonial hacia la población identificada como "sami" en esas zonas del norte de Noruega (Para los datos de ingresos: SSB 2018d, para los de propiedad patrimonial: SSB 2018e). Tal argumento refuerza su verosimili–tud cuando se tienen en cuenta las cifras de desempleo, entre otras. En febrero de 2004, el porcentaje de desempleados registrados en Noruega era del 3,9% en la población entre 15 y 74 años, y del 5,4% en la población entre 15 y 29 años. En Guovdageaidnu esas dos crifras eran, respectivamente, el 9,5% y el 11,8% (SSB 2018f). En 2011, con unas cifras globales en Noruega del 2,7 % en la población entre 15 y 74 años, y del 3,6% en la población entre 15 y 29 años, Guovdageaidnu era el segundo municipio en el *ranking* de desempleo en Noruega (6%, 8,7% los varones, 3% las mujeres). Los siete municipios con las tasas más altas de desempleo se encontraban en Finnmark o Nordland, y dos de ellas –Guovdageaidnu y Nordkapp– formaban parte del Ordenamiento de Subvenciones para el Desarrollo Económico del Parlamento Sami (*STN*) (SSB 2018g). En 2008, las regiones de Finnmark y Nordland se encontraban entre las cuatro con el mayor número de receptores de subisidios sociales estatales, entre los 18 y los 25 años. Además, Finnmark estaba entre las cuatro con la mayor cantidad media de subsidio por persona (Grebstad y Holm 2012).

Renta derivada del trabajo y del capital (*samlet inntekt*), en Coronas		Menos de 150000	Entre 150000 y 249999	Entre 250000 y 349999	Entre 350000 y 449999	Entre 450000 y 549999	Entre 550000 y 749999	Entre 750000 y 999999	Más de 1000000
		Porcentajes de unidades domésticas en cada rango de renta							
2006	Noruega	9	15	15	13	10	18	12	8
	Finnmark	9	16	15	13	10	19	12	5
	Akershus	6	11	13	12	10	19	16	15
2016	Noruega	3	8	11	11	10	16	15	27
	Finnmark	3	8	12	10	11	17	15	24
	Akershus	3	5	9	9	9	15	15	35

Tabla 2

Renta bruta, en Coronas	Menos de 499	Entre 500 y 1499	Entre 1500 y 2999	Entre 3000 y 4999	Entre 5000 y 6999	Entre 7000 y 9999	Entre 10000 y 14999	Entre 15000 y 19999	Entre 20000 y 49999	Más de 50000
	Porcentajes de contribuyentes en cada rango de renta. Cifras de 1930–1931.									
Noruega	13,86	41,74	22,60	14,93	3,46	1,62	0,81	0,27	0,31	0,40
Finnmark	16,88	58,83	15,71	6,60	1,44	0,30	0,10	0,07	0,05	0,00

Tabla 3

Núcleo doméstico compuesto por:	2005		2018	
	Noruega	Guovdageaidnu	Noruega	Guovdageaidnu
Una persona sola	16,78	11,18	17,71	13,82
Con un niño(0–17 años)	17,07	22,07	16,19	15,21
Con dos niños	20,88	19,23	19,67	18,65
Con tres niños y más	12,47	15,69	10,05	15,91
Pareja sin niños	21,50	11,12	26,03	15,49
Con tres personas adultas y más	11,27	20,67	10,31	20,88

Tabla 4

	Sobre valores per cápita					
	Puntos porcentuales en el área *STN* por debajo de los valores para el conjunto de Noruega			Puntos porcentuales en el área *STN* por debajo de los valores para los municipios del Norte de Noruega no adheridos al área STN (al norte de *Saltfjellet*)		
	Ingreso bruto (*Bruttoinntekt*)	Ingreso salarial (*Lønnsinntekt*)	Propiedad bruta (*Bruttoformue*)	Ingreso bruto (*Bruttoinntekt*)	Ingreso salarial (*Lønnsinntekt*)	Propiedad bruta (*Bruttoformue*)
2006	19,5	25,7	38,3	13,4	20,1	14,6
2011	13,4	13,4	40,8	13,4	19,7	18,9
2015	–	–	39,2	11,2	19,2	19,4

Tabla 5

Discriminación

En el plano de las políticas estatales y de la cooperación con los agentes e instituciones de la etnopolítica "sami" en Noruega, estos desarrollos e indicadores muestran un proceso de mejoras en la situación jurídica, política y económica de las personas identificadas como "samis" en las últimas décadas. Ese proceso es espectacular cuando consideramos el desarrollo emergente de nuevas instituciones políticas y administrativas; y relativamente consistente –aunque no de un modo tan cierto– cuando tomamos en consideración al menos las cifras de renta procedente del empleo. Pero una lectura llana de estos indicadores es en cierto modo ingenua.

Junto con esa corrección del rumbo histórico, los esquemas dicotómicos que se encuentran en la base de las prácticas de discriminación –y en los que se apoyaron las políticas socialdarwinistas de la "norueguización" emprendida por el Estado desde mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial (Regnor 1993)– permanecen aún activos en el plano de la vida ordinaria; y se han mantenido vitales también en el plano institucional hasta el presente, en modalidades más o menos implícitas e indirectas. La continuidad de esos esquemas dicotómicos de categorización social y de los fenómenos de discriminación que arraigan en ellos –a pesar de todos los medios puestos en juego para eliminarlos– impide una lectura simple de los efectos de las políticas públicas; y también cualquier crítica ejercida desde una pretendida posesión de la verdad. En realidad, debemos reconocer que se trata de fenómenos para los que no disponemos de una interpretación sensata, y que presentan la forma de una ironía profunda que exige de nosotros, no una arrogante superioridad interpretativa, sino la clase de mutualidad comprensiva tematizada por James Fernandez:

En el corazón de esa [...] ironía se encuentra, entonces, esta 'inclusividad' o esta 'mutualidad' que deriva del reconocimiento humanístico de la brecha inevitable, existencial, entre la intención humana y los efectos [de la acción] humana, y que es el producto de la difusión y penetración de la 'inexperiencia humana' y de la capacidad humana para el olvido (Fernandez 2001:100).

"*¡En Noruego!*"

Conversando con un pastor de la Iglesia Luterana Noruega en 2004, se mostró escandalizado ante la opinión que habían mantenido –y seguían manteniendo– algunos de sus colegas acerca de la "superioridad" del idioma Noruego frente al idioma Sami: "hacen suya la vieja idea de que el Noruego es el idioma de Dios"[392]. Pude escuchar los ecos de este prejuicio años después, en un centro escolar de Finnmark durante el invierno de 2015. Bajaba a comer con Aslak, prestigioso docente en la institución. Como siempre, íbamos charlando en Sami. A unos dos metros de la barra del autoservicio, la señora que estaba en la caja –noruegohablante– nos dirigió una voz, con la mirada algo sesgada en dirección a Aslak: "*På Norsk!*" ["*¡En Noruego!*"].

Mi primera impresión fue que se trataba de una broma. Esa mujer nos había atendido siempre con una gran amabilidad, y ambos llevaban conviviendo en ese centro desde hacía muchos años, con un trato cordial e incluso amistoso. Sin embargo, no era una broma. Algún sentimiento inexplicable debió de cruzarse en ella. Aslak no dudó un instante. Bajo la cabeza con un enfado que le estaba golpeando por dentro, y permaneció en silencio mientras pagaba, sobrecogidos todos por una indescriptible tensión. Me sorprendió la naturalidad con la que Aslak había encajado el incidente. A pesar de que –desde mi punto de vista– nada podía hacer esperable que un docente reputado en la institución y de una edad avanzada recibiera semejante trato, él se comportó como si el suceso fuera esperable. En realidad, se comportó como quien da por sentado que, en cualquier momento, situaciones de ese tipo podían llegar a producirse. Y ello aunque –como me confesó después ya sentados a la mesa– no recordaba cuándo le había ocurrido con anterioridad. Tuve una conciencia clara de que, de alguna manera, quienes hablan cotidianamente en Sami salen de casa con una expectativa largamente incorporada de poder ser molestados o agredidos por el mero hecho de usar el idioma; y de que esa expectativa había permanecido velada en el cuerpo de Aslak tal vez durante años. Recordé enseguida el relato de Edel Hætta Eriksen sobre las condiciones de la escuela infantil de Guovdageaidnu en los años cincuenta de siglo pasado, cuando la entonces joven e inexperta maestra tuvo que bregar con una enseñanza obligada en Noruego ante unos niños que no entendían una sola palabra de lo que escuchaban (Díaz de Rada, en preparación). Sesenta años después, en el invierno de 2015, la situación idiomática de un Sami cooficial era, en términos formalizados, completamente diferente; y sin embargo un samihablante podía esperar escuchar aún la molesta invectiva: "*På Norsk!*" Ese incidente despertó en mí, además, la conciencia de lo lejos que se halla cualquier aprehensión etnográfica de esas experiencias, tanto más, precisamente, cuanto más velada es su condición en las subjetividades personales y en los espacios intersubjetivos de la acción. Cuanto más transparente parece ser un campo de relaciones étnicas en lo que se refiere a un conflicto permanentemente expresado a través de unas políticas públicas que tienden a racionalizarlo con luz y taquígrafos, tanto más elusivo y opaco puede llegar a ser a la mirada y la escucha de un participante periférico: un etnógrafo, atrapado –como la mayor parte de

[392] Sobre la pregnancia de esta idea en los discursos nacionalistas, véase Castañares (en preparación) con sus referencias.

las personas del campo, afortunadamente durante la mayor parte del tiempo– en el entorno de lo políticamente correcto (cf Josefsen 2006:21).

Delante de su plato, Aslak permaneció un buen rato en silencio, con la mirada perdida. Bajó la cabeza y comenzó a dar una explicación que –para mi sorpresa– no tomó por objeto directamente a la relación étnica.

Esto sólo pasa *en el norte* –dijo, levantando intermitente y contenidamente la mirada hacia la señora de la barra–, *en el sur* no son tan palurdos, y están acostumbrados a oír toda clase de lenguas.

La discriminación transita a través de dinámicas de reificación. Toda la riqueza de matices que aporta la expresión gradual de las diferencias sociocognitivas, en cuyo discurso es impracticable una inclusión plena, pero también la exclusión, queda sepultada bajo las categorías incluyentes y excluyentes de tipo todo–o–nada: "noruegohablantes" y "samihablantes" –a pesar de que ambos eran, de hecho, noruegohablantes–, "los palurdos del norte", los "cosmopolitas del sur". Y la expresión irónica de las identificaciones, condición necesaria de una convivencia pacífica entre quienes las producen y las atribuyen (cf. Díaz de Rada 2015b), queda desplazada por la literalidad innegociable de los juicios discriminatorios. De ese modo, los agentes toman posiciones en el juego de las violencias (como mínimo) simbólicas.

La profundidad histórica

No sabemos muy bien cómo, pero sí intuimos con relativa claridad que esas emergencias en la interacción ordinaria hunden sus raíces en la profundidad del proceso histórico. Ese proceso y sus efectos sobre la objetivación de los esquemas dicotómicos –con su cadena de consecuencias prácticas– queda iluminado, aunque sólo parcialmente, a través del concepto de *discriminación estructural*: "La discriminación estructural puede ser una consecuencia de la política de asimilación" (Johnsen 1997:91).

En 1997, el jurista John Thorvald Johnsen escribió un libro en el que recogía las experiencias en la Oficina de Asistencia Jurídica del Interior de Finnmark (*Rettshjelp Kontoret Indre Finnmark*). Fundada en 1987, esta oficina de asistencia gratuita fue diseñada para atender a las necesidades de ayuda jurídica de la población de la región, con una clara voluntad de compensación de las inequidades derivadas de la diferencia étnica (*Ibid*.:13). Centrado en la casuística concreta de las dificultades de acceso a un tratamiento equitativo de derecho, *Samisk rettshjelp* [*Asistencia jurídica sami*] puede leerse como un excelente relato de las formas estructurales de la discriminación inserta y objetivada en el corazón institucional del Estado de Noruega a fines del siglo XX. El aspecto fundamental de su argumento se recoge en las siguientes palabras:

El ordenamiento jurídico formal puede aparecer como igualitario con respecto a la mayoría, y sin embargo continúa conteniendo factualmente rasgos de discriminación (*Ibid*.:15).

Basándose en los trabajos estadísticos desarrollados por Vilhelm Aubert tras la Segunda Guerra Mundial, Johnsen indicaba que

[…] la economía sami durante este siglo se ha caracterizado por los bajos ingresos, en parte por la pobreza, una mortalidad infantil relativamente alta, y otros síntomas de privación material [Aubert 1978:12]. Cualquiera que sea la definición que usemos para el concepto "sami", se trata de una típica población marginal (Johnsen 1997:21).

Esa población es, entonces, *dependiente* del desarrollo del bienestar propiciado por los "noruegos" (*Ibid*.). Las políticas públicas del Estado –incluso las mejor intencionadas en cuanto a ofrecer una corrección de tal situación– no pueden ser incompatibles con esa forma estructural de inequidad. Por ejemplo, la inclusión de personas identificadas como "samis" en las negociaciones del ordenamiento jurídico de la actividad del reno –un proceso que, por otra parte, sólo tuvo lugar tardíamente, ya a partir de la década de 1960 y con muchos claroscuros– no pudo impedir que Karen Marie Eira Buljo, una de las participantes activas en la elaboración de la propuesta preparatoria de una nueva *Ley del Reno* promulgada en 2007, incluyera un duro alegato contra la perspectiva global de las políticas estatales. Esas políticas –herederas de un enfoque dirigista orientado durante décadas a intervenir en la autogestión interna de la organización de la actividad– eran frontalmente rechazadas en su alegato, con la demanda explícita de devolver la actividad, del modo más completo posible, a las manos de sus practicantes (Eira Buljo 2001[393], cf. Paine 1994). Y es que –contra lo que la idílica noción de una comunicación libre de restricciones pudiera sugerir (Habermas 1989)– la participación política no se sustancia con el mero hecho de sentar a la mesa a los interlocutores, cuando las condiciones de la escucha de sus demandas han sido selladas por décadas de sordera. Desde 1751 –cuando los Estados de Noruega y Suecia firmaron el tratado de frontera en el que se incluía el *Codicilo Lapón*[394]–, las poblaciones identificadas como

[393] Este documento se recoge íntegro en español en Díaz de Rada, en preparación.

[394] *Primer Codicilo y Anexo al Tratado de Frontera entre los reinos de Noruega y Suecia en lo concerniente a los lapones* [*Codicilo lapón*, *Lappekodisillen*] (Lovdata.no 2016a), también disponible próximamente en español en Díaz de Rada, en preparación.

"samis" han formado parte inequívoca de los administrados; y, con el peso ineludible de esos siglos, sólo en las últimas décadas han entrado a formar parte –ambivalentemente– de la categoría de los administradores.

Esa profundidad histórica alcanza también a la memoria de la indignidad. Así, en lo referido a los luctuosos sucesos acaecidos en torno al levantamiento de 1852, cuando un grupo de personas de Guovdageaidnu asesinó al alguacil y a un comerciante, y torturó al pastor de la Iglesia Luterana. La respuesta de las autoridades estatales fue contundente. Cinco de los detenidos fueron condenados a muerte. La pena capital fue conmutada a tres de ellos, que fueron finalmente condenados a cumplir cadena perpetua en trabajos forzados junto con otros ocho ajusticiados. Otras quince personas recibieron condenas de cárcel menos severas. El 14 de octubre de 1854 fueron decapitados en Alta los dos condenados a muerte en sentencia firme (Kristiansen 2018)[395].

Tal vez todo esto podría haber quedado en una negra historia del pasado, si no fuera por lo que sucedió después. Una vez enterrados los cuerpos de los decapitados en el exterior de la tierra sagrada del cementerio eclesiástico de Gáivuotna (*Nor*: Kåfjord), el gobierno decidió enviar sus cabezas al Instituto Anatómico de la Universidad de Oslo, con el objeto de investigar las propiedades frenológicas de los cráneos en un momento en el que las doctrinas en boga del racismo científico se fundieron con las políticas de "norueguización". Los familiares descendientes de los decapitados sufrieron durante más de catorce décadas la memoria dolorosa de esa arbitraria decisión, que fue convirtiéndose con el tiempo en un emblema de los agravios discriminatorios hacia "los samis" que puntúan aquí y allá la experiencia de las personas.

En 1985 –131 años después de las decapitaciones– un descendiente de uno de los ejecutados solicitó al Instituto Anatómico el cráneo de su antepasado, pero el Instituto se negó a devolverlo[396]. Con la intervención del Parlamento Sami, los cráneos fueron finalmente devueltos a los descendientes en 1997, y enterrados en el lugar donde lo habían sido sus cuerpos 143 años antes.

Cuando hablé con Marie en el año 2004, pude intuir que la continuidad de ese drama en las vidas concretas de las personas se encontraba aún de algún modo presente, como una encarnación más del ethnos en el dolor subjetivo, a pesar de la tardía restitución estatal.

Fue tan duro... dos personas fueron decapitadas, y muchas otras enviadas a prisión, donde murieron, y desde donde [sus cuerpos] nunca retornaron. [Las familias de esas personas] tuvieron que pagar enormes sumas... Eh... Está claro que [lo que pasó]... Yo creo que marcó negativamente mucho a la sociedad que aquí había por entonces. [...] Pero esto también se ha convertido en un asunto muy sensible... No ha sido fácil... Hubo algunas familias [...] a las que todo esto quedó asociado, como le ha pasado a mi propia familia; y no ha sido tan fácil hablar de esto porque fue... porque se ha convertido también en un asunto duro, y de alguna manera estas familias y estos descendientes fueron también sentenciados.

La lógica de la encuesta

Sobre la base de materiales empíricos procedentes de la aplicación de un cuestionario en 2005, y a petición del Ministerio de Municipios y Regiones del Estado, Eva Josefsen publicó en 2006 un informe con el título *Selvopplevd diskriminering blant samer i Norge* [La discriminación subjetivamente vivida entre los samis en Noruega] (Josefsen 2006)[397]. Al encargar el informe, el ministerio actuaba por consejo del Parlamento de Noruega, alertado por las

[...] actitudes negativas que, en los últimos años, se han presentado ante los samis en diferentes debates públicos, por ejemplo, sobre los planes escolares samis, las señalizaciones de las carreteras y los nombres de lugares, y la cuestión de los derechos territoriales samis (*Ibid*.:9).

Impecable desde el punto de vista metodológico, el cuestionario ofrece un diagnóstico de situación entrado ya el siglo XXI. El informe se ofrece como un instrumento orientativo y de reflexividad sobre el espacio de la discriminación subjetivamente experimentada, que se fragmenta en diversos entornos considerados relevantes –los espacios laborales, escolares, sanitarios, los de tratamiento con los empleados públicos, etcétera–. A la luz del informe, todo parece indicar que las personas encuestadas consideraron relevante el asunto en sus vidas, y que las modalidades "actitudinales" (*Ibid*.:10 y *pass.*) o "inestructuradas" (Ibid.:12) de la discriminación –junto con las que emergen como discriminación estructural– estaban presentes cuando se aplicó el cuestionario. Con todo, según el autoinforme de las personas encuestadas, la discriminación experimentada no parecía ser una afección

[395] El drama ha sido llevado a la gran pantalla por el cineasta Nils Gaup (2008) con un relato de antecedentes adaptado a la dramaturgia. Una contextualización histórica del drama en Aikio 1993, y Díaz de Rada, preparación.

[396] El relato de esta injuria y su desarrollo posterior han sido narrados en la película de Paul-Anders Simma *Give Us Our Skeletons* (Simma 2000).

[397] Eva Josefsen explica así su muestra: "La investigación se limita a 38 municipios con al menos un 1% de población registrada en el Censo Electoral Sami. Para asegurar una muestra representativa, la población fue dividida en grupos antes de la selección de los sujetos: municipios con una cantidad alta, media y baja de samis en el censo [electoral]. Los municipios con una cantidad superior al 40% fueron definidos como de cantidad alta, de cantidad media los del rango entre el 10 y el 40%, y de baja los comprendidos entre el 1 y el 10%, en el total de la población del municipio. La selección se hizo de forma no proporcional –la misma cantidad para cada grupo (567 personas)–. Adicionalmente se seleccionó una muestra del Censo Electoral Sami de los municipios de Oslo y Tromsø, denominados en la investigación 'samis urbanos'" (Ibid.:15). Para la encuesta fueron seleccionados tanto sujetos inscritos como no inscritos en el Censo Electoral.

mayoritaria en las situaciones habituales de la socialización ordinaria.

[...] En los dos últimos años, uno de cada tres samis [de entre los encuestados] experimentó el haber sido expuesto a diversas formas de discriminación, y muchos de ellos lo fueron en su contacto con instituciones públicas (*Ibid*.:25).

La lógica de la encuesta suele presentar dos rasgos generales que se aprecian muy bien en el estudio de Josefsen. Por una parte, plantea una temporalidad de lo inmediato o lo reciente –"en los últimos dos años"– que dificulta la captación de temporalidades más profundas, y por ello de las narrativas orgánicas en relación con las cuales los "datos" fragmentarios deben ser cabalmente interpretados. Por otra parte, el cuestionario y el análisis de Josefsen se fundamenta en el supuesto ontológico de una categorización dicotómica de las identificaciones étnicas: "samis" ["*samer*"] y "no samis" ["*ikke–samer*"]:

La investigación –indica Josefsen– abarca la discriminación que los samis experimentan como procedente de los no–samis, y no la que podría producirse entre los samis (*Ibid*.:7).

Ello impide tematizar las complejidades específicas de las prácticas discriminatorias que, al asentarse sobre empíricas dinámicas de reificación, operan normalmente en el campo intermedio o de procesamiento gradual de esas categorías, salvo cuando –como hemos visto en el caso de Aslak– toman la forma de repentinos exabruptos de violencia. Por otra parte, Eva Josefsen es consciente de que tales complejidades, entre otras, escapan a las posibilidades analíticas de su instrumento de indagación. Sus intuiciones sobre lo que escapa a la lógica de la encuesta revisten gran interés.

Josefsen reconoce, por ejemplo, el reto metodológico que supone desarrollar una investigación que tome por objeto a la "población sami en general", dado que "no existe una visión completa sobre quiénes son los samis" (*Ibid*.:14). Sólo como apunte de la complejidad del asunto selecciono aquí esta confesión de perplejidad:

De entre los 465 encuestados inscritos en el Censo Electoral Sami, 16 (el 3,5%) declaran que no son samis, y 13 no están seguros o no lo saben. Podemos atribuirlo a un error en la respuesta, pero se trata en todo caso de un hallazgo que debe ser investigado más detenidamente (*Ibid*.:18).

Las dificultades concretas que se implican en tal declaración de identidad son evidentes, planteada como está la cuestión en los términos de una identificación absoluta. Con el título "¿Cien por cien lapón?...", Lina Gaski publicó en el año 2000 un ensayo sobre el amplio espectro de conflictos subjetivos e intersubjetivos que suscita allí la pureza étnica. En todo caso, esa cuestión –aparentemente confinada en el ámbito de los sentimientos más íntimos– no puede disociarse de las atribuciones formalizadas elaboradas por las instituciones estatales, al menos desde que, en 1751, el modelo de samicidad por antonomasia fuera identificado con las formas de vida de los pastores trashumantes del reno; como no puede aislarse de las tácticas con las identificaciones públicas que las personas se han visto obligadas a poner en juego durante décadas de estigmatización (Gaski 2000, Eidheim 1990).

Con ese trasfondo, el informe de Josefsen está plagado de advertencias que incoan un espacio incierto de zonas en penumbra, por detrás de la aparente transparencia de las cifras estadísticas. Por ejemplo, sobre la sospecha de opacidad que presentan los órdenes de realidad de la discriminación, Josefsen se pregunta hasta qué punto las experiencias [marcadas con una cruz *o no* marcadas] están articuladas y se discuten entre los samis [...]; en qué grado la discriminación experimentada es un tema de conversación entre la gente (Josefsen 2006:11).

El apunte hacia el espacio de las narrativas es, en este pasaje, evidente, tanto como resulta serlo la inadecuación del instrumento de indagación para llegar a darle forma. Tras la aparente dureza y nitidez de las cifras, Josefsen percibe de forma continua la condición blanda, inarticulada, inefable de esas experiencias, a las que la lógica de la encuesta transfigura otorgándoles los claros perfiles de la declaración verbalmente expresada. Así, por ejemplo, el primer enunciado del ítem 16 del cuestionario:

Si usted tiene hijos que en el curso de los últimos dos años han asistido a la escuela primaria, por favor indique en qué grado usted está en desacuerdo o de acuerdo con estos enunciados (marque sólo una opción en cada enunciado): la familia/los amigos reaccionan negativamente porque/ante el hecho de que mis hijos reciban enseñanza en Sami (*Ibid.*, Anexo del cuestionario).

Así conducidas, las preguntas y las respuestas son nítidas, pero la interpretación emerge temblorosa, en arenas movedizas. Como corresponde a su mandato y a su rigor tecnocientífico, Josefsen añora una sistematicidad que esos fenómenos no pueden ofrecer.

Sería problemático en este informe decir si las experiencias que tienen las personas son el resultado de una ideología existente en la sociedad, o el resultado de estereotipias más asistemáticas e irreflexivas (*Ibid*.:12).

De manera que, paradójicamente, la profusión de luz que emana de las preguntas del cuestionario devuelve su reflejo sobre la investigadora, deslumbrando su racionalidad con la forma cegadora de esos "prejuicios inestructurados que se caracterizan por su condición de simplificaciones y generalizaciones subyacentes (*nedsettende*)"; y –en el caso de la discriminación estructural– por los "efectos encastrados (*innebygget*) en las estructuras" (*Ibid*.: 12).

Reflexiones finales

El tiempo recobrado –el acceso a la contemporaneidad de personas que han venido sufriendo durante décadas formas de discriminación que las han subordinado, en la imputada condición de primitivos o atrasados– no rebobina los procesos históricos. Y del mismo modo que es imposible ser literalmente atrasado o primitivo en relación con un otro contemporáneo, es también muy difícil dejar de serlo, en términos orgánicos, cuando se ha venido construyendo institucionalmente todo un entorno de heterocronías, anacronías, y dependencias.

Tal vez, el primer paso para generar una racionalidad renovada ante estos fenómenos sea detenerse a describirlos con el mayor detalle posible, en toda la complejidad de las dimensiones –socioculturales y temporales– que en ellos se implican. Sin duda, como emergencias ocasionales, se trata de fenómenos esquivos a la observación, salvo en las situaciones etnográficas –infrecuentes– en las que alcanzamos una extremada familiaridad con el devenir cotidiano. Pero una cuidadosa y sensible atención a las narrativas biográficas y a los entornos vitales e históricos en los que esas narrativas se hacen más inteligibles puede ser útil para indagar en la clase de articulaciones entre escalas heterogéneas que precisamente ahora echamos en falta. Primero, naturalmente, hemos de reconocer lo poco que sabemos acerca de esas articulaciones. Sí podemos intuir que no se trata, desde luego, de procesos reducibles al estigma como marca personal de una indignidad atribuida en el transcurso temporalmente acotado de la interacción (Goffman 1970, cf. Goffman 1974). Y sabemos que los esquemas dicotómicos de categorización en los que arraigan las prácticas discriminatorias se extienden como un manto común entre las zonas más formalizadas, estructuradas y objetivadas del espacio social y las zonas de la interacción bien lejanas de aquéllas, hasta los recodos de la intimidad. ¿Cómo se conectan esos órdenes de realidad social en las dinámicas del prejuicio y la violencia? Esa es la cuestión para la que no tenemos hoy respuestas lo suficientemente válidas y precisas.

En estos procesos hay un contexto de historia política de tal naturaleza que la condición tácita de la discriminación se encuentra dada de forma inmediata en el marco de los supuestos institucionales. La dominación estatal opera, de hecho, sobre el supuesto *tácito* de una ciudadanía normalizada que ha de saber reconocer –de forma automática– su dominio político–administrativo. En su condición factual, tal dominio no admite otra respuesta que el cumplimiento obligado del precepto; pero la construcción política del precepto mismo, ha estado durante siglos en las manos de los agentes del Estado, incluso cuando se han llegado a habilitar dispositivos explícitos para la participación de "los otros". Ello, junto con una más o menos intencionada ignorancia por parte de esos agentes estatales de los deseos vitales, las formas de vida, y los órdenes consuetudinarios de "los otros" incluidos entre "nosotros", ha configurado un muy mal ejemplo para los ciudadanos en general; además de propiciar un perfecto caldo de cultivo para la consolidación y el mantenimiento de los esquemas dicotómicos de categorización social.

Una vez establecido el supuesto tácito de la subordinación basada en esas categorizaciones, cualquier medida de equidad emprendida por el Estado político tiende ya a ser interpretada como una compensación, y frecuentemente traducida como un coste, un subsidio sufragado por los ciudadanos tenidos por normales, en su posición de dadores o contribuyentes (Ogbu 1974). Entonces, la reversión de ese movimiento circular deviene impractible, de manera que los esquemas dicotómicos de categorización afianzan progresivamente su eficacia performativa. Esas compensaciones llegan tarde, pues vienen a ofrecer una igualdad de segundo orden –estrictamente, una *igualdad compensatoria*– con la pretensión de proporcionar un reconocimiento de igualdad que debió haberse hecho efectivo de entrada, desde el primer minuto en el que una administración estatal decidió incluir entre sus ciudadanos a personas que no habían sido formadas, en igualdad de condiciones, en su paradigma de dominación.

Todo lo que queda es, tal vez, afinar la sintonía con los sentimientos de las personas que viven sus vidas; porque si es cierto que las leyes no deberían rendirse a los sentimientos, no debería serlo menos que los sentimientos han de integrarse razonablemente en el armazón de unas leyes que se pretendan no sólo factualmente eficaces, sino válidamente deseables (cf. Habermas 1998), al menos con arreglo a la misma lógica liberal sobre la que idealmente se instituyeron los Estados modernos (Smith 2006). Posiblemente, la penumbra en la que se hunden –ante nuestros ojos– los fenómenos de la discriminación, responda a la más radical negrura de nuestro iluminismo: un espacio de sombras situado entre la regulación pretendidamente transparente de la vida en común –burocráticamente diseñada– y un insensato desafecto hacia la felicidad concreta de quienes, en definitiva, la viven.

Por nuestra parte, los científicos sociales hemos de hacernos plenamente conscientes de nuestro papel en la producción y reproducción de los esquemas dicotómicos de categorización social. Tal vez sea más difícil controlarlos cuando colaboramos con las agencias estatales en los mismos procesos de indagación que habrían de contribuir –paradójicamente– a un mejor conocimiento de los fenómenos discriminatorios. Pero en el ámbito de nuestra teorización más autónoma, no veo objeción a la tarea de emprender de una vez por todas una reforma de nuestras prácticas de clasificación y de los lenguajes en los que esas prácticas se formulan. Hemos de orientar todos nuestros esfuerzos a la refiguración de los procesos socioculturales desde una cosmovisión gradual y prototipológica. Ello significa intensificar nuestra atención sobre las relaciones en proceso, en cuyo curso las entidades ganan existencia gradual; y también –complementariamente– llevar a un segundo plano a las relaciones concebidas como vínculos subsidiarios de la

existencia previa de las entidades, ya plenamente configuradas. Significa, en definitiva, dar un impulso definitivo a una ciencia social máximamente relacional y mínimamente sustancialista (cf. Díaz de Rada 2014a). Los seres humanos no existimos primero –ya plenamente formados– y luego nos vinculamos; sino que venimos a la existencia y nos vamos formando en el proceso mismo de nuestras vinculaciones. Una parte de los procesos formativos de las identificaciones humanas se fundamenta en la producción y en la reproducción de esquemas dicotómicos de categorización, y el cambio de rumbo analítico que sugiero se basa en la certeza de que sólo podremos empezar a comprender cómo esos esquemas se forman, y eventualmente se mantienen, cuando hayamos conseguido liberar a nuestros propios lenguajes de descripción y análisis de esos mismos esquemas cuya emergencia y formación pretendemos comprender: porque si ya están ahí, dados y plenamente configurados en nuestra mente, difícilmente podremos llegar siquiera a percibir cómo llegan a ser, a configurarse y a permanecer en el mundo de la vida.

Al menos cuando se trata de la discriminación, que arraiga en lo subyacente y lo encastrado –como decía Eva Josefsen–, parece importante llegar a percibir y, si es posible, interpretar los procesos formativos de esos esquemas dicotómicos; porque, al fin y al cabo, parece más factible modificar en el curso de varias décadas todo un sistema redistributivo que disolver las formas de la violencia que –ignoro por qué– hemos convenido en etiquetar como *simbólica*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aikio, Samuli, 1993, Sámi historjá. Oanehis oppanasgeahčastat, en Aage Solbakk (ed), *Sápmelaččat*. Kárášjohka: Sámi Instituhtta / Davvi Girji, pp. 11–61.

Artieda, Teresa Laura, 2017, *La alteridad indígena en libros de lectura de Argentina (*ca*. 1885–1940)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Aubert, Vilhelm, 1978, *Den samiske befolkning i Nord–Norge / Sámi ál'bmut Davvi–Norgas.* Artikler fra Statistisk Sentralbyrå, Nr. 107. Oslo: SSB.

Baumann, Gerd, y Andre Gingrich (eds), 2004a, *Grammars of Identity / Alterity. A Structural Approach*. Nueva York: Berghahn.

Baumann, Gerd, y Andre Gingrich, 2004b, Debating Grammars: Arguments and Prospects, en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds), *Grammars of Identity / Alterity. A Structural Approach*. Nueva York: Berghahn, 192–203.

Bourdieu, Pierre, 1991 [1980], *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Braudel, Fernand, 1982 [1979], *The Wheels of Commerce. Civilization and capitalism 15th.–18th. centuries.* Vol II, Londres: Fontana.

Briggs, Charles L., 1993, Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *The Journal of American Folklore*, 106, 422:387–434.

Brubaker, Rogers, 2006 [2004], *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper, 2000, Beyond 'Identity.' *Theory and Society*, 29:1–47.

Castañares, Wenceslao, en preparación, El lenguaje. Memoria y desmemoria del origen. En Ángel Díaz de Rada (ed) *Orígenes. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis.*

Comaroff, John L., y Jean Comaroff, 2009, *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.

Dalland, Øystein, 1994, *Altakrønike. En innfallsport fra og til "Demningen". Linjer, motiver, nettverk, hendelser og resultater i Altasaken*. Kárášjohka: Davvi Girji.

De Certeau, Michel, 1984, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard.

Det Statisiske Centralbyraa, 1915, *Indtægt, Formue of Fordelingen av den kommunale skatt ifølge skatteligningen for 1913–1914*. Kristiania: Det Statisiske Centralbyraa. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_vi_057.pdf

Det Statistiske Centralbyrå, 1932, *Folketellingen i Norge 1 desember 1930. Første hefte. Folkemengde og areal i Rikets forskjellige deler. Bebodde øier. Hussamlinger på landet.* Oslo: Det Statistiske Centralbyrå. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_viii_182.pdf

Det Statistiske Centralbyrå, 1934, *Folketellingen i Norge 1 desember 1930. Syvende hefte. Inntekt og formue efter skatteligningen 1930–31*. Oslo: Det Statistiske Centralbyrå. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_ix_047.pdf

Díaz de Rada, Ángel, 1995, Nociones sobre el tiempo en dos instituciones escolares de Madrid. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, L, 1:125–145.

Díaz de Rada, Ángel, 2004, El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización, en Luis Díaz G. Viana (coord), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC, pp. 77–102.

Díaz de Rada, Ángel, 2007a, School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual obstacles to doing ethnography in schools. *Social Anthropology*, 15(2):205–222.

Díaz de Rada, Ángel, 2007b, Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela. *Revista de Antropología Social*, 16:117–158.

Díaz de Rada, Ángel, 2008, ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LXIII(1):187–235.

Díaz de Rada, Ángel, 2010a, *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.

Díaz de Rada, Ángel, 2010b, Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica, en Margarita del Olmo (ed), *Dilemas éticos de la antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 57–76.

Díaz de Rada, Ángel, 2014a, En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en la escritura antropológica, en María Cátedra y María José Devillard (eds),

Saberes culturales. Homenaje a José Luis García. Pp. 181–200.

Díaz de Rada, Ángel, 2014b, El concepto de educación. Materiales para pensar, en Ángel Díaz de Rada (comp) *Etnografías de la educación y conceptos de educación* Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 5–10.

Díaz de Rada, Ángel, 2015a, Discursive Elaborations of 'Saami' Ethnos: A Multi–Source Model of Ethnic and Ethnopolitical Structuration. *Anthropological Theory*, 15(4):472–496.

Díaz de Rada, Ángel, 2015b, La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social. *Revista de Antropología Social*, 24:433–449.

Díaz de Rada, Ángel, en preparación, *Discursos del Ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo.*

Díaz Viana, Luis, 2017, *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Salamanca: Amarante.

Eidheim, Harald, 1990 [1967–1969], When Ethnic Identity is a Social Stigma, en *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology nº 14, Oslo: University of Oslo, pp. 50–67.

Eira Buljo, Karen Marie, 2001, Vedlegg 3. Særuttalelse fra Karen Marie Eira Buljo om reindriftas muligheter, og forslaget om siidaandel og sideordnet rekkruteringsandel, NOU [Norges Offentlige Utredninger] 2001:35:214–218.

Fabian, Johannes, 1983, *Time and The Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Fernandez, James W., 2001, The Irony of Complicity and the Complicity of Irony in Development Discourse, en James W. Fernandez y Mary Taylor Huber (eds) *Irony in Action. Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 84–102.

Fernandez, James W., 2006b [1982], La oscuridad al fondo de la escalera. Lo incoado en la investigación simbólica y algunas estrategias para abordarlo, en *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*, Madrid: UNED, pp. 285–314.

Gaski, Lina, 2000, *Hundre prosent lapp? Lokale dikurser om etnisitet i markedbygdene i Evenes og Skånland,* Dieđut: 2000 / 5. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.

Gaup, Nils, 2008, *Kautokeino–Opprøret* (una película basada en hechos reales), Prod: Sandre Metronome.

Goffman, Erving, 1970 [1963], *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, Erving, 1974, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Nueva York: Harper Colophon Books.

Grebstad, Unni B., y Sigrid Holm, 2012, Trygd, sosial hjelp og barnevern. Statistisk Sentralbyrå, http://www.ssb.no/sosiale–forhold–og–kriminalitet/artikler–og–publikasjoner/flest–sosialhjelpsmottakere–i–nord–norge

Guttorm, Gunvor, 2006, Å være skapende *duojár* er å være aktiv informant til sin egen forståelse av duodji, Comunicación presentada en la *Nordisk Lærerutdanningskonferanse på Færøyene, 9 de mayo*. Mimeo.

Guttorm, Gunvor, 2012, *Duodji*: A New Step for Art Education, *International Journal of Art and Design Education* 31(2):180–190.

Habermas, Jürgen, 1988 [1971], Discusión con Niklas Luhmann: ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?, en *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, pp. 310–419.

Habermas, Jürgen, 1989 [1976], ¿Qué significa pragmática universal?, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.* Madrid: Cátedra, pp. 299–368.

Habermas, Jürgen, 1998 [1992], *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

ILO [International Labour Organization], 1957, The Indigenous and Tribal Populations Convention, (No. 107), http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:55:0::NO::P55_TYPE,P55_LANG,P55_DOCUMENT,P55_NODE:CON,en,C107,%2FDocument Última visita en julio de 2018.

ILO [International Labour Organization], 1989, Indigenous and Tribal Peoples Convention, (No. 169). http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/––ed_norm/––normes/documents/publication/wcms_100897.pdf Última visita en julio de 2018.

Jiménez Sedano, Livia, 2011, *Los niños y las niñas como creadores de estilos locales de etnicidad. Una etnografía basada en la comparación de dos contextos*. Madrid: UNED, tesis doctoral.

Johnsen, Jon T., 1997, *Samisk Rettshjelp. En analyse av Rettshjelpkontoret Indre Finnmark*. Oslo: Tano Aschehoug.

Josefsen, Eva, 2006, *Selvopplevd diskriminering blant samer i Norge*. Norut NIBR Finnmark Rapport 2006, 3. Alta: Norut NIBR Finnmark AS.

Kleiber, Georges, 1995 [1990], *La semántica de los prototipos. Categoría y sentido léxico*. Madrid: Visor.

Kockelman, Paul, 2007, Agency: The Relation between Meaning, Power, and Knowledge, *Current Anthropology*, 48(3): 375–401.

Kockelman, Paul, 2013, *Agent, Person, Subject, Self. A Theory of Ontology, Interaction, and Infrastructure.* Oxford: Oxford University Press.

Kockelman, Paul, 2016a, Grading, Gradients, Degradation, Grace. Part I: Intensity and Causality. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(2):389–423.

Kockelman, Paul, 2016b, Grading, Gradients, Degradation, Grace. Part II: Phenomenology, Materiality, and Cosmology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(3):337–365.

Kramvig, Britt, 1999, I kategorienes vold, en Harald Eidheim (ed), *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropologi*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, pp. 117–139.

Kramvig, Britt, 2005, Fleksible kategorier, fleksible liv. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 16(2–3):97–108.

Kristiansen, Roald E., 2018 (fecha de consulta), The Kautokeino Rebellion 1852: http://www.laits.utexas.edu/sami/dieda/hist/kautokeino.htm

KUD [Kirke– og Undervisningsdepartementet], 1959, *Instilling fra Komiteen til å utrede samespørsmål*. Mysen: Indre Smaaleneness Trykkeri.

Lerena, Carlos, 1985, *Materiales de sociología de la educación y de la cultura.* Madrid: Grupo Cultural Zero.

Lovdata.no, 2016a [1751], *Første Codicill og Tillæg til Grendse–Tractaten imellem Kongerigerne Norge og Sverrig Lapperne*

betreffende (Lappekodisillen): https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1751–10–02

Lovdata.no, 2016b [1814], *Kongeriket Norges Grunnlov*: https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814–05–17?q=grunnlov

Løyland O., Elisabeth, y Harald, Stormoen, 2015, Husholdningene i fire fylker eier halvparten av formue: https://www.ssb.no/inntekt–og–forbruk/artikler–og–publikasjoner/husholdningene–i–fire–fylker–eier–halvparten–av–formuen

Marx, Karl, 1984 [1867], *El capital*, Libro Primero, Cap. 4: La transformación de dinero en capital. Madrid: Siglo XXI. Volumen 1, pp. 179–214.

Marx, Karl, 1987 [1867], *El capital*, Libro Primero, Sección VI: El salario. Madrid: Siglo XXI. Volumen 2, pp. 651–689.

Ogbu, John U., 1974, *The Next Generation: An Ethnography of Education in an Urban Neighborhood*, Nueva York: Academic Press.

Ogbu, John U., 2003 [1981], Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple, en Honorio M. Velasco, F. Javier García Castaño, y Ángel Díaz de Rada (eds), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 145–174.

Paine, Robert, 1994, *Herds of the Tundra. A portrait of Saami Reindeer Pastoralism*. Londres: Smithsonian Institution Press.

Pettersen, Torunn, 2005, Utvikling av samisk statistikk i Norge – Utfordringer og muligheter. Ensayo presentado en el *Internaional Association of Official Statistics (IAOS) Satellite Meeting*, Wellington, Nueva Zelanda. *Mimeo.*

Regnor, Mákká, 1993, Dáruiduhttin. En Aage Solbakk (ed.), *Sápmelaččat*. Kárášjohka: Sámi Instituhtta – Davvi Girji, pp. 94–128.

Sámediggi [Parlamento Sami], 2018a, https://www.samediggi.no/Valga/Jienastuslohku Año de la última visita.

Sámediggi, 2018b, https://www.samediggi.no/Soek? search=budsjett Año de la última visita.

Shils, Edward, 1981, *Tradition*. Chicago: Chicago University Press.

Simma, Paul–Anders, 2002, *Give Us Our Skeletons*. Distr.: Icarus Films.

Smith, Adam, 2006 [1759], *The theory of moral sentiments*, Mineola: Dover.

Spivak, Gayatri Ch., 1987, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen.

Sprenger, Guido, 2004, Encompassment and its Discontents: The Rmeet and the Lowland Lao, en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural* Approach. Nueva York: Berghahn, pp. 173–191.

SSB (Statistik Sentralbyrå), 1977, *Skattestatistikk Inntektsåret 1975*. Oslo: Statistik Sentralbyrå. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_a906.pdf

SSB (Statistik Sentralbyrå[398]), 2018a, https://www.ssb.no/ statbank/table/08603

SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018b, https://www.ssb.no/statbank/table/07184/

SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018c, https://www.ssb.no/statbank/table/06081

SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018d, https://www.ssb.no/statbank/table/07594

SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018e, https://www.ssb. no/statbank/table/07595

SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018f, https://www.ssb.no/statbank/table/10205/

SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018g, https://www.ssb.no/statbank/table/06900/

Taylor, Charles, 1992, The Politics of Recognition, en Amy Guttman (ed) *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, pp. 25–73.

Velasco, Honorio M., y Jesús Prieto de Pedro (eds), 2016, *La diversidad cultural. Análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO*. Madrid: Trotta.

Wagner, Roy, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.

WCIP, 2013, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/wc/AdoptedAlta_outcomedoc_EN.pdf, Última visita en julio de 2018.

Weber, Max. 1984 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, Brackette, 1989, A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain, *Annual Review of Anthropology*, 18: 401–444.

Wimmer, Andreas, 2013, *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig, 2017 [1953], *Investigaciones filosóficas*, Madrid: Trotta.

[398] Las direcciones *web* de la Oficina Central de Estadística (*SSB*) que doy aquí conducen a las páginas de la plataforma oficial en las que se encuentran las cifras fuente de mis propias elaboraciones, cuando se buscan con arreglo a los criterios en las ventanas desplegables. El año citado es el de la última consulta.

3. DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Sobre Historia

Pascual Martínez Sopena, “Perspectivas sobre despoblaciones y repoblaciones en el Valle del Duero”

Cristina Redondo Jarillo, “Poder concejil contra poder inquisitorial. El proceso criminal contra los alcaldes de Membrilla a fines del siglo XVI”

Augustin Redondo, “Usos y abusos de la Historia y del folklore: el caso de doña María Pacheco”

José Checa Beltrán, “Lo culto y lo popular en la poética española del siglo XVIII”

José Manuel Pedrosa, “Las visiones de los molineros de Íscar (1845): milagrería, carlismo y conflicto social en la España liberal”

Ricardo Martín de la Guardia, “Españoles en Europa: treinta años de presencia activa en las instituciones europeas”

José Carlos Mainer, “Retrato del fascista sentimental: Gaspar Gómez de la Serna (1918–1974)”

Susana Asensio Llamas, “El pasado es un hogar: Eduardo Martínez Torner en el Londres de la posguerra; La nostalgia de un exiliado por la musicología española”

Perspectivas sobre despoblaciones y repoblaciones en el Valle del Duero

Pascual Martínez Sopena[399]

En abril del año 2019, el Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de Valladolid convocó en el Campus de Soria una reunión sobre "grandes problemas de Europa". Su título era desolador y rotundo: "Tierra sin gente: despoblación, cultura, patrimonio"[400].

Las reflexiones que siguen están inspiradas en algo de lo que expuse junto a otros queridos amigos y colegas, todos preocupados por los problemas de lo que se ha dado en llamar "la España vacía" o "vaciada". Añadiré que son el avance de un plan de trabajo en curso, y que las dedico con mucho gusto a Luis Díaz. Tenemos una antigua complicidad, que arranca de cuando fuimos compañeros de curso. En los últimos años ha revivido merced al tiempo en que compartimos tareas en el Consejo Social de la Universidad y, sobre todo, a la labor del Instituto en este cruce de caminos de antropología e historia que es la cultura inmaterial.

Entre las nociones que articulan la Edad Media española, pocas hay tan poderosas y polémicas como la dialéctica "despoblación" y "repoblación". Su principal banco de pruebas se sitúa en el valle del Duero de los siglos VIII al X, y su gran paladín fue el maestro Claudio Sánchez–Albornoz (1893–1984). Pero este trabajo no solo trata de este proceso y el debate que viene suscitando desde hace más de medio siglo, sino también de dinámicas que se fueron revelando en los siglos posteriores y las circunstancias que las rodearon.

Desde fines del siglo XI hasta los años 1230, se aprecian dos procesos al norte y al sur del valle del Duero. Al norte, una despoblación relativamente planificada se asocia con un proceso de concentración del hábitat, cuyo resultado principal son docenas de villas nuevas por todo el territorio; al sur, es la eclosión de las comunidades de villa y tierra. Este es también el periodo de las migraciones de francos, instalados preferentemente en el Camino de Santiago.

El final de esta secuencia enlaza con otras que apenas van a ser enunciadas. Una es la colonización de los valles altos del Sistema Central, que prosperó ya muy avanzado el siglo XIII. La otra, las repercusiones de la conquista de Andalucía y Murcia en el Valle del Duero (y el conjunto de los reinos occidentales). Nadie duda de que hubo cierto trasvase de población, cuyo correlato fue la expulsión de las poblaciones musulmanas originarias; no obstante, su relativo fracaso a corto y medio plazo redujo sus efectos demográficos[401].

1. Despoblación y repoblación. La secuencia altomedieval

Según la explicaba don Claudio, la despoblación del siglo VIII representa la culminación de un proceso de depauperación general iniciado en el Bajo Imperio, aunque termine siendo una consecuencia del choque en la Meseta del Duero entre los núcleos árabes y beréberes, instalados poco antes, y los núcleos de resistencia que nacen

[399] Pascual Martínez Sopena es Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid, España (sopena@fyl.uva.es). Principales líneas de investigación: Historia cultural. Siglos X-XIII. León y Castilla. Poder real. Sociedad rural y procesos de urbanización. Antroponimia. Camino de Santiago. Principales publicaciones: *La Tierra de Campos Occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII* (1985). *El Camino de Santiago en Castilla y León* (1993[2]). *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial* (2004-2007, 2 vols.. coed. con Monique Bourin : vol 1., *Réalités et représentations paysannes* ; vol 2, *Les mots, les temps, les lieux*). *La construcción medieval de la memoria regia* (2011, coed. con A. Rodríguez, 2011. *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)* (2018, coed. con F. Arias Guillén). Profesor invitado de la ENS y de la EHESS de París. Miembro del Comité Científico de las Semanas Internacionales de Estudios Medievales, Estella (Navarra).

[400] *Tierra sin gente: despoblación, cultura, patrimonio. Primer encuentro sobre grandes problemas de Europa.* Soria, 11-12 de abril de 2019. Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de Valladolid. Campus Duques de Soria. El presente estudio se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "El ejercicio del poder: espacios, agentes y escrituras" (ref. HAR2017-84718-B, financiado por MINECO – UE.FEDER).

[401] Véanse los estudios de Manuel González Jiménez y Ángel Barrios García citados en n. 10.

protegidos por las montañas cantábricas. La dilatada depauperación resultó de sucesivas crisis climáticas y plagas biológicas desde el siglo VI, combinadas con la ruina de las estructuras productivas y políticas hispano–romanas ya inconsistentes, asimiladas con torpeza o mal suplidas por los nuevos poderes de visigodos y suevos. Los fenómenos más próximos habrían estado caracterizados por las correrías de montañeses insurrectos sobre las tierras llanas y por una penúltima serie de malas cosechas y hambrunas. Todo lo cual tuvo grandes efectos sobre la población del territorio. Por ceñirnos a esta coyuntura, crónicas posteriores narrarían sobriamente que los musulmanes abandonaron estas tierras en dirección al valle del Tajo y las regiones meridionales de al–Andalus, mientras los montañeses cristianos regresaban a su *patria* acompañados por las gentes del deprimido valle del Duero. Esto habría sucedido por los años 750. Como resultado, el conjunto de este espacio quedaría despoblado, si bien de forma más intensa al norte que al sur del río.

Las crónicas aludidas se escribieron en la corte del reino cristiano de Asturias más de un siglo después de los acontecimientos que narran[402]. Pero estas fuentes también dan noticia de cierto fenómeno mucho más inmediato y de signo opuesto. Desde mediados del siglo IX, los reyes asturianos poblaban de nuevo ciudades como León y Astorga que sus antepasados asolaron, mientras cundían sus victorias dentro y fuera del reino.

A partir de este momento y durante otro siglo, un cortejo de documentos ofrece noticias muy diversas que han servido para apuntalar el relato cronístico. Sobre todo, se trata de las sugerencias de topónimos, de informaciones sobre la ocupación de tierras vacías (*presuras*), del activo mercado de la tierra, o de la eventual identificación de individuos y grupos de pobladores que unas veces proceden de las montañas del norte y otras de al–Andalus, aunque las más nada se indica. Los mejor caracterizados son los llamados "mozárabes", cristianos cuya cultura mestiza los definía como "arabizados"; se tiende a identificarlos con los inmigrantes sureños. Por encima del conjunto emergen poderosas figuras de reyes–caudillos astures y leoneses y sus delegados –con frecuencia titulados condes –, y otras más imprecisas aunque no menos importantes de pioneros espontáneos (individuos y familias, laicos y clérigos).

Hay que advertir que esta teoría tiene fundamentos más antiguos: Alexandre Herculano, el más influyente de los historiadores portugueses del siglo XIX, pasa por ser quien la acuñó, aplicándola a las regiones septentrionales de su patria que, después de todo, prolongan hacia el océano las supuestas regiones desiertas de la Meseta. Pero no cabe duda de que fue don Claudio Sánchez Albornoz quien extrajo consecuencias más sistemáticas, además de defenderla por más tiempo y de forma rotunda. Si ya en los años 1920 era lo que orientaba sus reflexiones sobre la alta Edad Media, fue en sus grandes obras tardías donde alcanzó su máximo desarrollo[403].

Pero, como se adelantaba, un prolongado debate ha acompañado a esta teoría sobre la ocupación del valle del Duero en los siglos altomedievales. Con frecuencia, argumentos en pro y en contra se acompañan de (o se sustituyen por) dosis de menosprecio. Si se prescinde de tonos broncos y se analizan los últimos decenios, se distingue el interés de dos momentos. Uno se sitúa en los primeros años 1990 y tiene como eje varias iniciativas que conmemoraron el centenario del nacimiento de Sánchez Albornoz. El otro, en torno al segundo decenio de nuestro siglo, no enfatiza tanto la personalidad y las teorías albornocianas como los métodos de análisis de la Alta Edad Media. Lo que sigue es un elenco de notas al hilo de las contribuciones.

La primera observación tiene visos de obvia: el historiador no deja de ser hijo de su época, o de representaciones que interesan a su época. La epopeya del *Far West* contada y cantada por los escritores, historiadores y luego cineastas americanos, de fines del XIX en adelante, ¿pudo ser un estímulo inmediato, más allá de le herencia erudita de Herculano? José Ángel García de Cortázar señalaba en 1993 una coincidencia, por demás casual: en 1893, año del nacimiento de Sánchez–Albornoz, Frederick Jacson Turner publicó su famoso ensayo sobre el papel de la frontera en la historia de los Estados Unidos[404]. Pero mucho menos casual es el paralelismo entre las tesis que sostuvieron ambos autores sobre los grandes procesos que habían protagonizado masas de pioneros en los espacios, más o menos desiertos, de bandas fronterizas que se fueron moviendo hacia el sur en España y hacia el oeste en Norteamérica: dos empresas similares que los habrían convertido en territorios de gentes libres y propietarias de la tierra[405]. El vínculo entre las tres nociones –un país vacío que ofrece progreso y libertad a quienes acepten el reto de ocuparlo–, configura una idea central

[402] *Crónicas asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y 'A Sebastián'). Crónica Albeldense (y 'Profética')*. GIL FERNÁNDEZ, Juan (Intr., ed. crít.); MORALEJO, José L. (trad., notas); RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio (est.), Oviedo, Universidad de Oviedo 1985.

[403] SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. *Despoblación y repoblación del Valle del Duero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires – Instituto de Historia de España, 1966; años antes, ID., *España. Un enigma histórico*. Barcelona, Edhasa, 1956, 2 tomos.

[404] TURNER, Frederick Jackson. "The significance of the Frontier in American History". Bajo forma de conferencia, había sido presentada en la Exposición Universal de Chicago (1893), conmemorativa de Colón y el descubrimiento de América. Véase una edición reciente dentro del libro de su autor *The Frontier in American History*, Digireads.com Publishing, 2010; se trata de una colección de sus artículos sobre esta problemática (examinada a través de diversas zonas del Oeste y de la vida social, la democracia y la ideología de los pioneros).

[405] GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. "La repoblación del Valle del Duero", en PASTOR, Reyna *et al. Sánchez Albornoz a debate. Homenaje de la Universidad de Valladolid con motivo de su centenario*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993, p. 33.

en el pensamiento de don Claudio Sánchez Albornoz. De cualquier forma, conviene resaltar que fenómeno demográfico y procesos sociales son inseparables.

Como escribieron Joseph Pérez y Santiago Aguadé en su presentación, lo que caracterizó al coloquio–homenaje celebrado en la Casa de Velázquez fue la combinación –quizá paradójica–, de críticas a los puntos de vista de Sánchez Albornoz y de elogios a su condición de gran historiador, unas y otros en clave apasionada[406]. Así, al tratar de la despoblación del valle del Duero, José María Mínguez trituró las crónicas y subrayó la resiliencia de las comunidades campesinas dispersas por el territorio. Sin negar cierta emigración al norte, consideró que, desde el siglo VIII y en unas condiciones de libertad inéditas, ellas habían sido el caldo de cultivo para el desarrollo de una sociedad singular, donde predominaban las pequeñas explotaciones y hubo una indudable actividad colonizadora. Sobre la cual se proyectó cierta dinámica externa, lo que se conviene en llamar "repoblación", cuyos protagonistas fueron esos reyes, condes y pioneros de los siglos IX y X antes vistos. Su principal tarea fue integrar a las comunidades en la estructura sociopolítica astur, un proceso cuyos detalles dejan (o deben) traslucir los documentos de la época. Según este autor, el sentido del proceso se hizo patente en torno al cambio de milenio: se había transitado hacia una sociedad feudal más o menos acorde con el conjunto de Occidente[407].

La perspectiva teórica que encierra este trabajo tuvo otros avatares a cargo de autores varios. Los elementos básicos fueron objeto de distintas combinaciones, que García de Cortázar resumió a la vez que anotaba la ausencia de "una alternativa global, de base empírica irreba–tible" a los postulados de don Claudio[408]. La vertiente demográfica, entendida como despoblación radical, se batía en retirada: no así la social, caracterizada por la primacía de un campesinado libre. De este modo, frente al vaciamiento, se proponía tanto una demografía disminuida (escasa población de dedicación ganadera y prácticas trashumantes, por ejemplo), como una continuidad estricta. Por su parte, diversas cuestiones venían a matizar el binomio repoblación–libertad ponderando ciertos factores. Si la emigración al norte fue irrelevante o contribuyó de forma decisiva al progreso cultural de quienes la acogieron. Si la supuesta persistencia de las estructuras gentilicias en la base familiar y política del reino de Asturias había sido duradera y decisiva. Qué peso tuvo la mozarabía en los territorios cantábricos y en la repoblación del Duero. Y en fin, qué sectores sociales habían protagonizado estos siglos VII–VIII–X en la Meseta. Respecto al siglo VII, considerado punto de partida para cualquier comparación, las posiciones oscilaban entre enfatizar el modelo de villa esclavista o las pervivencias gentilicias. Para los siglos VIII–X, en 1993 se reforzaba el protagonismo de los campesinos libres; ahora bien, las diferencias estribaban en concebirlos encuadrados solo por las comunidades de aldea, o en apreciar la articulación de éstas con autoridades públicas que culminaban en la monarquía.

Pero además, la conmemoración de Sánchez Albornoz planteó cierta perspectiva inédita hasta 1993: propuso el carácter milenario de procesos que se han sucedido hasta los tiempos recientes, siendo los conceptos antitéticos de "despoblación" y "colonización" los que mejor sirven para establecer un sutil hilo que va de los siglos altomedievales hasta los pueblos nuevos de mediados del siglo XX y el abandono del medio rural[409].

Otra conmemoración centenaria sirve para encuadrar el segundo y más cercano periodo de discusión sobre la época altomedieval. En este caso, se rendía homenaje a la memoria de José Mª Lacarra, discípulo de Sánchez Albornoz y estudioso de la conquista y repoblación del valle del Ebro[410].

[406] PEREZ, Joseph ; AGUADE NIETO, Santiago (comp.). *Les origines de la féodalité. Hommage à Claudio Sánchez Albornoz. Actes du colloque international tenu à la Maison des Pays ibériques les 22 et 23 octobre 1993*, Madrid, Casa de Velázquez – Universidad de Alcalá, 2000, p. 10.

[407] MÍNGUEZ, José María. "La despoblación del Duero, un tema a debate", *Ibidem*, pp. 169-182. En torno a estos problemas, véase PASTOR DÍEZ DE GARAYO, Ernesto. *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996; se basa en la tesis doctoral de su autor, presentada a principios de 1995.

[408] GARCÍA DE CORTÁZAR. "La repoblación...", cit., pp. 38-43; cita de p. 38.

[409] *Despoblación y colonización del Valle del Duero, Siglos VIII-XX. IV Congreso de Estudios Medievales [León, 1993]*. Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1995. La etapa medieval ha inspirado las secuencias de la presente contribución; pero además, resulta muy útil que el libro sugiera una visión retrospectiva a partir de los estudios sobre épocas posteriores. La obra comienza con desarrollos extensos de los puntos de vista de los dos autores citados: GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. "Conferencia inaugural. Las formas de organización social del espacio del valle del Duero en la Alta Edad Media: de la espontaneidad al control feudal", pp. 11-44; MÍNGUEZ, José María. "Innovación y pervivencia en la colonización del Valle del Duero", pp. 45-79. Una selección de los estudios publicados, reordenada de acuerdo con su cronología, ilustra sobre el planteamiento general y el balance de la reunión (MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Repoblaciones interiores, villas nuevas de los siglos XII y XIII", pp. 161-187; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. "Del Duero al Guadalquivir: Repoblación, despoblación y crisis en la Castilla del siglo XIII", pp. 209-224; BARRIOS GARCÍA, Ángel. "Poder y espacio social: reajustes del poblamiento y reordenación del espacio extremadurano en los siglos XIII-XV", pp. 225-276; MARCOS MARTÍN, Alberto. "Espacio y población: Movimientos demográficos, densidades humanas y concentraciones urbanas en la España Moderna", pp. 359-374; HELGUERA QUIJADA, Juan. "Los despoblados y la política de colonización del reformismo ilustrado en la cuenca del Duero", pp. 375-413; ROBLEDO, Ricardo. "La reforma agraria liberal en Castilla y León", pp. 103-117; AMIGO ROMÁN, Pedro; MORENO LÁZARO, Javier. "Potencialidades y límites de la industrialización castellano-leonesa (c. 1833-1936), pp. 119-159; GARCÍA MERINO, Luis V.. "Trasformaciones en el poblamiento de Castilla durante los siglos XIX y XX. Los cambios en la red de asentamientos", pp. 189-208).

[410] *Movimientos migratorios, asentamientos y expansión (siglos VIII-XI). En el centenario del Profesor José María Lacarra (1907-2007). Actas de la*

El marco de referencia fue mucho más general del que hasta ahora nos ha ocupado. El territorio castellano y español en general quedó encuadrado en una problemática europea, donde se destacó la combinación de "movimientos migratorios", de "nuevos asentamientos" y de una "expansión temprana" a lo largo y ancho de Europa entre los siglos VIII y XI. A todo lo cual no había sido ajeno el aligeramiento de las cargas públicas y privadas, los frentes de colonización creados por gentes que roturaban zonas incultas, apropiándose de ellas, ni tampoco la renuncia a los bienes propios para obtener una tenencia hereditaria de un señor, más la inmunidad tributaria y jurídica y la protección que significaba depender de él. En todos los casos, explotaciones familiares, prácticas comunitarias y lazos solidarios fueron factores comunes. Y según los casos, los mismos gestos pudieron ser expresión de poderes feudales rampantes o de la iniciativa de la colectividad local.

Entre sus manifestaciones de la cuenca del Duero, quedó en resalte la precocidad de los procesos comunitarios, que tienen dos grandes ejemplos en la generali–zación de la aldea como forma de organización del espacio, y los concejos primitivos, los *concilia* o *collationes* del siglo X. Es interesante que, como sucede en otras sociedades contemporáneas de la periferia europea, pueden revelar un "modo de producción campesino" fundado en las relaciones entre cultivadores y élites locales arrellanadas en sus reservas de alimentos, su generosidad y su carisma[411].

Paralelamente, García de Cortázar habló de la fuerte inflexión demográfica que experimentó el valle del Duero en el siglo VIII, seguida del inicio de un proceso de crecimiento, más tarde encuadrado por los monarcas de Asturias y León. En ese marco se explica la roturación de muchos pequeños espacios a expensas del bosque y la mata mediante movimientos de muy corto radio. Se trata de un fenómeno de larga duración, cuyo desarrollo proseguía en los años medios del siglo XI.

También tuvo ocasión de referirse a los problemas irresolubles y a los no resueltos que ya estaban presentes en las reflexiones de quince años atrás: aparte de la inevitable escasez de fuentes escritas –solo suplida por interpretaciones "altamente especulativas"–, el inseguro conocimiento de la toponimia y el aún incipiente conocimiento arqueológico.

Reflexionaba este autor que "el estudio del poblamiento en los siglos VII–X será arqueológico o no será"[412]. Por su vaguedad, la lectura de las páginas de un balance reciente no resulta alentadora[413]. Respecto a la toponimia, los mejores resultados se han obtenido combinando los nombres de lugar con los de persona, los antropónimos. Es oportuno tener en cuenta que tanto al norte como al sur del río, muchos topónimos se forman a partir de nombres personales. Con sus matices, se puede decir que al norte del río se usa un stock de nombres simples común en los siglos IX y X, mientras que al sur son más frecuentes los antropo–topónimos de dos elementos, al estilo de lo que se generalizan desde mediados del siglo XI. Pero lo primero no sirve para precisar desde cuándo se usaba aquella fórmula, ni lo segundo es sinónimo de despoblación. Es razonable pensar en una "frontera difusa" que iba desde el sur del Duero a la vertiente meridional de la Sierra e incluso al sur del Tajo según las zonas, cuyo poblamiento todavía necesita definirse. Lo que en la literatura especializada no impide el uso común del término "repoblación" en singular y plural[414].

2. Poblar y despoblar en un siglo XII prolongado

Abandonamos el siglo X para situarnos por un momento en torno a 1200. En estas fechas, el cambio más relevante en la red de poblamiento y en la organización de territorio es la cristalización de un gran número de villas nuevas, en medio de las que sobresalen las ciudades episcopales; varias de ellas son también ciudades nuevas o renovadas.

En la Meseta del Duero, una mayoría de villas son aglomeraciones fortificadas, de tamaño mediano, incluso modesto –entre 800 y 2000 habitantes–, y siempre sedes de mercados semanales, una prerrogativa concedida por los monarcas que refuerza su centralidad. Téngase en cuenta que casi todas dependen de la autoridad regia,

XXXIV Semana de Estudios Medievales de Estella, 16 al 20 de julio de 2007. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008.

411 WICKHAM, Chris. "La cristalización de la aldea en la Europa Occidental (800-1100)", *ibídem*, pp.33-51. También DEVROEY, Jean-Pierre. "Une société en expansion? Entre Seine et Rhin à la lumière des polyptiques carolingiens (780-920) ", *ibídem*, especialmente pp. 354-358.

412 GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. "Movimientos de población y organización del poblamiento en el cuadrante noroeste de la Península Ibérica (ca. años 700-1050)", *ibídem*, pp. 105-154.

413 QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio; TEJERIZO-GARCÍA, Carlos "Treinta años de arqueología en el noroeste peninsular: la "otra" arqueología medieval". en QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio (ed.). *Treinta años de Arqueología medieval en España*, Oxford, Archaeopress Publishing Ld., 2018, pp. 123-145. Cierta frase resume la percepción de los autores: "los textos relativos a la alta Edad Media en el Norte pueden ser tan parciales o tan poco representativos como lo son (aún) los registros materiales" (p. 132).

414 BARRIOS GARCÍA, Ángel. "Un espacio poblado", en Ángel Barrios García (coord.), *Historia de Ávila. II. Edad Media (siglos VIII-XIII)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba – Caja de Ahorros de Ávila, 2000, pp. 206-220. MÍNGUEZ, José María, "La frontera del Sistema Central: una realidad difusa", en DEL SER QUIJANO, Gregorio - , MARTÍN VISO, Iñaki (eds.). *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 204-218. REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M.. "La toponymie de la vallée du Douro et la révolution anthroponymique du XIe. siècle", en BOISSEUIL Didier *et al.*, (coords.), *Écritures de l'espace social. Mélanges d'histoire médiéval offerts à Monique Bourin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 457-472 ; ID.. "Onomástica arabizante y migraciones en el reino de León", en BOURIN, Monique; MARTÍNEZ SOPENA Pascual (comp.). *Anthroponymie et migrations dans la Chrétienté médiévale*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 89-104.

que ha hecho de ellas sus centros de poder a escala territorial. Gobernadas por los oficiales del concejo, poseen amplios distritos (llamados "términos", "alfoces" o "tierras", de cientos de kilómetros cuadrados al norte del río, y de miles al sur). Las más antiguas datan de los tiempos de Alfonso VI (1066/72–1109) y el proceso se habrá completado antes de 1230. Un elemento común es que han crecido y han tenido éxito por las condiciones privilegiadas con que han sido dotadas, atrayendo a una masa de gentes que proceden de sus contornos o que pueden venir de muy lejos. Sus "fueros" exponen los privilegios, definen las instituciones locales y el régimen penal, los derechos y las obligaciones del vecindario y, por así decir, establecen el marco jurídico de las relaciones sociales y políticas en el seno de la comunidad y respecto a los poderes exteriores, desde el propio soberano a los señoríos y concejos colindantes.

Tal esquema de desarrollo es paralelo a los que se están generando en otros territorios hispánicos y en toda Europa. Un proceso de *inurbamento* o de urbanización extensiva recorre el continente, desde Irlanda a Sicilia, y desde Portugal a los confines eslavos y nórdicos, generando miles de *petites villes*, *market towns*, *pequenas cidades*, *terre nuove* y *agrovillas*…, cuyo análisis está dando lugar a una literatura extensa y, en cierto modo, de aire comparativo[415]. Pues el fenómeno es muy complejo y presenta particularidades, no solo entre los grandes espacios regionales europeos sino incluso dentro de cada reino. Aunque los caracteres descritos recogen los rasgos básicos de Castilla y León, conviene distinguir importantes matices que afectan a nuestra cuestión central, esto es, a las secuencias de despoblación y población del Valle del Duero: no es lo mismo el sector septentrional que el meridional.

Esto aconseja una selección de escenarios significativos: para el caso, el camino de Santiago, que recorre el territorio de este a oeste, las áreas fronterizas entre los reinos occidentales en sentido meridiano (Castilla y León permanecieron separados entre 1157 y 1230), y la ancha banda que se extiende entre el río Duero y las montañas del Sistema Central, la región que se conoce en este tiempo como "Extremaduras".

2.1. En las Extremaduras

Hacia el año 1200, la panoplia de villas y ciudades de las Extremaduras se había completado. Entre la Extremadura castellana y la leonesa, la frontera reseguía un tramo de la antigua calzada llamada "de la Guinea" (por "equínea") o "de la Plata" (por *balata*, vía "empedrada" en árabe), para situarse después entre los ríos Guareña y Trabancos, que desembocan en el Duero entre Toro y Tordesillas.

La ambición de los caudillos del Norte por estas regiones venía de atrás. Después de los éxitos guerreros de Simancas y Alhándega (939), el rey de León y el conde de Castilla establecieron posiciones avanzadas más allá del Duero. En los años 940, los diplomas señalan que Bermudo Núñez, conde de Cea, dominaba Salamanca en nombre de su pariente Ramiro II, y que trajo leoneses a poblar en la ciudad[416]. Paralelamente, el conde Fernán González debió ocupar Sepúlveda, cuyo primer fuero dataría de estas fechas.

No parece haber dudas que estas operaciones fracasaron a medio plazo por las campañas de Almanzor. Las noticias posteriores siguen siendo vagas hasta el último cuarto del siglo XI, cuando el rey Alfonso VI otorga el fuero de Sepúlveda y concede el cercano y parvo lugar de San Frutos al monasterio de Silos (1076)[417].

El fuero de Sepúlveda tiene un enorme significado en la historia jurídica española. Es la carta fundacional del derecho de frontera, el marco legal que propició el desarrollo de numerosas villas y ciudades dotadas de una autonomía incomparable para su época, un hecho correlativo al significado de las Extremaduras como glacis defensivo del reino. Las libertades personales y colectivas, la amplitud de los territorios atribuidos a los concejos y la menguada población del área, o las posibilidades de enriquecerse a cambio de sobrevivir a los retos de la guerra, atrajeron durante generaciones a gentes de todo tipo: ¿acaso no enumeraba el fuero de Sepúlveda qué graves delitos prescribían al sur del Duero? A partir de ello se consolidó una fuerte corriente migratoria y una economía comercial, fundada en los provechos de la ganadería y los

[415] DA COSTA, Adelaide Millán; ANDRADE, Amélia Aguiar; TENTE, Caterina (eds.), *O papel das pequenas cidades na construção da Europa medieval*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2017. *La ciudad de los Campesinos. Villas nuevas, pequeñas villas, villas mercado. XLVI Semana Internacional de Estudios Medievales. Estella-Lizarra 16/19 julio 2019*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2020 [*actas* accesibles en: www.siem-estella.es].

[416] MÍNGUEZ, J. M., "La repoblación de los territorios salmantinos", en MARTÍN, José-Luis (dir.); MÍNGUEZ, José María (coord.). *Historia de Salamanca II Edad Media*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 1997, pp. 27-40. Como conde de Salamanca, Bermudo Núñez dirigió una expedición en 942 contra la ciudad de *Saktan* (¿Escalona?), malograda tras su derrota en un desfiladero al sur de Ávila (MANZANO MORENO, Eduardo. *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, CSIC, 1991, p. 179).

[417] GAMBRA, Andrés. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio. II. Colección Diplomática*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1998, nos. 38 y 40, pp. 90-103. El fuero de Alfonso VI se presenta como confirmación de los que recibiera Sepúlveda del conde Fernán González y sus sucesores Garcí Fernández y Sancho García. La donación de San Frutos precisa que sus límites fueron determinados por 26 de los primeros (o principales) pobladores de Sepúlveda -*urbe quam ferunt Septempublicam*-, en cuyo territorio se halla (LINAGE CONDE, Antonio. "La donación de Alfonso VI a Silos del futuro priorato de S. Frutos y el problema de la despoblación", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 41 (1971), pp. 973-1011).

botines de guerra, que se polarizó en las villas y ciudades de la región[418].

Precedido por los condes Pedro Ansúrez y Martín Alfonso, que intervinieron en las comarcas de Íscar y Cuéllar[419], el conde Raimundo de Borgoña, yerno de Alfonso VI, se convirtió en el gran protagonista de la incorporación del territorio en los años 1090[420]. La memoria de sus iniciativas, trasmitida por fuentes del siglo XIII, incluye la repoblación de Ávila y la de Salamanca. Si las noticias de Salamanca se ciñen a referencias menores de su primitivo fuero, la "Crónica de la Población de Ávila" se extiende en detalles concretos de la llegada de los pobladores, de la instalación de los distintos grupos, así como la construcción de las murallas y la planificación urbana. En todo ello habría sido determinante la acción del conde Raimundo. En fín, y como también pregona esta crónica, una parte significativa de los pobladores provino de las sierras ibéricas y los confines septentrionales de Castilla[421].

Las Extremaduras fueron, por tanto, el destino de importantes movimientos de población en sus primeros tiempos. Lo siguieron siendo más tarde: por ejemplo, es plausible que la intensa conflictividad social que sufrió el reino en los primeros decenios del siglo XII incrementara la tendencia. Las directrices de los fueros la preveían: el de Alba de Tormes promovía el asentamiento de campesinos del norte del reino leonés. Por otra parte, datan de los años 1220 las listas de vecinos de un par de "collaciones" o barrios nuevos de Toro y Salamanca. En ambos casos, recogen el resultado de iniciativas promovidas por el rey Alfonso IX de León –se sabe que hubo más– y su ejecución fue encomendada a las órdenes militares de Santiago y Alcántara. Si las normas señalaron su interés por la venida de gallegos, asturianos y otras gentes del reino, así como de castellanos, muchos de los sobrenombres de los habitantes denotan que no venían de lejos; las aldeas de la propia Tierra de Salamanca proporcionaron buen número de familias[422]. Para esas fechas, en Salamanca se había construido un recinto amurallado que abrazaba más de cien hectáreas. Las "pueblas" fueron ocupando progresivamente su interior; se conocen media docena en el primer cuarto del siglo XIII.

En cambio, Soria ha sugerido una interpretación contrapuesta. También disponía de un vasto recinto. Pero solo un sector reducido del área intramuros se ocupaba de forma permanente. La mayor parte de la población soriana vivía en alguna de las trescientas aldeas que se diseminaban por los 3000 km^2 de su Tierra, dedicada a una agricultura de subsistencia, una floreciente ganadería y una dinámica actividad transportista; y como era de rigor, los sorianos eran movilizados para las campañas militares, los "fonsados" (el Monte Valonsadero recoge en su nombre el área donde se reunían para partir). En cambio, se mantenían adscritos a las 35 parroquias de la villa, referencia básica para los grupos de parentesco, y sobre todo alrededor de la festividad de San Juan se reunían en Soria. Tras los muros, el espacio se convertía en una especie de *albaqara*, un recinto–refugio al estilo de los que había en al–Andalus. Era el tiempo de solucionar conflictos, difundir noticias, hacer planes. Al cabo de unas semanas, la mayoría retornaba a las aldeas y la villa volvía a su discreta existencia[423].

2.2. En el Camino de Santiago

La vía peregrina que tras cruzar los Pirineos recorre Navarra, Castilla, León y Galicia antes de su meta, el proclamado sepulcro del apóstol en Compostela, fue un corredor idóneo para el tráfico de gentes, mercancías e ideas. También puede decirse que el Camino unió los principales centros de poder del gran noroeste español entre mediados del siglo XI y mediados del XIII. A lo largo de la ruta se desarrollaron buen número de "villas nuevas", como Belorado, Sahagún, Mansilla de las Mulas o Villafranca del Bierzo. En todos los casos, el apogeo de las villas camineras en el siglo XII está asociado a la inmigración de extranjeros, los llamados "francos", que dieron lugar a colonias ubicadas en barrios y calles propias en cada una de estas villas y en otras que crecieron bajo el mismo impulso –Carrión de los Condes–, así como en las ciudades episcopales de Burgos, Astorga y León[424].

[418] BARRERO GARCÍA, Ana María. "Los derechos de frontera", en *Las sociedades de frontera en la España Medieval: Sesiones de Trabajo. II Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, pp. 69-80.

[419] RUIZ ASENCIO, José Manuel; HERRERO JIMÉNEZ, Mauricio; RUIZ ALBI, Irene. "Colección Diplomática del conde Ansúrez", en PEDRUELO MARTÍN, Eduardo (dir.), *Ego Comes Petrus. Pedro Ansúrez, caballero leal 1118-2018 [Catálogo de la exposición celebrada en el] Archivo Municipal de Valladolid, del 27 de noviembre de 2018 al 30 de mayo de 2019*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2019, nos. 7, pp. 302ss; 16, pp. 326-7; 29, pp. 354-5; y 35, pp. 366-7.

[420] BARÓN, Andrés. *Raimundo de Borgoña, conde de Galicia. Política y relaciones de poder en el occidente peninsular (1093-1107)*, Valladolid, Glyphos, 2017, pp. 112-171

[421] BARRIOS GARCÍA, Angel. "Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencia y distribución espacial de los grupos repobladores", *Stvdia Historica – Hª Medieval*, III-2 (1985), pp. 33-82.

[422] MÍNGUEZ, J. M., "La repoblación de los territorios salmantinos", cit., p. 60; considera que este texto data de tiempos de Alfonso IX (aunque la única fecha de referencia es 1140). MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Los francos en la España de los siglos XII y XIII. Los testimonios de las listas de vecinos", en BOURIN; MARTÍNEZ SOPENA. *Anthroponymie et migrations…*, cit., pp. 190-193.

[423] ASENJO GONZÁLEZ, María. *Espacio y sociedad en la Soria medieval, siglos XIII-XV*, Soria, Diputación Provincial, 1999, pp. 48-49. A juicio de la autora, esta situación se mantenía en los años 1270, fecha de un padrón excepcional de Soria y sus aldeas.

[424] MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Los francos en la España de los siglos XI al XIII", en VACA LORENZO, Ángel (ed.). *Minorías y migraciones en la Historia XV. Jornadas de Estudios Históricos organizadas por departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 25-66.

Bajo el nombre de "francos" se reconocen desde Portugal a Tierra Santa a las masas de emigrantes del occidente y centro de Europa que concurrieron a las cruzadas, implantaron el dominio inglés en Irlanda, o poblaron con alemanes ciudades de Polonia a Transilvania. Como queda dicho, su presencia en la España cristiana es significativa sobre todo en el Camino: en los fueros de Belorado o Sahagún, a través de los nombres de vecinos que suscriben los documentos, de los que ocupan cargos municipales o compran y venden tierras, resaltan los grupos foráneos. No es posible hacer cálculos, pero da la impresión de que entre el 15–30% de los habitantes eran de origen extranjero y, desde luego, ocupaban un papel destacado en la comunidad local. El testimonio de las fuentes narrativas ofrece algun relato tan colorista como la descripción de Sahagún, villa fundada hacia 1080 junto al antiguo monasterio de los Santos Facundo y Primitivo, el más importante del reino en esta fecha:

"... pues agora como el sobredicho rrei ordenase e estableçiese, que aí se fiçiese villa, ayuntaronse de todas las partes del vniberso burgueses de muchos e diuersos ofiçios, conbiene a saber, herreros, carpinteros, xastres, pelliteros, çapateros, escutarios e omes enseñados en muchas e dibersas artes e ofiçios, e otrosi personas de diuersas, e extrañas prouincias e rreinos, conbiene a saber gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, prouinçiales, lonbardos, e muchos otros negoçiadores de diuersas naçiones e extrannas lenguas; e asi poblo e fiço la villa non pequenna"[425].

La relación de oficios artesanales y de la procedencia del vecindario de Sahagún puede resultar prolija, pero es expresiva de la actividad urbana en el Camino de Santiago del siglo XII, cuando se supone compuesta la versión original de la Primera Crónica Anónima[426].

Los francos comparecen en los años finales del siglo XI y brillan en el XII, pero a principios del XIII van desapareciendo. ¿Cuál es su trayectoria? De entrada, la variedad de procedencias de los habitantes de Sahagún y su instalación en la nueva villa, deben matizarse. La mayor parte de los francos procedían de un arco territorial que se puede identificar con el Midi francés. Son los "gascones", "tolosanos" y "provinciales" mencionados en la lista: gentes de Gascuña, del Languedoc (Toulouse) y de Provenza. Pueblos vecinos que hablaban dialectos próximos entre sí, a los que se suman los catalanes: el geográfo árabe al–Idrisi hace de Barcelona la capital de "los francos de Aragón", y son los "francos" del cantar de Mío Cid. Por otra parte, muchos de ellos no pensaban establecerse definitivamente en las villas y ciudades del corredor. Ir a España –un país con amplias posibilidades por sus muchos recursos materiales y sus limitados recursos humanos–, equivalía a buscar fortuna, retornar al cabo de unos años a la tierra de origen, y vivir con cierta holgura la vida restante.

El final del ciclo pudo asociarse con la pacificación del sur de Francia tras la cruzada contra los albigenses, más las nuevas perspectivas que la expansión mediterránea abrió en el sur de Francia y en la corona de Aragón. Las tendencias migratorias cambiaron y el flujo de inmigrantes se redujo hasta consumirse. Su adelgazamiento debió favorecer la integración general de los francos en las sociedades locales. Pero no cabe olvidar otra circunstancia que obró en esta dirección: a diferencia de lo que ocurrió con los "francos" de media Europa, que vivieron en un privilegiado aislamiento jurídico respecto a las otras poblaciones, los fueros otorgados desde mediados del siglo XII en adelante no diferenciaron estatutos particulares entre los habitantes de cualquier aglomeración –al menos entre el vecindario cristiano.

2.3. En la frontera de León y Castilla

A la muerte de Alfonso VII en 1157 y según estaba previsto, sus reinos fueron repartidos entre sus hijos Sancho III, que recibió Castilla y Toledo, y Fernando II, que obtuvo León, Asturias y Galicia. Las tensiones inmediatas dieron paso a una situación de guerra que alternó con breves periodos de no–beligerancia, promovidos por sucesivos tratados de paz. De todas formas, desde el tratado de Fresno–Lavandera de 1183, se estableció una frontera entre Castilla y León que cambiaría poco en cuarenta años. Estaba sostenida en dos líneas paralelas de villas nuevas y hubo múltiples ocasiones que enfrentaron a las de la banda castellana con las de la leonesa.

En varios de los fueros leoneses otorgados en la época se expresa cierta ideología pobladora. Conservamos una versión romanceada del que Fernando II dio a los "pobladores" de la villa de Mayorga, sobre la frontera de Tierra de Campos (1181), en cuyo preludio se lee:

"De todo rei católico es a su población nueva [dar] tales fueros de derecho e de toda justicia e tales costumbres mandar e confirmarles en todo tiempo, que aquella nueva población en bondat de su conceio e valor entre las otras mas vieias e ancianas del regno reciba acrecimiento e confonda los males de la soberbia..."[427]

Sobre el sentido de "poblar" (*populare*), en la segunda mitad del siglo XII, conviene retener que los monarcas ceden o confirman la cesión de la titularidad de sus bienes (*hereditates*) a favor del concejo, distinguiendo eventualmente a determinados *populatores* o refiriéndose al

[425] "Las Crónicas Anónimas de Sahagún". PUYOL, Julio (ed.), *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 76/fasc.2º (1920), cap. 13, p. 118.

[426] GARCIA, Charles; REGLERO DE LA FUENTE, Carlos Manuel (dirs.). "Primera Crónica anónima de Sahagún", *e-Spania*, 19 |octubre 2014. URL http://e-spania.revues.org/23867.

[427] RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Justiniano. "El fuero de Mayorga de Campos", *Archivos Leoneses*, 85-86 (1989), pp. 99-128.

"concejo de los populatores"; que las mencionadas *hereditates* serán distribuidas o disfrutadas (caso de los aprovechamientos comunales), entre quienes posean casa en la villa; que la casa implica dependencia tributaria del monarca (y del concejo) y a ella se adscribe el derecho a los bienes; en fín, los vecinos han podido gozar de exenciones para favorecer su periodo de asentamiento en la villa[428].

En realidad, estas consideraciones están presentes tanto en los fueros de la banda fronteriza como en el resto de las áreas al norte del Duero. En todas se dio una intensa competencia por el dominio de la tierra entre la monarquía, la alta nobleza y la Iglesia, y en todas había un semillero de aldeas que eran herencia y continuación del crecimiento secular. Pero dado que muchos nobles e instituciones eclesiásticas tenían intereses en ambos reinos, la fundación de villas fronterizas por los reyes respondió a una política de asegurar con ellas los confines, limitando en lo posible la intervención de poderes más sujetos a intereses particulares. Además, los reyes procuraron consolidar su patrimonio, el llamado "realengo", incorporando o recuperando a expensas de sus competidores bienes y prerrogativas dentro de alfoces que alcanzaban cientos de kilómetros cuadrados. Mucho de lo cual fue trasferido a los flamantes municipios, imaginados como vasallos del monarca, junto con la jurisdicción sobre cada alfoz y sus aldeas. Otra cosa es que los resultados quedaron matizados por negociaciones imprescindibles; sería anacrónico pensar en una especie de desamortización sistemática en pro de monarquías–Estado[429].

Situadas no lejos de Mayorga, las villas nuevas de Aguilar de Campos y Villafrechós pueden servir de ilustración. Tanto en una como en otra, se aprecian los esfuerzos de Alfonso VIII de Castilla por ampliar el realengo, las propiedades de la Corona. Los monasterios de Sahagún, San Zoilo de Carrión y Trianos, las casas de Meneses y Froilaz, crisol de señores "naturales" de la comarca, negocian para obtener compensaciones a lo que renuncian. Al mismo tiempo que el rey leonés afora Mayorga, el castellano hace trazar un plano en forma de damero al pie del teso de "Castro Mayor", donde se conformará la villa de Aguilar.

Es verdad que el proceso encerraba cierta contradicción. La necesidad de constituir núcleos fuertes y bien defendidos requería concentrar gentes y esfuerzos. Las nuevas villas actuaron como un polo de atracción para las gentes del contorno, o los habitantes de muchas aldeas del alfoz se vieron constreñidos a abandonarlas y a instalarse en las nuevas aglomeraciones –o más bien, a conformar su capital humano–. La dinámica de pactos e imposiciones que se instaló entre los poderosos repercutió sobre los habitantes del territorio, obligados a/o satisfechos de aceptar la trasferencia a la jurisdicción de los concejos, así como la seguridad de los muros y los demás servicios que podían ofrecer tenderos, menestrales o mercaderes de paso.

El impulso centralizador de docenas de villas supuso el ocaso de muchas de las pequeñas aldeas altomedievales. Así, hacia 1184, se aprecia en Villafrechós que los habitantes de las de Cabañas, Curieses y Zalengas se han trasladado a la nueva aglomeración, antaño una aldea entre las otras. Los procedentes de cada lugar siguen juntos, agrupados alrededor de sus parroquias, cuyas advocaciones han traído, seguramente con el maderamen, las tejas y los ornamentos sacros; es decir, han sido recreadas simbólica y funcionalmente, con su carga piadosa y tributaria, devoción y diezmo. El mismo tipo de emigración colectiva, basada en movimientos de corto radio, se puede intuir en las villas mayores de la zona como Mayorga, donde a mediados del siglo XIII se cuentan hasta 18 parroquias –seguramente varias de ellas fundadas como las de Villafrechós y como muchas de las Extremaduras–. Mientras, su concejo mantenía tensas relaciones con señores laicos y eclesiásticos, arraigados de antiguo en el alfoz y nunca desalojados.

3. Legitimar el poder en clave cultural. Entre la ilusión de los orígenes y los orígenes del pacto político

La lectura de la documentación desde la perspectiva de sus discursos y sus contextos (más que de su contenido y de las discusiones sobre las palabras), desvela un territorio donde queda mucho por explorar. Don Claudio Sánchez Albornoz valoraba mucho los documentos que llamó "parleros", los que ofrecen jugosa información. En su punto de vista sobre la dinámica despoblación/ repoblación tenían gran valor documentos como los del ciclo de Odoario, el obispo que habría dirigido presuras en Lugo y Braga en el siglo VIII, o la confirmación por Ordoño I de la presura que un tal Purello hiciera en las montañas de León. Hoy sabemos que son piezas falsas[430]. Lo más

[428] GONZÁLEZ RAMOS, José Ignacio. *Villas reales en el reino de León. Los procesos pobladores de Fernando II y Alfonso IX en la* Tierra de León, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, pp. 521-527.

[429] MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Las villas del rey y las fronteras del reino (1158-1230)", en JARA FUENTE, José Antonio; MARTIN, Georges; ALFONSO ANTÓN Isabel (eds.). *Construir la Identidad en la Edad media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 105-143. De las relaciones entre monarca y concejos realengos, se ofrece una representación plástica en el reverso de la matriz del sello del concejo de Cuéllar (*ca.* 1284-1308); alrededor de una figura montada (que luce las armas de la villa en su escudo, pendón y gualdrapa del caballo), se lee *EST: CAVALLERO: ES: ALFIERAZ: DE: CVELLAR: IY: VASALO: DEL: REY* (WATTENBERG GARCÍA, Eloísa; IZQUIERDO BÉRTIZ, José María (coords.). *Fueros y cartas pueblas de Castilla y León. El derecho de un pueblo [Catálogo de la exposición celebrada en Salamanca]*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, pp. 129-131).

[430] FERNÁNDEZ FLÓREZ, José Antonio. "Purello en Valdoré (un viejo pergamino recuperado)", en HERRERO DE LA FUENTE, Marta *et al.* (eds.). Alma littera. *Estudios dedicados al profesor José Manuel Ruiz Asencio*, Valladolid,

curioso es que sirven todavía para los argumentos de tirios y troyanos. Lo más interesante es que expresan el proceso de construcción de un imaginario sobre los orígenes de los poderosos –grandes instituciones episcopales, la noble parentela Flaínez...–, recorrido por episodios heroicos. En él se percibe cierta inspiración de las crónicas asturianas, y no solo en su escueta idea de la despoblación y la repoblación. El relato de Purello que se enfrenta victoriosamente a los musulmanes invasores que han llegado al Rio Dueñas, en el corazón de la montaña leonesa, recuerda al de Pelayo en Covadonga (de donde en realidad dista tres o cuatro jornadas de camino). En otro momento habrá que examinar con más detalle este tipo de nexos. En todo caso, la utilidad legitimadora de este parangón se aprecia atendiendo a la cronología de los falsos. Debieron prepararse a fines del siglo X o en los primeros decenios del XI, cuando estaba en trance de consolidarse una primera ordenación feudal de la sociedad galaico–leonesa.

La "Crónica de la Población de Avila" nos ofrece otra perspectiva de los orígenes. Fue escrita a mediados del siglo XIII y relata en tonos épicos el (re)nacimiento y avatares de la ciudad durante casi dos centurias. Como ha mostrado José María Monsalvo, su discurso reivindica a los caballeros "serranos", que tradicionalmente habían sido el sector predominante de la sociedad local –como ya habrían determinado los augurios que los emplazaron en la zona más alta de la urbe–. Pero en los años 1250 tenían que enfrentarse a la política de Alfonso X, favorable a extender sus privilegios a toda la caballería villana[431]. Era, pues, una obra destinada a un público determinado ensalzando su identidad, así como una advertencia al círculo del monarca. Como en el caso anterior, tuvo que haber un fondo de tradiciones locales que se formalizaron en esta obra, del mismo modo que muchas de ellas se encarnaban y encarnan en parajes y edificios. El ejemplo supremo es la atribución a Raimundo de Borgoña de las actuales murallas de Ávila, que en realidad se construyeron en la segunda mitad del siglo XII[432]

Mientras tanto en las colonias francas caló profundamente la construcción de relatos de orígenes y de hazañas heroicas al hilo de su situación. Incluso nacieron y se difundieron allende las fronteras del reino, como correspondía a la movilidad de sus inductores y consumidores. Establecidos en una tierra extraña, ajenos a sus formas de vida, hostilizados y hostiles, entre los "francos" se elaboró una cultura de orgullo y resistencia que explica su fama de "occidentales agresivos" allí donde se establecieron[433]. Hubo intensos conflictos sociales, que solo amainaron al ceder la inmigración. Pero además, hubo una expresión literaria en prosa y verso, abundante y notable, con trazos épicos y hagiográficos, y mensajera de una etnografía elemental y militante, presta a oponer la identidad del grupo a "los otros".

El *Liber Sancti Jacobi* o *Codex Calixtinus*, monumento principal de la devoción al apóstol Santiago, ocupa un sitio eminente en esta cultura[434]. Se confeccionó hacia 1130 y consta de cinco partes. El libro IV contiene la historia de Turpín, legendario arzobispo de Reims, una fantasía de conquistas de Carlomagno en España para liberar al sepulcro de Santiago de los infieles y de los naturales del país. El libro V es la primera y más famosa de las guías medievales para peregrinos, atribuida a cierto Aymeri Picaud, un clérigo del Poitou. Ambas son beligerantes contra los hispanos y piezas capitales de una ideología que, a través de las imaginarias campañas del emperador de la barba florida, ensalza la llegada de los primeros francos. De modo que los francos del siglo XII se presentan como los descendientes de quienes habrían repoblado España en otro tiempo, a despecho de sus aborrecibles habitantes.

Pero los discursos no siempre fueron en esta dirección. La población de Mayorga fue un acontecimiento relevante en un año especialmente memorable. Con la paz de Medina de Rioseco (1181), culminó un periodo caracterizado por la intensa actividad del Fernando II en el sector oriental de su reino[435]. Como se adelantaba, las consideraciones sobre el deber de los reyes de fomentar las "poblaciones nuevas" buscando la prosperidad del

Universidad de Valladolid, 2014, pp. 167-181. MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "*Prolis Flainiz*. Las relaciones familiares en la nobleza de León (siglos X-XII)": *Studia Zamorensia*, XVII (2018), pp. 69-102; PASTOR DÍEZ DE GARAYO Ernesto; CASTRO CORREA, Ainoa. *Las presuras de Odoario "el africano" en Lugo y Braga. Textos, objetos y contextos para la construcción de la memoria y la legitimación de la dominación personal y política*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.

[431] MONSALVO ANTÓN, José María. "Ávila del rey y de los caballeros. Acerca del ideario social y político de la Crónica de la Población", en FERNÁNDEZ DE LARREA, Jon Andoni; DÍAZ DE DURANA, José Ramón (eds.). *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 163-199.

[432] GUTIÉRREZ ROBLEDO, José Luis. "Las murallas de Ávila", en BARRIOS GARCÍA, *Historia de Ávila. II...,* cit., pp. 479-515.

[433] BARTLETT, Robert. *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Valencia, PUV, 2003 (1ª ed. inglesa 1993), p. 141.

[434] *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. HERBERS, Klaus; SANTOS NOIA, Manuel (eds.). Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998. Sobre este tema, véase VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA RIU, Juan. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, CSIC, 1948, I, pp. 465-515 [edición facsímil, Pamplona, Iberdrola – Gobierno de Navarra, 1992, con nota previa de Ángel J. Martín Duque y "Apéndice. Bibliografía 1948-1992", de Fermín Miranda García].

[435] Un diploma de 1181 conmemora en su data: *mense maio, anno que populavit rex Fernandus Maiorga* (GONZÁLEZ RAMOS, *Villas reales...*, cit., p. 566). La frecuente presencia del monarca en Mayorga en los años 1180 y 1181 es correlativa a la población de Mansilla, a la dotación del gran alfoz de Benavente, a culminar la población de Villafáfila y Villalpando, y a iniciar la preparación de la de Castroverde (RODRÍGUEZ, "El fuero de Mayorga...", cit., p. 103).

reino con el concurso de los nuevos concejos, para conseguir la anulación de los rebeldes, aparecen en los fueros de otras villas nuevas leonesas. La coetánea carta puebla de Mansilla de las Mulas contiene una similar. Durante el reinado de Alfonso IX (1188–1230), se leen otras parecidas en los fueros de Villafranca del Bierzo, Laguna de Negrillos, La Coruña y Puebla de Sanabria, que forman una muestra representativa.

Las solemnes declaraciones con que se inician estos fueros son una novedad dentro de la propia literatura foral[436]. El monarca y los concejos de las villas parten de un consenso que encierra cierta idea de "bien común". Claro es que se trata de una visión dictada desde la corte y que el significado de cada término exige cautela. Así, insistir en el propósito de aumentar el *regnum*, tal vez confirma la voluntad de que crezca el peso del señorío del rey respecto a los otros señoríos. O la incómoda ambigüedad de referirse unas veces a los *populatores* como el conjunto de vecinos que forman la comunidad en sus primeros momentos, y otras como el grupo de "principales" que se encarga de gestionar, por delegación del monarca, la puesta a punto de las instituciones locales, la asignación de los recursos y el cumplimiento de las obligaciones.

No obstante, la principal novedad de estos fueros leoneses es que no recurrían a fundamentar el propósito político sobre monarcas prestigiosos y dudosas memorias más o menos venerables, sino a subrayar que la iniciativa se basaba en una fórmula distinta: ¿en una orientación, por así decir, pactista? En este sentido, quizá valga la pena recordar que los años 1200 son testigos del rumor de fondo que conduciría al nacimiento y desarrollo de cortes y parlamentos en los territorios hispánicos[437]. Parafraseando al fuero de Mayorga, coadunaron en todos ellos a las "nuevas poblaciones" con las "más vieias e ancianas del regno".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asenjo González, María. *Espacio y sociedad en la Soria medieval, siglos XIII–XV*, Soria, Diputación Provincial, 1999, pp. 48–49.

Bartlett, Robert. *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950–1350*, Valencia, PUV, 2003 (1ª ed. inglesa 1993), p. 141.

Barón, Andrés. *Raimundo de Borgoña, conde de Galicia. Política y relaciones de poder en el occidente peninsular (1093–1107)*, Valladolid, Glyphos, 2017, pp. 112–171.

Barrero García, Ana María. "Los derechos de frontera", en *Las sociedades de frontera en la España Medieval: Sesiones de Trabajo. II Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, pp. 69–80.

Barrios García, Angel. "Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencia y distribución espacial de los grupos repobladores", *Stvdia Historica – Hª Medieval*, III–2 (1985), pp. 33–82.

Barrios García, Ángel. "Un espacio poblado", en Ángel Barrios García (coord.), *Historia de Ávila. II. Edad Media (siglos VIII–XIII)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba – Caja de Ahorros de Ávila, 2000, pp. 206–220.

Bisson, Thomas N., *The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the origins of European Government*, Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2008 (preferible a su desgraciada traducción española).

Da Costa, Adelaide Millán; Andrade, Amélia Aguiar; Tente, Caterina (eds.), *O papel das pequenas cidades na construção da Europa medieval*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2017. *La ciudad de los Campesinos. Villas nuevas, pequeñas villas, villas mercado. XLVI Semana Internacional de Estudios Medievales. Estella–Lizarra 16/19 julio 2019*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2020 [*actas* accesibles en: www.siem–estella.es].

Fernández Flórez, José Antonio. "Purello en Valdoré (un viejo pergamino recuperado)", en Herrero de la Fuente, Marta *et al.* (eds.). Alma littera*. Estudios dedicados al profesor José Manuel Ruiz Asencio*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 167–181.

Gambra, Andrés. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio. II. Colección Diplomática*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1998, nos. 38 y 40, pp. 90–103.

Garcia, Charles; Reglero de la Fuente, Carlos Manuel (dirs.). "Primera Crónica anónima de Sahagún", *e–Spania*, 19 |octubre 2014. URL http://e–spania.revues.org/23867.

García de Cortázar, José Ángel. "La repoblación del Valle del Duero", en Pastor, Reyna *et al. Sánchez Albornoz a debate. Homenaje de la Universidad de Valladolid con motivo de su centenario*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993, p. 33.

Gil Fernández, Juan (Intr., ed. crít.); Moralejo, José L. (trad., notas); Ruiz de la Peña, Juan Ignacio (est.), *Crónicas asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y 'A Sebastián'). Crónica Albeldense (y 'Profética')*. Oviedo, Universidad de Oviedo 1985.

González, Jiménez Manuel; y Barrios García, Ángel, *Despoblación y colonización del Valle del Duero, Siglos VIII–XX. IV Congreso de Estudios Medievales [León, 1993]*. Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1995.

González Ramos, José Ignacio. *Villas reales en el reino de León. Los procesos pobladores de Fernando II y Alfonso IX en la* Tierra

[436] La tradición textual de los fueros de reyes y condes ofrece numerosos casos de invenciones y manipulaciones fabricadas para avalar el prestigio y antigüedad de la norma, cuando no de indicaciones tan vagas como para Sepúlveda (véase n. 18). Ya se ha aludido al texto del fuero de Alba de Tormes, encabezado por un prólogo en latín de Alfonso VII ajeno al articulado (véase n. 23). Otros casos cercanos son las versiones conocidas de los fueros de Logroño o Miranda de Ebro, que remiten a la época de Alfonso VI cuando sus contenidos son más propios de la segunda mitad del siglo XII.

[437] Navarro Espinach, Germán; Villanueva Morte, Concepción (coords.). *Cortes y parlamentos en la Edad Media peninsular*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2020. Sobre su contexto general, Bisson, Thomas N., *The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the origins of European Government*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008 (preferible a su desgraciada traducción española).

de León, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, pp. 521–527.

GUTIÉRREZ ROBLEDO, José Luis. "Las murallas de Ávila", en BARRIOS GARCÍA, *Historia de Ávila. II...,* cit., pp. 479–515.

HERBERS, Klaus; SANTOS NOIA, Manuel (eds.). *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.

LINAGE CONDE, Antonio. "La donación de Alfonso VI a Silos del futuro priorato de S. Frutos y el problema de la despoblación", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 41 (1971), pp. 973–1011.

MANZANO MORENO, Eduardo. *La frontera de al–Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, CSIC, 1991, p. 179.

MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Los francos en la España de los siglos XI al XIII", en VACA LORENZO, Ángel (ed.). *Minorías y migraciones en la Historia XV Jornadas de Estudios Históricos organizadas por departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 25–66.

MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Los francos en la España de los siglos XII y XIII. Los testimonios de las listas de vecinos", en BOURIN, Monique; MARTÍNEZ SOPENA Pascual (comp.). *Anthroponymie et migrations dans la Chrétienté médiévale*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 190–193.

MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Las villas del rey y las fronteras del reino (1158–1230)", en JARA FUENTE, José Antonio; MARTIN, Georges; ALFONSO ANTÓN Isabel (eds.). *Construir la Identidad en la Edad media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Cuenca, Universidad de Castilla–La Mancha, 2010, pp. 105–143.

MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "*Prolis Flainiz*. Las relaciones familiares en la nobleza de León (siglos X–XII)": *Studia Zamorensia*, XVII (2018), pp. 69–102.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María, "La repoblación de los territorios salmantinos", en MARTÍN, José–Luis (dir.); MÍNGUEZ, José María (coord.). *Historia de Salamanca II Edad Media*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 1997, pp. 27–40.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María, "La despoblación del Duero, un tema a debate", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 2001, pp. 169–182.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María, "La frontera del Sistema Central: una realidad difusa", en DEL SER QUIJANO, Gregorio –, MARTÍN VISO, Iñaki (eds.). *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 204–218.

MONSALVO ANTÓN, José María. "Ávila del rey y de los caballeros. Acerca del ideario social y político de la Crónica de la Población", en FERNÁNDEZ DE LARREA, Jon Andoni; DÍAZ DE DURANA, José Ramón (eds.). *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 163–199.

NAVARRO ESPINACH, Germán; VILLANUEVA MORTE, Concepción (coords.). *Cortes y parlamentos en la Edad Media peninsular*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2020.

PASTOR DÍEZ DE GARAYO, Ernesto. *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII–XI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996.

PASTOR DÍEZ DE GARAYO Ernesto; CASTRO CORREA, Ainoa. *Las presuras de Odoario "el africano" en Lugo y Braga. Textos, objetos y contextos para la construcción de la memoria y la legitimación de la dominación personal y política*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.

PEREZ, Joseph; y AGUADE NIETO, Santiago (comp.). *Les origines de la féodalité*. *Hommage à Claudio Sánchez Albornoz. Actes du colloque international tenu à la Maison des Pays ibériques les 22 et 23 octobre 1993*, Madrid, Casa de Velázquez – Universidad de Alcalá, 2000.

PUYOL, Julio (ed.), "Las Crónicas Anónimas de Sahagún". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 76/fasc.2º (1920), cap. 13, p. 118.

QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio; TEJERIZO–GARCÍA, Carlos "Treinta años de arqueología en el noroeste peninsular: la "otra" arqueología medieval". en QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio (ed.). *Treinta años de Arqueología medieval en España*, Oxford, Archaeopress Publishing Ld., 2018, pp. 123–145.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M., "La toponymie de la vallée du Douro et la révolution anthroponymique du XIe. siècle", en BOISSEUIL Didier *et al.*, (coords.), *Écritures de l'espace social. Mélanges d'histoire médiéval offerts à Monique Bourin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 457–472

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M., "Onomástica arabizante y migraciones en el reino de León", en BOURIN, Monique; MARTÍNEZ SOPENA Pascual (comp.). *Anthroponymie et migrations dans la Chrétienté médiévale*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 89–104.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Justiniano. "El fuero de Mayorga de Campos", *Archivos Leoneses*, 85–86 (1989), pp. 99–128.

RUIZ ASENCIO, José Manuel; HERRERO JIMÉNEZ, Mauricio; RUIZ ALBI, Irene. "Colección Diplomática del conde Ansúrez", en PEDRUELO MARTÍN, Eduardo (dir.), *Ego Comes Petrus. Pedro Ansúrez, caballero leal 1118–2018 [Catálogo de la exposición celebrada en el] Archivo Municipal de Valladolid, del 27 de noviembre de 2018 al 30 de mayo de 2019*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2019, nos. 7, pp. 302ss; 16, pp. 326–7; 29, pp. 354–5; y 35, pp. 366–7.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *Despoblación y repoblación del Valle del Duero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires – Instituto de Historia de España, 1966; años antes,

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *España. Un enigma histórico*. Barcelona, Edhasa, 1956, 2 tomos.

TURNER, Frederick Jackson. "The significance of the Frontier in American History", *Annual Report of the American Historical Association*, 1893, pp. 197–227 (ver nota 5).

VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA RIU, Juan. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, CSIC, 1948, I, pp. 465–515 [edición facsímil, Pamplona, Iberdrola – Gobierno de Navarra, 1992, con nota previa de Ángel J. Martín Duque y "Apéndice. Bibliografía 1948–1992", de Fermín Miranda García].

VV.AA., *Despoblación y colonización del Valle del Duero, Siglos VIII–XX. IV Congreso de Estudios Medievales [León, 1993]*. Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1995.

VV.AA., *Movimientos migratorios, asentamientos y expansión (siglos VIII–XI). En el centenario del Profesor José María Lacarra (1907–2007). Actas de la XXXIV Semana de Estudios Medievales de Estella, 16 al 20 de julio de 2007*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008.

WATTENBERG GARCÍA, Eloísa; IZQUIERDO BÉRTIZ, José María (coords.). *Fueros y cartas pueblas de Castilla y León. El derecho de un pueblo [Catálogo de la exposición celebrada en Salamanca]*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, pp. 129–131.

WICKHAM, Chris. "La cristalización de la aldea en la Europa Occidental (800–1100)", *ibídem*, pp.33–51. También DEVROEY, Jean–Pierre. "Une société en expansion? Entre Seine et Rhin à la lumière des polyptiques carolingiens (780–920)", *ibídem*, especialmente pp. 354–358.

Poder Concejil contra Poder Inquisitorial. El Proceso criminal contra los alcaldes de Membrilla a fines del Siglo XVI

Cristina Redondo Jarillo[438]

1. Introducción

La Inquisición española, como todos sabemos, se instauró el 1 de noviembre de 1478 a través de la bula de Sixto IV *Exigit sincerae devotionis*[439]. Nació con una doble intención. La primera de ellas, mantener el orden católico frente a la herejía auspiciada por el *problema converso;* y, en segundo lugar, expandir la cultura política en la que se había transformado el catolicismo regio de Isabel y Fernando.

Los métodos utilizados por la institución fueron muy eficaces, en parte por la eficiencia en su organización[440]. Por esa razón pronto se rodearon de un aura que la historiografía ha denominado como la *pedagogía del miedo*[441]*,* debida a los mecanismos de control social y al gran número de colaboradores dispuestos a la denuncia de los heterodoxos. Pero, sobre todo, su éxito residió en la proliferación de la exposición pública de las sanciones, la recreación simbólica de los autos de fe[442], y la efectividad de toda una ritualización del horror que lograron transmitir con notoriedad los mensajes lanzados a las comunidades por donde pasaban.

Sin embargo, todo ese miedo no fue ni tan extendido ni tan incontrolado como la tópica visión tradicional nos ha hecho pensar. Como mantiene A. Domínguez Ortiz, la Inquisición se fue poco a poco convirtiendo en algo habitual en la vida de las gentes de la Edad Moderna, hasta el punto de convertirse en una institución respetada y popularizada por el gran número de colaboradores que aunó en torno suyo y la expectación que conllevaban sus famosos actos de fe. Y es que, como bien afirma el historiador, la mayor parte de las disensiones que tenía la Inquisición tenían lugar con las autoridades civiles y, principalmente, sobre cuestiones relativas a la jurisdicción de ambos poderes[443].

En las Reales Chancillerías de Valladolid y Granada hay multitud de ejemplos al respecto, así como en los legajos que han perdurado de los Tribunales del Santo Oficio. Pero, sobre todo, los conflictos con esas justicias locales vinieron de la mano de los privilegios y exenciones de los que disfrutaban los titulares de la Inquisición y que, en numerosas ocasiones, perjudicaban al común de vecinos. Para Mª. J. Torquemada Sánchez, muchas de las personas laicas que ocuparon puestos en las filas de la Inquisición buscaban, principalmente, eximirse de las obligaciones municipales, entre las que primaban las contributivas[444]. Y esto fue, precisamente, lo que sucedió en Membrilla en el último tercio del siglo XVI.

En 1570 los familiares de la Inquisición de Membrilla, dependientes del Tribunal del reino de Murcia, denunciaron a los regidores de la villa porque éstos habían atentado contra su derecho de exención de huéspedes, haciéndoles repartimientos y bagajes para las tropas que iban a luchar a Granada contra los moriscos rebelados[445].

[438] Mª Cristina Redondo Jarillo (Madrid, 1978) es Licenciada en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid. Sus publicaciones se han centrado en cuestiones relativas a la simbología del poder y a la criminalidad en el ámbito urbano en épocas medieval y moderna (https:// independent.academia.edu/CristinaRedondo2). En la actualidad, está finalizando el Grado de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid y lo compagina con el estudio del Grado de Historia del Arte por la UNED.

[439] Esta fue la fecha que daba el beneplácito papal para la creación de dicho organismo. Pero su instauración en los reinos hispánicos fue progresiva. GÓMEZ ROÁN, Concepción. "Notas sobre el establecimiento de la Inquisición española", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 323-331.

[440] LEA, Henry Charles. *Historia de la Inquisición española*, Ángel Alcalá y Jesús Toribio (trad.); Ángel Alcalá (ed.), vol. 2, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 17.

[441] La afirmación es de BENASSAR, Bartolomé. *La Inquisición española, poder político y control social*, col. Catherine Brault-Noble et al., 2ª ed., Barcelona, Crítica, 1984. p. 94.

[442] No tan numerosos como en otros lugares de Europa. KAMEN, Henry. *La Inquisición española*, Gabriela Zayas (trad.), 3ª ed., Barcelona, Crítica, 1985, p. 110; LEVACK, Brian P. *La caza de brujas en la Europa moderna*, José Luis Gil Arista (trad.), Barcelona, Altaza, 1997.

[443] DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Autos de la Inquisición de Sevilla: (siglo XVII)*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1981, p. 27.

[444] TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús. "El Santo Oficio en conflicto con los intereses de la Corona y las autoridades locales: el caso de los familiares de Villanueva de Ariscal", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 5 (1998), p. 257.

[445] El proceso criminal contra los alcaldes de Membrilla consta de ocho documentos de papel, sin foliar, encuadernados en un mismo expediente

Sin embargo, este privilegio que, como veremos, no estaba nada claro en el reino castellano, había sido derogado por Felipe II en la ciudad de Membrilla a través de una provisión real[446]. De este modo, el rey había respondido a las súplicas del Concejo que había demostrado el gran esfuerzo económico que tenían que hacer los vecinos para cubrir las necesidades de las huestes reales si los familiares quedaban libres del pago. Por ello, solicitaron que la exención de la que gozaban los familiares inquisitoriales fuera retirada y se les obligase a contribuir con sus bienes y haciendas como el resto de los habitantes. De ese modo, la carga impositiva sobre estos últimos sería menor.

Los argumentos que usaron los regidores y alcaldes del Concejo para enfrentarse a este poder inquisitorial se rodearon de alusiones al bien de la comunidad urbana. Aludieron que se vería muy dañada si los familiares, que se encontraban entre los más acaudalados de la villa, no contribuían al servicio de asilo y bagaje de las tropas del rey. Se enfrentaron, de este modo, a los representantes de la Inquisición en la población, atacando directamente a sus privilegios de los que gozaban por su titulatura.

Lo interesante de este episodio fue que esa política del miedo, de la que hablábamos antes, y que tanto cuidó la Inquisición en España, no fue lo suficientemente activa para retrotraer de sus reivindicaciones a los representantes concejiles. Más bien, al contrario, ya que los derechos de los que gozaban los familiares, que estaban haciendo tanto daño a la hacienda municipal, fue la flecha de lanza que alentó a los alcaldes y regidores a levantarse en pro del bien común de la villa.

1.1. Apuntes sobre los familiares de la Inquisición

Los familiares de la Inquisición eran una serie de miembros laicos que se encargaban, principalmente, de informar de aquellas cuestiones heréticas que podían interesar al Santo Oficio sobre los vecinos de un lugar y de mantener en secreto todo lo tocante con la institución.

Formaban parte de este escalafón un gran número de titulares, pues era necesario repartirlos por todas o la gran mayoría de las poblaciones del reino. Su cantidad, como veremos más adelante, era diferente, pues se tenía en cuenta la importancia y la grandeza de las localidades. Y, aUn así, no hubo una política general que lo regulara hasta la *Concordia de Castilla* de 10 de marzo de 1553, cuando se determinó definitivamente el número de familiares necesario en cada villa, teniendo en cuenta su número de vecinos. Así, se estableció que deberían ser cincuenta para las grandes ciudades como Sevilla, Granada y Toledo. Seguidamente, Valladolid, Cuenca y Córdoba tuvieron cuarenta. Murcia contó con treinta. Llerena y Calahorra alcanzaron los veinticinco. Y, tras estas poblaciones, donde había mayor necesidad, se determinó que aquellos lugares que tuviesen más de 3.000 vecinos tendrían diez familiares, las de más de mil contarían con seis, cuatro en las de quinientos y dos en el resto[447].

En el caso que nos compete, las *Relaciones Topográficas* de Felipe II nos indicaban que Membrilla, en 1575, contaba con 1.200 cabezas de vecindad[448]. Y, por tanto, fueron seis el número de familiares con los que contó, tal y como decretaba la normativa para el reino de Castilla.

Se tendió a que los titulares del cargo fuesen hombres, preferentemente adultos, aunque no fue hasta 1627 cuando se restringió su entrada a los menores de 25 años[449]. Se prefería que estuviesen casados y, de este modo, la regulación transmitió la vinculación como de informador a su esposa. AUn así, la Inquisición nunca las consideró como verdaderos familiares, ya que se prefirió los testimonios de varones porque entendían que eran más fiables. Sin embargo, en la documentación, cuando se consignaban declaraciones de sus esposas, siempre se especificaba que éstas lo eran de un familiar para dar así una mayor veracidad y credibilidad a sus testimonios.

Por todos es sabido que para formar parte de los familiares de la Inquisición se debían tener unas características muy concretas. El aspirante debía gozar de cierto *status* social, honorabilidad y buena fama. Pero, ante todo, era imprescindible gozar de limpieza de sangre[450]. Por ello, los que pudieron solicitar el cargo fueron muy pocos y, sobre todo, los nacidos en los más altos escalafones de la sociedad.

Este *status* social ayudó a consolidar el propio título, pues el mismo no tenía compensación económica. Por ello, era mejor contar con personas enriquecidas que no accediesen a él por el interés de alcanzar un enriquecimiento personal. Pero, a pesar de todo, la realidad no fue totalmente así. Si bien es cierto que los postulantes no solicitaban su acceso para enriquecerse, si que es verdad que el cargo de familiar conllevaba aparejados una serie de privilegios y aportaba cierta consideración social al individuo y su familia. Por tanto, el hecho de ostentarlo fue algo muy apreciado.

de la Sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional. (en adelante A.H.N.), INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4.

[446] 1570, junio, 3. Madrid. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 8; Apéndice documental, doc. nº 1.

[447] CERRILLO CRUZ, Gonzalo. "Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la Inquisición española", *Manuscrits*, 17 (1999), p. 146.

[448] *Relaciones Topográficas de Felipe* II (en adelante *Relaciones)*, respuesta (en adelante resp.) 34; en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier. *Los pueblos de Ciudad Real en las Relaciones Topográficas de Felipe II*, vol. 2, Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 2009, p. 591.

[449] CERRILLO. "Aproximación al estudio jurídico de los familiares… ", *art. cit.*, p. 146.

[450] 1545, junio, 29. A.H.N., INQUISICIÓN, lib. 29, doc. 190, estudiado por *Ibid.*, p. 148.

En contrapartida, los familiares tuvieron que aguantar el peso de la "leyenda negra" que conllevaba su actividad como informadores. El establecimiento de indagadores de base por parte del Santo Oficio acarreó la idea persecutoria sobre sus propios vecinos de estar observados de cerca[451]. Sin embargo, la historiografía ha ido poco a poco desmitificando esa circunstancia y restando poder a esas figuras, pues sus acusaciones no fueron tan masivas ni tan hostigadoras como se ha querido ver hasta el momento[452].

La gran mayoría de las acusaciones respondieron, principalmente, a desviamientos de la doctrina oficial. Aunque, durante este siglo XVI, lo que más fue perseguido por las autoridades inquisitoriales fue la búsqueda de falsos conversos.

En un memorial escrito a Carlos I por el licenciado Tristán de León[453], se recogió la idea generalizada entre los naturales del reino castellano de que había muchos falsos conversos viviendo entre ellos. El problema se había creado como consecuencia de las expulsiones de judíos que habían realizado los Reyes Católicos (1492) y el rey de Portugal, Manuel I (1496). La presión de la Corona les había llevado a convertirse falsamente, con lo que en esos momentos tenían que sufrir los avatares de una gestión mal encauzada e ineludiblemente forzada.

Esta idea de persecución de los falsos conversos no era nueva. Databa de finales del siglo XV y, de hecho, había sido el motor de arranque de la Inquisición en España. Se entendían esas falsas conversiones como una amenaza para la salud del propio reino. Y el discurso segregador consiguió calar en la población de tal forma que muchos de los vecinos de las ciudades terminaron por abanderar esa lucha como necesidad para la propia perduración.

De la misma Membrilla es conocido el episodio que se dio en 1539 con la difusión del panfleto político del *Alboraique*[454], donde se puso de manifiesto la opinión generalizada de la zona sobre esa cuestión. El texto vinculaba al animal fantástico con los conversos ficticios de Castilla. En concreto, decía que los judíos que se bautizaban a la fuerza no eran verdaderos cristianos. Y aseguraba que en

"Castilla la Vieja, Burgos, Palencia, Valladolid, Çamora, Salamanca e León, apenas fallarán dellos, los conversos naturales, ereges ningunos, ansy en el reyno de Toledo, Murcia, Andaluzía, e Estremadura apenas fallaredes dellos ningunos christianos fieles; lo qual es notorio en toda España, aunque la grande eregía destos quiere traer causa de dudar en los otros de Castilla arriba"[455].

En Membrilla se vinculó a esos falsos conversos con los mercaderes y así se denunció a viva voz, en mitad de la plaza de la villa, leyendo dicho panfleto. La respuesta de la autoridad no se hizo esperar y se inició un proceso contra los instigadores[456].

La idea de la Inquisición de perseguir a los falsos conversos fue, sobre todo, la representación institucional de unas ideas que, a esas alturas, habían calado muy dentro de la sociedad castellana. Los familiares vinieron a simbolizar la persecución de esos crímenes en las ciudades, a través de sus mecanismos expiatorios. Pero, también, la cercanía a los vecinos, a través de ellos, facilitó el acceso a las poblaciones por parte de los señores inquisitoriales que pretendían alcanzar todos los recovecos de la comunidad castellana.

2. El proceso criminal contra los alcaldes de Membrilla por parte del Tribunal de la Inquisición de Murcia

La Membrilla a la que asistimos durante el último tercio del siglo XVI estaba dejando atrás el esplendor del que había gozado durante la Edad Media como encomienda de la Orden de Santiago y, así mismo, cabeza de partido del Campo de Montiel[457]. Ni siquiera la fortaleza de El Tocón era ya ni la sombra de lo que había sido como emplazamiento estratégico al Este de la actual provincia de Ciudad Real, junto con los castillos de Alhambra, Montiel y Montizón[458]. A mediados del siglo XVI ya estaba en ruinas. Y a finales del mismo, Membrilla había dejado de ser la cabeza de la tierra, siendo esta capitaneada por Villanueva de los Infantes. Esta dependencia hizo que perteneciese al tribunal de la Inquisición de Murcia, a pesar de formar parte de la diócesis del arzobispado de Toledo[459].

[451] KAMEN. *La Inquisición española*..., ob. cit., p. 196.

[452] CERRILLO. "Aproximación al estudio jurídico de los familiares... ", *art. cit*., p. 146.

[453] s.a., s.m., s.d., s.l. A.H.N., PATRONATO REAL, leg. 28, doc. 31.

[454] CASTILLO GÓMEZ, Antonio. "Leer en la calle: coplas, avisos y panfletos aúreos", *Literatura: teoría, historia, crítica*, 7 (2005), pp. 34-37.

[455] *Alboraique*, XIX, 402. ed. LAWRANCE, Jeremy. "Alegoría y Apocalipsis en el Alborayque", *Revista de poética medieval*, 11 (2003), p. 14.

[456] A.H.N., ÓRDENES MILIARES, leg. 51.070.

[457] Según la *Geografía del Quijote* de L. Aguirre, el Campo de Montiel abarcaba en el siglo XVI *"desde el Ayozo, bastante al sur de Argamasilla de Alba, y desde cerca de Manzanares y Membrilla hasta Beas, Santiesteban y Montizón, en la provincia de Jaén, llegando por Levante a abarcar casi todas las Lagunas de Ruidera, el pueblo de la Osa de Montiel, la ermita de San Pedro, la Cueva de Montesinos y el Castillo de Rochafrida"*. Es decir, el territorio que comprendía se extendía por las tierras de Ciudad Real y Albacete. AGUIRRE DE PRADO, Luís. *Geografía del Quijote*, 2ª ed., Madrid, Publicaciones Españolas, 1976, p. 39.

[458] La fortaleza del Tocón de la Membrilla, junto con las de Alhambra, Montiel, Montizón y siete torres menores llevaban a cabo una red de control del territorio básica para la defensa y administración del mismo en esta tierra de frontera. FERNÁNDEZ IZQUIERDO, Francisco. "Los caballeros "cruzados" en el ejército de la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII: ¿anhelo o realidad?", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 22 (2004), p. 68.

[459] El tribunal de la Inquisición de Murcia se instauró el 29 de mayo de 1488 y tenía jurisdicción, no sólo en el reino que llevaba su nombre, sino también sobre algunos territorios de Albacete, Alicante, Ciudad Real y

A través de una cédula real, fechada en Madrid, el 3 de junio de 1570[460], Felipe II se dirigía a los familiares y escribanos de la Inquisición de Membrilla[461]. El Concejo de la villa se había quejado del privilegio de exención contributiva, al que ellos aludían y que les permitía dispensarse de la obligación de contribuir al hospedaje que había solicitado la Corona para su ejército. Como consecuencia de que la ciudad se encontraba en el paso de las tropas que iban a solventar la revuelta de los moriscos, estaba obligada a contribuir con el mantenimiento de las mismas.

El conflicto de la revuelta, que tuvo lugar entre 1568 y 1571, había sido consecuencia de la respuesta de los moriscos de Granada contra la clara represión cultural que se estaba llevando desde los organismos inquisitoriales y que quedó plasmada en la Pragmática Sanción de 1 de enero de 1567. En ella, Felipe II ratificaba la orientación de la nueva política sobre dicha población, bajo los preceptos dictados por el Inquisidor General, don Diego López de Espinosa. Así, la Pragmática buscaba romper con la posibilidad de vivir de acuerdo con sus costumbres a la población granadina de origen morisco, tal y como lo habían venido haciendo hasta el momento. Se ordenó que acatasen el modo de vida católico, que rompiesen con sus tradiciones, sus ceremoniales y que no volviesen a utilizar la lengua árabe, ni siquiera en sus nombres.

A pesar de los intentos conciliadores entre las partes, no se consiguió llegar a posturas más consensuadas. Por lo que el levantamiento tuvo lugar inevitablemente al año siguiente. El centro neurálgico de la reclamación cultural se plasmó en la Alpujarra granadina, con la proclamación como rey califal de Aben Humeya, y a su muerte, de su primo Aben Abbo. De este modo, presentaban a Felipe II una tradición histórica de la que ellos provenían y que se negaban a hacer desaparecer.

La revuelta fue difícil para el rey hispano, ya que, además de que el levantamiento fue importante en número –alrededor de 30.000 hombres– también conllevó la simpatía y apoyo de los moriscos valencianos y aragoneses. Pero, sobre todo, el temor a que el señor del Mediterráneo, el Turco, apoyase la revuelta fue el gran miedo que se instaló en la corte de Felipe II. A ello se unió que la gran mayoría de las tropas se encontraban en Flandes. Y la mala dirección militar del marqués de Mondéjar y de los Vélez no hizo sino complicar más la situación.

Sin embargo, la llegada de Juan de Austria para tomar la dirección de la contienda, al frente de sus 50.000 hombres, dio un giro radical. Y aunque la lucha de guerrillas alargó algo la guerra, finalmente, el poderío de las tropas católicas acabó con todos los reductos rebeldes.

La consecuencia trágica para la población morisca fue su expulsión de los lugares donde residían y su dispersión por toda Castilla. Se buscaba, de este modo, romper esa conciencia cultural y de grupo que les había hecho fuertes. Pero, ante todo, se puso de manifiesto la dificultad de asimilación de dicha minoría que, a esas alturas, apenas encontraba su lugar dentro de las directrices tomadas por la monarquía hispánica. Finalmente, esta circunstancia tendrá su episodio final con su expulsión definitiva en 1609.

El momento al que asistimos con la queja de Juan de Aldoz, en nombre del Concejo de Membrilla, es el de ese movimiento de tropas hacia Andalucía tras la llegada y toma de dirección de Juan de Austria.

La obligación de otorgar el servicio de hospedaje a las tropas conllevaba *"alogarlos y darlos uagajes de carros y bestias para la dicha jornada"*[462]. Además, Membrilla, como muchas otras villas, debía contribuir a la guerra con el aprovisionamiento de carros y bestias de bagaje, con trigo, cebada, harina, vino y demás alimentos. Esta obligación conllevaba un esfuerzo económico muy importante para los vecinos de la villa. Y, la queja del Concejo residía en que los familiares de la Inquisición, *"siendo los más ricos y prinçipales de la dicha villa"*, no ayudaban a contribuir con esas obligaciones. Lo que era peor, pretendían quedar exentos por su cargo. Juan de Aldoz advirtió que, si eso llegaba a pasar, la villa recibiría mucho *"danno y agrauio"* por el tremendo esfuerzo fiscal que recaería entonces sobre el resto de los vecinos. Por ello, rogaron a Felipe II que, en las contribuciones relativas a esa guerra, ordenase que todos, sin exepción, deberían participar económicamente a pesar de sus privilegios.

El rey lo consideró justo. Y, por ello, ordenó a los familiares del Santo Oficio que desde entonces no aludiesen a su condición para eximirse de pagar los gastos de la guerra. Se les obligó, por tanto, a contribuir al mantenimiento de la misma, de igual manera que el resto de vecinos y a través de los repartimientos que realizase el Concejo, teniendo en cuenta la cantidad de su hacienda.

Para llevar a cabo esta orden, Felipe II partió de la idea de mantener el *bien común*. Era éste un referente teórico que se mantuvo muy presente a pesar del paso del tiempo y que, retóricamente, se había reforzado mucho durante el siglo XVI. La cuestión a la que aludía era que la comunidad estaba formada por todos aquellos naturales del reino, tanto laicos como eclesiásticos. Y, tanto los unos como los

Jaén, además de Orán. IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio. "Historias de la Inquisición murciana", en Antonio Irigoyen López et al., *Murcia, crimen y castigo: taller de historia del Archivo General*, Murcia, Tres Fronteras, 2008, pp. 11-28.

[460] 1570, junio, 3. Madrid. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 8. Apéndice documental, doc. nº 1.

[461] Se trata de Hernán Martín del Moral, Andrés García, Mateo González, Zebrián Sánchez, Francisco López de Álvaro Jiménez, Francisco Hernández y el notario apostólico, el bachiller Borja.

[462] 1570, junio, 3. Madrid. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 8. Apéndice documental, doc. nº 1.

otros debían guiarse por las órdenes del rey que garantizasen el bien de todos[463].

El hecho de que siempre se haya hecho mucho hincapié en el apoyo que Felipe II otorgó a la Inquisición[464] no debe hacernos perder de vista que la autoridad del rey le hacía actuar como protector de la comunidad del reino. Su soberanía sobre el mismo consolidaba su poder, de manera que la Iglesia no pudiese menoscabarlo[465]. Y, por ello, esta primera respuesta ante la petición del Concejo de Membrilla, no debe sorprendernos, pues fundamentaba su argumento en la búsqueda de ese bien común.

Si que es cierto que la exención a la que aludían los familiares del Santo Oficio en Membrilla tenía un amparo legal. Estos miembros laicos gozaban de una serie de privilegios a nivel social y comunitario que hacía muy atractivo el acceso a dicha titulatura[466]. El hecho de que los poseyeran no era más que un mecanismo que se utilizaba para compensar que el cargo no tenía una remuneración específica[467], y de este modo se gratificaban sus servicios.

Los familiares de la Inquisición gozaban de un fuero jurídico propio, a excepción de los crímenes más graves. También, podían disfrutar de la exención de las obligaciones militares. Pero, en lo que a nosotros nos atañe, dichas exenciones de cargas económicas y de la obligación a otorgar hospedaje, conllevaron con frecuencia a ciertos abusos[468]. Para Lea, esta última exención fue la que más conflictos trajo y provocó *"mayor antagonismo y repulsa"*[469], pues mermaba el poder de los concejos.

A partir de una carta de 27 de septiembre de 1545, apareció la orden de que los familiares de la Inquisición gozarían de exención de tropas[470]. Este privilegio atañía a los titulares de Rosellón y Cerdeña, mientras que la regulación de los mismos en Aragón y Cataluña denegaban taxativamente este derecho. El problema residía en que la *Concordia de Castilla* no regulaba este asunto y lo dejaba en suspenso.

La primera vez que se reclamó este derecho fue en 1548 a través del Inquisidor General Valdés[471]. No se dio una respuesta generalizada a los familiares del reino. Sin embargo, parece que tanto los titulares como los tribunales asumieron ese derecho como propio[472].

Los familiares de la Inquisición de Membrilla abrieron un proceso contra los alcaldes, denunciando el abuso al que les querían someter vulnerando ese derecho. Por ello, Juan de Guzmán, en nombre de esos familiares elevó una petición a Felipe II, rogándole que intercediese para hacer valer sus privilegios[473]. Incidió en que sus representados eran, *"por razón de sus offiçios, libres y esentos de huéspedes"*, asumiendo para Castilla ese privilegio no regulado. Juan de Guzmán adujo que la razón por la que se les estaba obligando al pago era la actual revuelta de las Alpujarras y a *"las necesidades que se an ofreçido para el socorro del reino de Granda"*. Y como la necesidad era apremiante, no se les estaban guardando dichas prebendas.

El Concejo de Membrilla, junto con los de las otras villas, debió ser muy consciente de esa situación alegal. Pues, al efectuar los repartimientos para las tropas e incluirles, cuando los familiares se quejaron y requirieron que se les guardasen sus libertades y exenciones, los regidores les respondieron *"que muestren las libertades y esençiones"* que pudiesen tener por escrito y que legitimasen su privilegio. Por supuesto, esas licencias no existían. Y por ello, Juan de Guzmán solicitó en su carta que se redactase una provisión al respecto *"que les dé testimonio de las cosas que han de gozar de sus libertades y esençiones",* para que de ese modo *"no se les haga cada día de nueuo molestias"*[474].

[463] *Partidas* I, 6, 54; y I, 6, 52; *Nueva Recopilación* I, 25, 5; SALGADO DE SOMOZA, Francisco: *Tractatus* I, I; y *Praeludium* II, 64 y 65.

[464] MAQUEDA ABREU, Consuelo. "Felipe II y la Inquisición: El apoyo real al Santo Oficio", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 225-267.

[465] GARCÍA MARÍN, José María. "Inquisición y poder absoluto (siglos XVI-XVII)", *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), pp. 105-119.

[466] El acceso a este cargo dependía de que existiese una vacante. Como pudimos ver al comienzo de este estudio, el número de familiares variaba, dependiendo de sí se trataba de ciudades principales o del resto. Biblioteca Nacional, Mss. 848, 239. (vid. CERRILLO. "Aproximación al estudio jurídico de los familiares… ", *art. cit*., p. 146). Pero, como también sabemos, el acceso al mismo suponía pasar por una investigación muy exhaustiva de su línea familiar.

[467] Así se desprende de los documentos 24 y 33 de libro 1.224, de la sección INQUISICIÓN, del Archivo Histórico Nacional, estudiado por CERRILLO. "Aproximación al estudio jurídico de los familiares… ", *art. cit*., p. 151.

[468] TORQUEMADA. "El Santo Oficio en conflicto con los intereses de la Corona y las autoridades locales…", art. Cit., pp. 257-267.

[469] LEA: *Historia de la Inquisición Española*…, ob. cit., p. 444.

[470] 1545, septiembre, 27. A.H.N., INQUISICIÓN, lib. 1765, doc. 52; estudiado por CERRILLO. "Aproximación al estudio jurídico de los familiares… ", *art. cit*., p. 152.

[471] FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, María del Camino. "Problemas del Consejo de la Inquisición en el reinado de Felipe II", *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, 10 (2001), p. 198.

[472] De hecho, no será hasta mucho más tarde, ya en el reinado de Felipe II, cuando la Corona termine por solventar este problema. Y, así, con fecha de 21 de febrero de 1576 (Biblioteca Nacional, Mss. 798, doc. 42), una cédula real ordenó que los familiares de la Inquisición no fuesen obligados a hospedar en sus casas a huéspedes o militares del ejército. Pero, la orden tuvo que modificarse y por otra cédula de 21 de febrero de 1579 ordenó que la exención estuviese condicionada al número de pobladores de cada lugar. Así, en las poblaciones de más de 500 vecinos, todos los familiares quedarían exentos. En las que poseían menos de esos vecinos, deberían contribuir la mitad de los familiares. Por último, en las poblaciones donde sólo hubiese un familiar, el titular del cargo quedaría exento del pago. CERRILLO. "Aproximación al estudio jurídico de los familiares… ", *art. cit*., p. 153.

[473] 1570, agosto, 25. Membrilla. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 1. Apéndice documental, doc. 2.

[474] 1570, agosto, 25. Membrilla. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 1. Apéndice documental, doc. 2.

No conocemos la respuesta de Felipe II. Aunque dada su inexistencia en el expediente del Archivo Histórico Nacional podemos suponer que no se obtuvo la que se buscaba. El Consejo Real se ciñó a la cédula previa de 3 de junio de 1570, que vimos al principio, y que les obligaba a participar de la contribución.

Por ello, los familiares de Membrilla acudieron al tribunal del Santo Oficio de su jurisdicción. La respuesta protectora y partidista fue inmediata. Y con fecha de 17 de diciembre de 1570 se remitió una carta a los alcaldes y regidores de la villa ordenándoles guardar las exenciones y privilegios de sus familiares, bajo pena de excomunión[475]. La amenaza de ese castigo no era menor. Implicaba una de las sanciones más poderosas con las que contaban los tribunales inquisitoriales, junto a la pena de muerte o el destierro.

La excomunión era – y sigue siendo – una sanción religiosa impuesta por la Iglesia sobre aquellos que se apartan o atentan contra la propia institución, sus dogmas y sus normas. A través de ella, se expulsaba al transgresor de la comunidad religiosa. Se buscaba su marginación social y, realmente, se conseguía pues la pena solía conllevar su retirada de cargos, de ciertos oficios, de poder llevar a cabo algunos tipos de cuestiones jurídicas y la pérdida de sus bienes. Además, en el momento cultural en el que nos encontramos, en los que el reino era garante confesional y, por tanto, protector de la Iglesia, la excomunión expulsaba al sancionado del propio orden natural de la monarquía.

A nivel más cotidiano, solía existir un rechazo vecinal sobre el excomulgado. No en vano, las propias sentencias advertían a familiares y a vecinos con imponerles la misma condena si trataban de ayudar al anatematizado. Y el temor a la respuesta de la Iglesia y al castigo divino hacían que, frecuentemente, este tipo de restricciones surtieran efecto. Pero, además de todo esto, la infamia quedaba registrada en el núcleo familiar, como si fuesen estigmatizados para siempre y los hijos heredaban esa consecuencia porque se extendía la sospecha sobre ellos durante generaciones de cara a las instituciones eclesiásticas.

La excomunión podía darse de forma temporal o permanente. Al perdón sólo se podía acceder a través de la restitución que llevaba a cabo un sacerdote. Pero, para ello, se debía atravesar el doloroso camino de la penitencia pública, frente a la comunidad política, religiosa y vecinal. A veces, estas penitencias se instauraban a perpetuidad. Pero, el hecho mismo de realizarla, volvía a presentar al sancionado y a su familia en jaque y bajo la señalización de la infamia.

Aun a sabiendas de que se estaba incumpliendo una orden del rey, los inquisidores mantuvieron el pulso con los regidores del Concejo de Membrilla, acorralándoles con la amenaza de esa pena[476]. Y la advertencia respondió a una regulación legal que había llevado a cabo la Iglesia de Roma. Ya en 1515, el Papa León X indicó la necesidad de excomulgar a aquellos que atentasen contra la Inquisición y sus funcionarios. Y Pío V, a través de la bula *Si de Protegendis,* fechada en Roma, el 1 de abril de 1569, lo pondrá en práctica, dictaminando esa sentencia contra cualquiera que se opusiese a las actuaciones del Santo Oficio[477].

El hecho mismo de la amenaza buscaba que, por temor, se acabase colaborando. Sin embargo, no sucedió así en Membrilla, pues el Concejo no estaba por la labor de someterse a los Inquisidores y a los privilegios de sus familiares, en detrimento del bien común y de las economías de los habitantes de la villa.

En el expediente que venimos analizando del Archivo Histórico Nacional se recoge una queja de esos mismos familiares a este respecto. En ella denunciaban que, a pesar de que habían recibido la carta de los inquisidores murcianos, ordenando que se respetase el privilegio dispensatorio, el Concejo no lo había obedecido y les había incluido en los repartimientos para el pago de las necesidades de las tropas del rey[478]. Los alcaldes actuaron de la mejor forma que entendieron: ignorando la orden.

Don Hernán Martín y don Zebrián Sánchez, como familiares de Membrilla, en representación del resto de sus compañeros, ordenaron al notario apostólico del auto que diese testimonio de cómo se habían presentado ante el escribano del ayuntamiento, don Diego López de Porras. Dado que sabían que la excusa que ponían los regidores era falsa, le ordenaron que confirmase que el ayuntamiento había recibido la carta y cómo había sido notificada, al menos, frente a dos alcaldes, don Hernando Martín y don Joanan Carrillo. Además, le reclamaron que les verificase que él, como escribano que era, había recogido en el

[475] 1570, diciembre, 17. Murcia. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 2. Apéndice documental, doc. 3.

[476] La amenaza de la excomunión fue algo que se utilizó durante muchas épocas por la Iglesia, como arma poderosa de acabar con la herejía. Sin embargo, la historiografía ha puesto de manifiesto cómo el abuso de la misma conllevó a que los motivos que se utilizaron a menudo estuvieran alejados de la cuestión religiosa y tuvieran más implicaciones políticas, de cara a domesticar voluntades de aquellos que se enfrentaban al poder eclesiástico. LOPEZ GARCÍA, María Teresa. "Implicaciones del Cabildo Murciano en la Procesión del Corpus a finales del siglo XVII: Excomunión del corregidor", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía: actas del simposium, 1/4 –IX-2003*, vol. 2, Madrid, R.C.U. Escorial-Mª Cristina, Servicio de Publicaciones, 2003, pp. 977-990; RAMOS, Norah B. "La Iglesia a través de las Cortes castellanas: uso y abuso de la excomunión (siglos XIII-XIV)", *Cuadernos de Historia de España*, 69 (1987), pp. 97-108.

[477] BANGO TORVISO, Isidro. "Inquisición", en Centro Cultural San Marcos (cord.), *Memoria de Separad: Toledo, Centro Cultural San Marcos, octubre 2002-enero 2003*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, p. 415.

[478] En concreto, se decía que en el repartimiento, no solo se les hacía contribuir con dinero, sino que se había ordenado que Andrés García aportase un carro y varias mulas. Y que *"sobre ello nos an hecho y haçen agrauios y molestias"*. [1571], [enero], s.d. [Membrilla]. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 6. Apéndice documental, doc. nº 7.

Libro del Concejo el contenido de la carta y que todo había sucedido así, al igual que lo había hecho su notario[479]. Igualmente, le amenazaron diciendo que si no lo declaraba le denunciarían como *"persona que no vsa bien su offiçio e ynpide el cunplimiento del dicho mandamiento de los dichos sennores ynquisidores"*[480].

Diego López no se opuso al Santo Oficio y se presentó ante el notario apostólico, el bachiller Borja, y algunos familiares de la villa, como Hernán Martín del Moral, Francisco Hernández, Mateo González y Zebrián Sánchez[481]. De las preguntas que se le formularon, se consignaron tres respuestas, relacionadas con el propio interés de la causa. El escribano del ayuntamiento declaró que, efectivamente, se había llevado a cabo repartimiento sobre los familiares, como consecuencia del pago que requería el rey para sus huestes. En concreto, dijo que se les había hecho un repartimiento *"de carros y uagajes y huéspedes"* que estaba registrado en el libro del Concejo. Del mismo modo, confirmó que se había notificado a los alcaldes y regidores el mandamiento de los señores inquisidores del tribunal de Murcia, por el cual se recordaba la exención de huéspedes de sus familiares. Pero, aun así, se les había incluido de nuevo en los repartimientos, incluso reclamando un carro a uno de ellos. Pero advirtió que en ese repartimiento él no se había hallado presente porque no se encontraba en esos momentos en el ayuntamiento.

De este modo, los familiares de la Inquisición de Membrilla consiguieron demostrar que, verdaderamente, los alcaldes y regidores del Concejo habían recibido la notificación de los miembros de su tribunal y, aún así, la habían desobedecido. El intento de anular ese requerimiento, ignorándolo o pretender hacer creer que no había llegado hasta sus manos no se pudo sostener por más tiempo. Y, por ello, les obligaban a aceptar la exención y a acatar la orden dictaminada por el Santo Oficio, bajo la amenaza de excomunión en el caso de no obedecer lo ordenado.

Pero, ni mucho menos los alcaldes de Membrilla dieron un paso atrás. Todo lo contrario, porque lo que los familiares no sabían, y además no se les había informado, era que antes de todo esto ya habían llevado a cabo su movimiento. En pos de acabar con esos privilegios tan perjudiciales para la comunidad, habían jugado la baza de la autoridad del rey. Amparándose en la legalidad que les había conferido la cédula de Felipe II de 3 de junio de 1570[482], los miembros de Concejo se habían dirigido a los señores inquisidores, enviándoles una copia de la merced real.

Con fecha de 24 de enero de 1571 fue recibida una carta para los *"muy illustres sennores"*. El señor inquisidor Oviedo consignó la recepción en esa fecha, aunque la data de la misma era del primer día de enero de 1571[483], es decir, poco después de haber recibido el requerimiento de los inquisidores de diciembre y antes de la presión al escribano del Concejo. Eso suponía que se había respondido antes a los Inquisidores. Y a la espera de su respuesta, como en sus argumentos se amparaban en el mandato real, entendieron que iban a poder seguir llevando a cabo los repartimientos a familiares porque se veían dentro de la legalidad.

Dado que hasta el día 24 de ese mes la carta no llegó al tribunal de Murcia y, por tanto, no se pudo informar a los familiares, a éstos les pareció que los alcaldes y regidores estaban ignorando el mandato del Santo Oficio y, por ello, habían acudido contra el escribano, para que él confirmase la recepción de la orden de sus superiores.

La realidad de todo ello demostraba que, a pesar de todas las presiones y amenazas de excomunión, los miembros del Concejo de Membrilla estaban muy seguros de que finalmente se impondría su criterio porque contaban con la exención del privilegio que, excepcionalmente, había ordenado Felipe II. Por ello, al dirigirse a los señores inquisidores, adoptaron una retórica de salvaguarda a su rey contra la que el Santo Oficio no podía ir.

Juan de Bonjones, en nombre de los alcaldes y regidores de Membrilla se dirigió a los inquisidores aduciendo que la villa, ante todo, buscaba ser *"seruidora de su magestad"* en todo aquello que la ordenaran. Y que, dado que en esos momentos, Felipe II necesitaba el apoyo de sus naturales para el mantenimiento y feliz final de la guerra contra los moriscos, que ellos estaban en la obligación de servirle. Sin embargo, puso de manifiesto que, como consecuencia de ese deseo de servir a su rey, muchos vecinos estaban sufriendo penalidades económicas. En concreto, nos decía que el esfuerzo fiscal había llevado a muchos de ellos a padecer *"muy notable detrimento en sus personas y haçiendas"*. Y que ello había sido consecuencia de que los familiares fuesen *"reseruados"*, es decir, que tuviesen el privilegio de dispensa sobre ese servicio.

Dada la urgencia del pago y *"siendo la causa del seruiçio tan justa"* entendieron que la mejor forma de servir a su rey, respondiendo a su demanda, era la contribución a la misma de todos los habitantes porque, de ese modo, los vecinos no serían *"tan molestados"*. Por ello solicitaron la merced real que obligase a los familiares del

[479] Así lo hizo el bachiller Borja, como notario apostólico de la Inquisición. A petición de varios familiares – Francisco Hernández de Manzanares, Francisco López de Álvaro Jiménez y Bernaldo Bermúdez – testimonió que a fecha de 1 de enero de 1571 había notificado el mandamiento al alcalde ordinario don Juan Carrillo de Ávila y a los regidores Pedro González, Hernán Martínez Peñuelas, Andrés Martín barranco y a Antón Peñuelas. Y fueron testigos de esa notificación Alonso de Ávila, hijo de Juan Carrillo, y Alonso de Monterrey. 1571, enero, 1. Membrilla. A.H.N. , INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 3. Apéndice documental, doc. nº 4.

[480] [1571], [enero], s.d. [Membrilla]. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 6. Apéndice documental, doc. nº 7

[481] 1571, enero, 19, Membrilla. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 7. Apéndice documental, doc. nº 8.

[482] 1570, junio, 3. Madrid. A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 8; Apéndice documental, doc. nº 1.

[483] 1571, enero, 1. Membrilla. A.H.N, INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 5. Apéndice documental, doc. nº 6.

Santo Oficio a contribuir de igual manera que el resto, teniendo en cuenta sus haciendas. Juan de Bonjones adujo entonces que, recibieron una orden de los inquisidores en contra de esa voluntad real. Y dado que Felipe II había ordenado la suspensión del privilegio de los familiares para atender a ese servicio, encontraba como necesario enviar una copia de su provisión a los señores inquisidores. De este modo, ellos podrían verla y obedecerla de acuerdo a los deseos del monarca.

El expediente del Archivo Histórico Nacional se cierra con la copia de esta merced como muestra de que, finalmente, el Santo Oficio tuvo que asumir la voluntad del Concejo, legitimada con la provisión de Felipe II. Se consiguió, así, que el esfuerzo contributivo de los vecinos de Membrilla se repartiese de un modo más justo, sin privilegios de exención que hiciesen que se tuviese que repartir entre los habitantes de la villa la parte contributiva de los familiares que, entre otras cosas, no era menor.

Y es que, si el Concejo de Membrilla acudió al rey y mantuvo el pulso hasta el final con el Santo Oficio no sólo fue porque entendiese como un agravio el privilegio del que gozaban esos familiares. Sino también porque las haciendas de los mismos eran muy importantes y, por tanto, su contribución era de las mayores, ya que estas se calculaban teniendo en cuenta la riqueza de cada núcleo familiar.

En Castilla, los familiares de la Inquisición provenían de un *status* social muy elevado. Se trataba de un reino que había incentivado mucho la idea del mantenimiento y cuidado de la limpieza de sangre. Por ello, cuestiones ceremoniales, como la pretensión al hábito de las órdenes miliares o los cargos de familiares de la Inquisición, respondían a esa voluntad de que el candidato no estuviese manchado por el estigma cultural de mudéjares y judíos o de un pasado marcado por la herejía. La limpieza de sangre era vital en la sociedad de aquellos momentos. Y, sobre todo, durante el reinado de Felipe II, alcanzó una importancia vital debido al discurso segregador y contrarreformista que se había ido imponiendo poco a poco.

Fue en el reinado de su padre, Carlos I, cuando asistimos a la toma de conciencia de la Inquisición de dignificar el acceso al cargo de familiar. Si bien es cierto que su regulación fue anterior, sin embargo, fue a partir del acuerdo de 20 de julio de 1543 cuando se ordenó a todos los tribunales que redujesen el número de familiares[484] – que ya pudimos ver anteriormente – y, sobre todo, que tuviesen en cuenta a partir de entonces su procedencia, honorabilidad y correcta vida[485].

Aunque se buscó que fuesen personas de las mejor afamadas de las propias villas, lo cierto fue que la tendencia a la limpieza de sangre[486] determinó que esos familiares fuesen representantes de los más ilustres de la misma. De hecho, la Inquisición castellana, al contrario que otras, siempre fue partícipe de que sus funcionarios laicos ocupasen cargos importantes dentro del gobierno de la ciudad donde residían. La monarquía no se opuso a ello[487], siempre y cuando ambos cargos no conllevasen problemas a la hora de conciliarlos.

Pero, en todo ello residió el problema con los concejos. Porque el hecho de que personas poderosas detentasen el cargo de familiar, les otorgaba aún más autoridad de la que tenían. Su cargo ostentaba sentimientos que oscilaban entre el respeto y la inquietud. De cara a la comunidad, la titulatura como tal les proporcionaba una lugar preferente en los ceremoniales, tanto laicos como religiosos. De hecho, cuando los inquisidores generales iban a su villa, se encargaban de realizar todo el boato de recepción, acompañamiento y anunciar el espectáculo que conllevaban los autos de fe. Pero sus funciones de informador, que tan tópicamente les ha marcado a lo largo de las centurias, junto con los privilegios forales y dispesatorios les colocaban en una posición mucho más preeminente, aunque detestada.

De la fuerza de los propios concejos dependía que sus familiares no conllevasen problemas a la hora de la administración económica y política de la propia villa. La dificultad residía, como hemos visto en Membrilla, que, o se contaba con el amparo legal o no se podía hacer frente a un poder, como el del Santo Oficio, que se encargaba de guardar celosamente a sus miembros. Las necesidades económicas, que se agudizaban frecuentemente con la necesidad de otorgar los servicios al rey, se tornaban muy perjudiciales cuando se las tenía que hacer frente teniendo en cuenta los privilegios de exención de las grandes haciendas de los familiares. Pero, en los casos como en el de Membrilla, en que los regidores y alcaldes se enfrentaban por el bien de la comunidad, luchado por alcanzar el beneplácito del rey, se lograba hacer justicia contra unos privilegios que tanto daño hacían a la fiscalidad concejil.

3. A modo de conclusión

A lo largo de estas líneas hemos podido recorrer uno de los episodios del pasado de Membrilla. En concreto, presentamos el proceso criminal contra los alcaldes del Concejo de la misma por parte del tribunal de la Inquisición de Murcia y la respuesta de sus regidores y alcaldes, que no dieron su brazo a torcer en la contienda, para po-

[484] Sin embargo, como hemos visto, la determinación final del número de familiares por la cantidad de habitantes de cada villa no se estableció en Castilla hasta la Concordia de 1553.

[485] A.H.N., INQUISICIÓN, lib. 1.210, exp. 1.172, analizado por CERRILLO: "Aproximación al estudio jurídico de los familiares…", *art. cit*., p. 145.

[486] 1545, junio, 29. A.H.N., INQUISICIÓN, lib. 29, dic. 190, analizado por CERRILLO. "Aproximación al estudio jurídico de los familiares… ", *art. cit*., p. 148.

[487] LEA: *Historia de la Inquisición Española*…, ob. cit., p. 463.

der salvaguardar las economías maltrechas de sus vecinos y, además, preservar el mantenimiento del bien común.

Velando por lo intereses de sus vecinos, el concejo de Membrilla demostró una gran conciencia de proteger a sus habitantes de los esfuerzos económicos. El servicio que Felipe II pidió a las villas, para el mantenimiento de las tropas que se dirigían a acabar con la revuelta de los moriscos granadinos, suponía un esfuerzo muy importante. Y por ello era necesaria la participación de todos los vecinos para que las haciendas de los menos pudientes no se resintiesen.

Sin embargo, ese interés chocaba directamente con el privilegio de exención de hospedaje a las tropas del que gozaban los familiares de la Inquisición. Como hemos visto, no era un asunto bien regulado en Castilla, a diferencia de otros reinos de la monarquía hispana. Lo que conllevó a una situación alegal en la que el Santo Oficio lo entendió como propio sin que existiese una orden real al respecto. De hecho, será pocos años después de los acontecimientos de Membrilla y de otras poblaciones, cuando Felipe II termine por regular el privilegio para evitar problemas con los concejos.

Porque las exenciones y privilegios de los familiares suponían una gran merma de poder para los ayuntamientos y constantemente solían chocar los intereses de ambas instituciones. La reacción del Santo Oficio en estas circunstancias era tajante y hacía valer, por encima de todo, sus derechos. Por ello era frecuente que amenazasen o hiciesen aplicar sanciones de excomunión sobre los que se oponían a sus privilegios, normas o sentencias.

Eso mismo fue lo que se hizo con los alcaldes y regidores de Membrilla, amenazarles con la excomunión si no guardaban las dispensas de sus familiares con respecto a los repartimientos para las huestes del rey. Pero la coacción no iba a obtener resultados ya que el Concejo había atado muy bien los lazos de su estrategia.

Conscientes de lo que suponía enfrentarse al Santo Oficio, los representantes de la villa acudieron antes al rey, como único poder en Castilla que podía legitimar los repartimientos a familiares sin poner en peligro su integridad. Aludiendo las necesidades de la Corona en esta empresa, los alcaldes de Membrilla indicaron que ellos estaban dispuestos a servirles. Pero, dado que el esfuerzo era muy grande, requerían que, por aquella vez, Felipe II dispensase esa merced de exención de los familiares y permitiese que se les incluyese en los repartimientos, de acuerdo con sus haciendas. El rey se fundamentó en las grandes necesidades de la guerra y, por tanto, aludió a que era necesario que todos realizasen esfuerzos para poder sacar adelante a la empresa. Y de este modo, envió una cédula a los representantes del Concejo de Membrilla, otorgándoles la merced de poder llevar a cabo esos repartimientos.

En el pulso con la Santa Inquisición, los alcaldes hicieron valer la orden real y, por ello mismo, los señores inquisidores tuvieron que recular a la hora de defender los derechos de sus familiares. La autoridad del rey estaba por encima de ellos y, por tanto, nada podían hacer contra esa merced real, sobre todo, porque la misma se sustentaba sobre la idea del bien común y la necesidad excepcional que requería el reino de sus naturales.

A través de todo ello asistimos a un pulso en el que el Concejo de Membrilla supo jugar sus cartas del mejor modo. Sabía que el poder eclesiástico al que se enfrentaría tomando esa decisión le podía conllevar a una sanción importante. Pero lo hizo de la mejor forma, aludiendo al bien de la comunidad urbana frente a los privilegios de esos pocos familiares del Santo Oficio y ganándose el beneplácito real.

4. Apéndice Documental

Los documentos que presentamos a continuación pertenecen al expediente número 4, del legajo 2.015, de la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional. El mismo consta de ocho documentos, repartidos en siete hojas de papel, sin foliar, en la que se utiliza el reverso de la hoja para la mayoría, excepto para los documentos 3 y 4, que utilizan las espaldas del mismo, puesto que se trata del testimonio de recepción de una carta.

Las normas de transcripción que hemos utilizado son las siguientes:

1. Respetamos la grafía original de los textos, aunque sea defectuosa según la escritura actual. Mantenemos el uso de *ç*, de *b* por *v*, *d* por *t*, *f* por *h*, *v* por *f* o por *u*, de *c* por *s* o *z*, etc., y cualquier otro caso, así como la omisión o inclusión de vocales y consonantes.
2. Seguimos el sistema actual de separación de palabras.
3. Mantenemos las contracciones en el uso de palabras, siempre y cuando no complique la interpretación de la misma.
4. Seguimos el uso actual de acentuación y de mayúsculas.
5. Simplificamos la duplicación de las consonantes al principio de la palabra, pero respetamos las que se van en medio.
6. Respetamos el uso de la *y*, y de la *v* con carácter vocálico.
7. Consignamos los números según estén escritos por los escribanos. Así se respetarán las cifras romanas como las arábicas.
8. Se desarrollarán todas las abreviaturas que aparezcan en el texto, siguiendo la grafía que debía tener la palabra en la época o la tendencia de escritura de la palabra del escribano.

9. Las lagunas en el texto por rotura o defecto del documento se indicará con unos puntos suspensivos entre corchetes. En el caso de poder establecer hipótesis sobre lo que estaría escrito en esas lagunas se indicará también entre corchetes y en cursiva.

10. Las repeticiones de palabras producidas por 'despistes' del escribano se indicarán como *[sic]*.

Documento 1

1570, junio, 3. Madrid.

Cédula de Felipe II otorgando la merced al Concejo de Membrilla para que lleve a cabo repartimientos sobre los familiares de la Inquisición de esa villa, a pesar de sus privilegios de exención.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 8.

Don *Phelipe*[488], por la graçia de Dios, Rey de Castilla, de León, etc.

A uos, Hernán Martín del Moral, y Andrés Garçía, y el bachiller Borja, y Marteo González, y Zebrián Sánchez, y Francisco López de Aluaro Ximénez y Francisco Hernández; y los demás vesinos de la uilla de la Membrilla, familiares que os dezís ser del Santo Officio de la Ynquisición de la ciudad de Murcia; y a cada uno de uos a quien esta nuestra carta fuere mostrada.

Salud y graçia.

Sepades que Juan de *Aldoz*, en nombre del Concejo, Justiçia y Regimiento desa dicha villa, hizo relación diziendo que, a causa destar en el paso y camino por donde an de pasar las compannías de soldados que uan a la guerra del reino de Granada de toda Castilla Vieja y Nueua la dicha uilla, les auía sido forçado alogarlos y darlos uagajes de carros y bestias para la dicha jornada, conforme a la orden que de suso lleuauan. Y demás desto, se le auía mandado a la dicha uilla su parte que siruyese para la dicha guerra con quales carros y todas las demás bestias de vagajes que auía en ella. Y en cumplimiento dello, auían enbiado los dichos carros y vagajes cargados de trigo, ceuada, harina y vino y otros mantenimientos para los exérçitos.

Y hera así que uosotros, siendo los más ricos y prinçipales de la dicha villa y deuiendo contribuir y ayudar en los dichos seruicios, no lo haziedes y pretendiades ser libres y exentos dello por razón de ser tales familiares. En lo qual, si así pasase, los demás vecinos de la dicha uilla reçibirían mucho danno y agrauio. Y nos pidió y suplicó lo mandásemos remediar, de manera que no lo reabiesen, mandando os siruiesedes en todos los casos pertenesçientes a la dicha guerra como los demás vecinos desa dicha uilla, o que sobre ello proueyésemos como la nuestra merçed fuese.

Lo qual, visto por los del nuestro Concejo, fue acordado que deuíamos mandar dar esta mi carta para uos en la dicha razón.

Y nos tuvímoslo por bien.

Por la qual, uos mandamos que, luego que con ella fueredes requerido, veais lo suso dicho y agora, ni de aquí adelante, por razón de ser tales familiares del Santo Officio de la Ynquisición, no dexeis ny os esimais de pechar y contribuir para los gastos de la dicha fuerra y seruiçio, a ello tocasentes, según y cómo lo hazen los demás vezinos de esa dicha villa que no lo son.

Y los unos ny los otros no hagades ende al, so pena de la nuestra merced y de diez mill maravedís para la nuestra Cámara. So la qual dicha pena, mandamos a qualquier escriuano, que para esto fuere llamado, vos la notifique y dé, al que vos la mostrare, testimonio signado de la notificación della porque nos sepamos cómo se cumple nuestro mandado[489].

Dada en Madrid, a tres días del mes de junio de mill y quinientos y setenta annos.

El doctor Diego García; el licenciado Morillas; el doctor Durango; el licenciado Juan Tomás; el doctor Francisco de *Villafane*.

Secretario, Juan Hernández de Herrera.

Documento 2

1570, agosto, 25. Madrid.

Solicitud de Juan Guzmán al rey Felipe II y a los del su Consejo para que defienda a los familiares de la villa de Membrilla sobre el privilegio de exención de huéspedes del que gozan, frente a los repartimientos que han efectuado los del Concejo.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 1.

Madrid, a 25 de agosto 1570.

Muy ilustres señores.

Juan de Guzmán, en nombre del licenciado Martín del Moral e de los demás familiares del Santo Officcio de la villa de la Menbrilla, digo que, siendo como son los dichos mis partes, por razón de sus offiçios, libres y esentos de huéspedes e de otras muchas cargas que se hechan a los vecinos; agora, que las nescesidades que se an ofreçido para el socorro del reino de Granada, sy pasan companías de soldados, les pretenden hechar huéspedes y, en los repartimientos que se hazen para los vagajes y soldados, reparten a los dichos mis partes y les hazen muchos agravios. Y si piden que se les guarden sus liuertades y esençiones, se les responde que muestren las liuertades y esençiones que tienen.

[488] El escribano consignó por error "*Hpelipe*". Por eso nosotros lo corregimos como "*Phelipe*".

[489] Tachado: *"Diego Garçía"*. El escribano se adelantó al consignar las firmas del documento sin poner la data del mismo.

Pido y suplico a Vuestra Alteza mande dar su carta y prouisión real para que no se les hechen los dichos huéspedes ni se les reparta para los gastos de la guerra cosa alguna. Pues, syruiendo ellos al Santo Officio, son libres de seruicio de la guerra. Y Vuestra Alteza mande que se les dé testimonio de las cosas que han de gozar de sus libertades y esençiones para que no se les haga cada día de nueuo molestias, sobre que pido justo y en lo necesario.

Juan de Guzmán *(Signo)*.

Documento 3

1570, diciembre, 17. Murcia.

Carta de los inquisidores del obispado de Cartagena y Orihuela, ordenando a los alcaldes y regidores de la villa de Membrilla que no osen realizar repartimientos sobre los familiares del Santo Oficio, bajo pena de excomunión.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 2.

Nos, los inquisidores apostólicos, contra la herética probedad y apostasía, en los obispados de Cartagena y Origuela, arçedianazgo de Alcázar y su partido, hazemos a vos, los alcaldes ordinarios de la villa de la Menbrilla y a los regidores della, y a otras quales quier personas, a quien lo de yuso en esta nuestra carta contenido toca y atane.

Salud en nuestro Señor Ihesus Christo.

Y a los nuestros mandamientos, que más berdaderamente son dichos apostólicos, firmemente obedeçer y cunplir.

Sepades que por parte de Françisco Hernández, y Hernán Martínez del Moral y Françisco López de Albaro Ximénez, familiares deste Santo Officio, por sy y en nombre de los demás familiares, se presentó ante nos una petición por la qual se nos hizo relación deçiendo que, siendo como heran exsentos y libres, por razón de sus offiçios, de huéspedes y de otras muchas cargas que se echaban a los veçinos desa dicha villa, en las neçesidades que se an ofreçido para el socorro del reino de Granada y que si pasan conpanías de soldados, les pretenden echar huéspedes. Y en los repartimientos que se hazen para los bagajes y soldados, los repartía desa a los dichos familiares. Y que les haçeis muchos agrabios.

Por tanto que nos pedían y suplicaban mandásemos se les guarde sus esençiones y libertades, según que esto y otras cosas más largamente, en la dicha petición, se contienen.

La qual, por nos visto, mandamos dar y dimos el presente. Por el qual, os mandamos que no nonbreis para la guerra a ninguno de los dichos familiares, ni le señaleis, ni echeis bagajes, ni huéspedes ningunos, ni les hagais repartimientos para ellos; antes, los dexad estar libres y esentos a ellos y a sus haçiendas para lo que el Santo Offiçio les mandare y tubiere nesçesidad. Lo qual así hazed y cunplid, so pena de excomunión maior y de cada çinquenta mill maravedís para gastos estra ordinarios deste Santo Offiçio.

Dada en Murçia, a XVII de deçiembre de mill e quinientos y setenta anos.

El licenciado Ebia de Ouiedo.

Está solo al presente, el señor inquisidor liçençiado Obiedo.

Por mandado de los señores ynquisidores.

Garçía de Yçaguirre.

Documento 4

1571, enero, 1. Membrilla.

Testimonio del notario apostólico, el bachiller Borja, sobre que se ha llevado a cabo la notificación de la carta de los señores inquisidores a los alcaldes y regidores del Concejo de Membrilla.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 3.

En la villa de la Menbrilla, primero día del mes de henero año de mill y quinientos y setenta y un anos.

Yo, el bachiller Borja, notario appostólico, a instancia e pedimiento de Francisco Hernández de Mançanares, y Françisco López de Aluar*[o]* Ximénez y Bernaldo Bermudez, executor del Sancto Offiçio de la Ynquisición, notifiqué el mandamiento de esta otra parte a Juan Carrillo de Ávila, alcalde hordinario desta dicha villa, y a Pero González H*[...]*zuelo, y Hernán Martínez Pennuelas, y Andrés Martín Barranco y Antón Pennuelas, regidores en sus personas, se lo leý de *uerbo adverbum*, estando presente por testigos Alonso de Ávila, hijo del dicho Juan Carrillo, y Alonso de Monrey, vezinos de dicha villa.

En fe de lo qual, lo firmé de mi nonbre.

Bachiller Borja, appostólico notario.

Documento 5

1571, enero, 1. Membrilla.

Nueva notificación del bachiller Borja, notario apostólico del Santo oficio, de la orden de los señores inquisidores a los alcaldes del Concejo de Membrilla.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 4.

Este dicho día, mes y ano suso dichos, a ynstançia y pedimiento de los arriba dichos, yo, el dicho bachiller Borja, notario appostólico, notifiqué el dicho mandamiento y ley de *uerbo ad verbum* a Hernán Martín de Mançanares, alcalde hordinario de la dicha villa, y a Sebastián de Córdoua y Juan Ramírez, regidores en sus personas, estando presentes por testigos Francisco Martín de Valdepennas, y Pero López de Siluera y Blas Martín, todos vezinos desta dicha villa de la Menbrilla.

En fe de verdad, lo firmé de mi nonbre.

Bachiller Borja, notario appostólico.

Documento 6

1571, enero, 1. Membrilla.

Carta de Juan de Bojones, en nombre del Concejo de Membrilla, a los señores inquisidores del tribunal de Murcia, haciéndoles saber la revocación del privilegio de exención de huéspedes de los familiares por una cédula real de Felipe II, de la cual se les envía una copia.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 5.

Familiares de la Membrilla.

Muy yllustres señores.

Reçibida en martes a XXIIII de henero de MDLXXI por el señor inquisidor Obiedo.

Familiares de la Membrilla.

Siendo esta uilla tan seruidora de su magestad y queriéndole serbir en estas guerras con aquello que la posibilidad deste conçejo alcança, visto que algunos beçinos della an padesçido muy notable detrimento en sus personas y haçiendas por ser otros reseruados; siendo la causa del seruiçio tan justa y tan vrgente, para que su magestad mejor fuese seruido y el pueblo, en particulares veçinos, no tan molestado, esta villa ganó vna real probisión para que los familiares del Sancto Ofiçio, que son veçinos della, en estos seruiçios no fuesen reseruados. Como a sus merçedes, por el tenor della, les constara aviendo vsado della, se nos a notificado çierto mandamiento de sus merçedes en contra de la dicha prouisión. De cuya causa, este conçejo tiene nesçesidad de embiar la prouisión para que sus merçedes la vean y ansi la embía con este mensajero, suplicando, con aquel respeto y vmilldad que a tan sancto y justo tribunal se deue, la manden cumplir por las presentes neçesidades, no dando lugar a questa villa ni los veçinos della se gasten. En lo qual, resçibiremos muy grande merçed con las demás que siempre resçibimos; y quedaremos obligados con perpetua memoria para lo seruir.

Nuestro Sennor, las muy illustres personas de sus merçedes guarde y, estado avmente, como estos sus seruidores deseamos de la Membrilla.

Primero de henero de 1571.

Muy illustres sennores.

Por mandado de los señores del Concejo.

Juan de Bonjones[490].

Documento 7

[1571], [enero],* s.d[491]. *[Membrilla]

Requerimiento de los familiares de la Inquisición de Membrilla al escribano del Concejo, Diego López de Porras, para que determine si realmente informó y dio testimonio de la llegada de la orden de los señores inquisidores a los alcaldes y regidores de la villa.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 6.

Escriuano o notario apostólico deste auto.

Dareis por testimonio, de manera que haga fe, a mi, Hernando Martín del Moral, Francisco López de Aluaro Ximénez y Andrés García de Mançanares, familiares nuestros consortes, vezinos desta uilla de la Menbrilla, cómo decimos a Diego López de Porras, escriuano del ajuntamiento desta dicha villa, como bien sabe que los sennores ynquisidores de Murçia mandaron por su mandamiento al Conçejo, alcaldes y regidores desta dicha villa, no repartiesen ni instasen a los familiares desta villa a que pagasen gastos algunos para la guerra, y que fuesen esentos y libres dello, porque estubiesen apartados para seruir. En lo que por los dichos senores inquisidores les fuese mandado, no consta del mandamiento de los dichos señores a que nos referimos. El qual, fue notificado a Hernando Martín y Joanan Carrillo, alcaldes, y a los demás regidores, contenidos en las notificaciones del dicho mandamiento.

Sin enbargo del qual, los dichos alcaldes y regidores nos an listado y repartido a que servamos con nuestros *carros* y hacienda en la guerra de Granada. Y tienen mandado que vaia vn carro y mulas de mí, el dicho Andrés García. Y sobre ello, nos an hecho y haçen agrauios y molestias.

Por tanto, requerimos al dicho Diego López nos de testimonio de lo qual ante él a pasado como tal escriuano, de todo lo suso dicho. En lo qual, hará lo que es obligado; haçiendo lo contrario, protestamos de nos quexar del suso dicho, ante los dichos sennores, como de persona que no vsa bien su officio e ynpide el cunplimiento del dicho mandamiento de los dichos sennores ynquisidores.

Y los demás que protestamos, conbiene y les pedimos por testimonio.

Y a los presentes rogamos sean testigos.

Hernán Martín *(Signo).*

Zebrián Sánchez *(Signo)*.

Documento 8

1571, enero, 19. Membrilla.

Testimonio del escribano del Concejo, Diego López de Porras, confirmando que dio testimonio de la carta de los señores inquisidores a los alcaldes y regidores de la villa, así como de que es consciente de los repartimientos que se han efectuado sobre los familiares tras esa orden del Santo Oficio.

A.H.N., INQUISICIÓN, leg. 2.015, exp. 4, doc. 7.

[490] En las espaldas pone: *"A los muy illustres y muy reuerendos señores, los ynquisidores de la Santa ynquisición en la çiudad de Murçia"*.

[491] Debió darse entre los días 1 y 19 de enero.

En diez y nueue días del mes de henero deste anno, de mill y quinientos y setenta y uno.

Yo, el bachiller Borja, notario appostólico, leý y requerí *[con]* este requerimiento desta otra parte de instançia de Hernán Martín del Moral, y Francisco Hernández, y Mateo *Gonzales* y Zebrián Sánchez, presentes, familiares del Sancto Offiçio, a Diego López Porras, escrivano del ayuntamiento de la villa de la Menbrilla, en su persona.

El qual dixo que ante él, como escriuano del dicho ayuntamiento, se an hecho algunos repartimientos de carros, y uagajes y huéspedes a los dichos familiares, contenidos en el requerimiento de suso, como más largo constará por el libro del ayuntamiento, donde están asentados algunos de los dichos repartimientos, y por los testimonios que tiene dados para ante los señores inquisidores. Y que, agora de nueuo, después de auerse notificado vn mandamiento de los dichos sennores inquisidores a los dichos alcaldes de la dicha villa de la Menbrilla, a oydo dezir que les an repartido huéspedes y carro a vno de los dichos familiares. Y que al dicho postrero repartimiento, no estuuo presente el dicho Diego López porque, a la sazón que se dezía, no se halló en el ayuntamiento.

Y esto, dixo, respondía y era verdad. Y lo firmó de su nonbre, siendo testigos Juan Gonzáles Calvo y Julián López, vezinos desta dicha villa de la Menbrilla.

Diego López de Porras, escrivano del ajuntamiento *(Signo)*.

Bachiller Borja, nottario appostólico *(Signo)*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE DE PRADO, Luís. *Geografía del Quijote*, 2ª ed., Madrid, Publicaciones Españolas, 1976.

BANGO TORVISO, Isidro. "Inquisición", en Centro Cultural San Marcos (cord.), *Memoria de Separad: Toledo, Centro Cultural San Marcos, octubre 2002–enero 2003*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 405–421.

BENASSAR, Bartolomé. *La Inquisición española, poder político y control social*, col. Catherine Brault–Noble et al., 2ª ed., Barcelona, Crítica, 1984.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier. *Los pueblos de Ciudad Real en las Relaciones Topográficas de Felipe II*, 2 vols, Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 2009.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio. "Leer en la calle: coplas, avisos y panfletos aúreos", *Literatura: teoría, historia, crítica*, 7 (2005), pp. 15–43.

CERRILLO CRUZ, Gonzalo. "Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la Inquisición española", *Manuscrits*, 17 (1999), pp. 141–158.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Autos de la Inquisición de Sevilla: (siglo XVII)*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1981.

FERNÁNDEZ IZQUIERDO, Francisco. "Los caballeros "cruzados" en el ejército de la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII: ¿anhelo o realidad?", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 22 (2004), pp. 11–60.

FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, María del Camino. "Problemas del Consejo de la Inquisición en el reinado de Felipe II", *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, 10 (2001), pp. 193–211.

GARCÍA LÓPEZ, Aurelio. "Moriscos andalusíes en Pastrana. Las quejas de una minoría marginada de moriscos, con noticias sobre su paralelismo en el reino de Granada", *Sharq al–Andalus*, 12 (1995), pp. 163–177.

GARCÍA MARÍN, José María. "Inquisición y poder absoluto (siglos XVI–XVII)", *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), pp. 105–119.

GÓMEZ ROÁN, Concepción. "Notas sobre el establecimiento de la Inquisición española", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 323–331.

IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio. "Historias de la Inquisición murciana", en Antonio Irigoyen López et al., *Murcia, crimen y castigo: taller de historia del Archivo General*, Murcia, Tres Fronteras, 2008, pp. 11–28.

KAMEN, Henry. *La Inquisición española*, Gabriela Zayas (trad.), 3ª ed., Barcelona, Crítica, 1985.

— "Censura y libertad: El impacto de la Inquisición sobre la cultura española", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 109–117.

LAWRANCE, Jeremy. "Alegoría y Apocalipsis en el Alborayque", *Revista de poética medieval*, 11 (2003), pp. 11–39.

LEA, Henry Charles. *Historia de la Inquisición española*, Ángel Alcalá y Jesús Toribio (trad.); Ángel Alcalá (ed.), 3 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

LEVACK, Brian P. *La caza de brujas en la Europa moderna*, José Luis Gil Arista (trad.), Barcelona, Altaza, 1997.

LOPEZ GARCÍA, María Teresa. "Implicaciones del Cabildo Murciano en la Procesión del Corpus a finales del siglo XVII: Excomunión del corregidor", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía: actas del simposium, 1/4 –IX–2003*, vol. 2, Madrid, R.C.U. Escorial–Mª Cristina, Servicio de Publicaciones, 2003, pp. 977–990.

MAQUEDA ABREU, Consuelo. "Felipe II y la Inquisición: El apoyo real al Santo Oficio", *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 225–267.

RAMOS, Norah B. "La Iglesia a través de las Cortes castellanas: uso y abuso de la excomunión (siglos XIII–XIV)", *Cuadernos de Historia de España*, 69 (1987), pp. 97–108.

TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús. "El Santo Oficio en conflicto con los intereses de la Corona y las autoridades locales: el caso de los familiares de Villanueva de Ariscal", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 5 (1998), pp. 257–267.

Usos y abusos de la historia y del folklore: el caso de Doña María Pacheco

Augustin Redondo[492]

El personaje de doña María Pacheco, esa mujer de gran entereza, asimismo perfecta humanista, que pertenecía a la alta aristocracia, pero había encarnado durante unos meses, en 1521–1522, después del ajusticiamiento de su marido Juan de Padilla en Villalar, la resistencia comunera al poder real, ha llamado mucho la atención de sus contemporáneos. Es que esta dama había subvertido el orden social establecido.

Al vencer el bando real, los comuneros fueron postergados, perdiendo la vida unos, siendo desterrados otros, arrinconados todos, a pesar del perdón imperial de 1522, agraviados además por los vencedores.

Doña María Pacheco, que había logrado fugarse a Portugal, al acabar el episodio toledano, vino a ser tildada del crimen de lesa majestad. No sólo se la condenó a muerte de manera afrentosa sino que después de su fallecimiento en Oporto, en 1531, Carlos V puso todo en obra para que se la olvidara, si bien su personaje llegó a "folklorizarse" de un modo algo extraño.

Hay que esperar a finales del siglo XVIII y sobre todo al siglo XIX, en la época liberal, para que vuelva a surgir María Pacheco y se la recupere, prolongándose esa recuperación de otra forma, tanto en tiempos de la II República como durante la dictadura franquista (pero en sentido opuesto) y posteriormente, hasta hoy en día, en que, en Castilla, se la sigue celebrando y se la utiliza de otra manera. Esta trayectoria conduce a tomar en consideración las significativas "retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades", para decirlo con las palabras de Luis Díaz Viana (2010).

Son pues los usos y abusos de la Historia y del folklore los que deseamos analizar en el caso de María Pacheco, a través de la corta y de la larga duración, según conceptos braudelianos (Braudel, 1958) para poner de relieve esos "caminos de la memoria" (Díaz Viana, 2005) que desembocan, en muchas ocasiones, en verdaderas manipulaciones de la Historia y de la cultura.

Desde los años 1970, en particular desde los trabajos de José Antonio Maravall (1963; 1970) y Joseph Pérez (1970)[493], ya no se considera al movimiento de las Comunidades de Castilla como una simple rebeldía medieval, estimada por algunos como una manifestación feudal y conservadora (Marañón 1957; Valdeón 1978; etc.), lo que la oponía a la concepción moderna del Estado centralizado e imperial de Carlos V, resultando esta última concepción en consonancia con la ideología franquista. Al contrario, se ve en dicho movimiento una de las primeras revoluciones modernas, ya que los comuneros, por medio de la Junta que los representaba, idearon una orientación política nueva, una especie de "monarquía constitucional", en que el poder del monarca sería limitado, sometiéndolo al control de las Cortes, integradas por los representantes de la población. Este sueño algo utópico, en ese momento histórico, de independencia y libertad, que tenía también aspectos sociales, fracasó en Villalar, el 23 de abril de 1521, al ser derrotadas las fuerzas de la Comunidad por el ejército real, lo que ocasionó el ajusticiamiento, al día siguiente, de los tres jefes comuneros Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado.

Rápidamente, las ciudades castellanas sublevadas se sometieron a la Corona, organizándose sin embargo la resistencia en Toledo, donde la viuda del toledano Juan de Padilla, doña María Pacheco, vino a continuar la actividad de su marido y a encarnar la rebeldía de la ciudad del Tajo frente al poder regio. Esa resistencia, con altibajos y diversas peripecias, duró hasta el 4 de febrero de 1522, día en

[492] Augustin Redondo ha sido Catedrático de Estudios Hispánicos y decano de la Facultad de Letras en la Universidad de Tours, y luego Catedrático de "Civilización y Literatura Españolas" de los siglos XVI y XVII" en la Universidad de la Sorbonne Nouvelle de París, de la cual es actualmente Catedrático emérito. Ha sido Profesor visitante y conferenciante en múltiples Universidades europeas y americanas. Con una óptica interdisciplinar, ha publicado, solo o en colaboración, numerosos libros. Entre sus últimas publicaciones: *Otra manera de leer el "Quijote", Revisitando las culturas del Siglo de Oro, En busca del "Quijote" desde otra orilla.*

[493] Ver también Gutiérrez Nieto 1973.

que Toledo cayó entre las manos del ejército real, consiguiendo escapar la viuda de Padilla y refugiarse en Portugal.

Doña María Pacheco, que pertenecía a una familia de alta alcurnia, la de los Mendoza, y era hija del conde de Tendilla y marqués de Mondéjar, capitán general además del reino de Granada, no era toledana y sólo se había afincado en la ciudad del Tajo unos pocos años antes de la sublevación comunera, después de su casamiento con Juan de Padilla. Y no obstante, fue el alma de la resistencia, imponiendo su energía a toda la población desde su casa y luego desde el Alcázar adonde se había encastillado. A pesar de una salud endeble, consiguió cobrar un gran ascendiente sobre los comuneros toledanos, especialmente sobre los populares, ascendiente acentuado por ser la viuda del que había sacrificado su vida por la Comunidad[494].

Aunque disponemos ya de una biografía muy completa y documentada sobre María Pacheco, la de Fernando Martínez Gil (2005), es difícil calibrar hasta qué punto estaba compenetrada esta dama con el programa reformador comunero, que se oponía al poder de un rey venido del Extranjero y a los privilegios de la aristocracia, la cual había participado en la contienda en el bando real. ¿Quién sabe hasta qué punto la ambición y los intereses familiares de esa mujer de alta nobleza no desempeñaron un papel importante en su comportamiento? En todo caso, sus enemigos señalaron su deseo de ver a su marido convertido en Maestre de la Orden de Santiago y a su hermano, don Francisco de Mendoza (quien había optado por la carrera eclesiástica), en nuevo arzobispo de Toledo, lo que la opuso, en un principio, al obispo de Zamora, don Antonio de Acuña, otro de los dirigentes comuneros, quien tenía las mismas pretensiones, por lo que hace al arzobispado (Guilarte Zapatero 1979). Y parece corresponder a la verdad lo de la ambición y de los intereses familiares aludidos, según varios documentos (Pérez 1970: 343 y 322–324; Martínez Gil 2005: 153–154 y 182–183), lo que no impide que, como otros humanistas, pudiera experimentar asimismo cierta atracción por diversas reivindicaciones de los rebeldes[495]. Lo incuestionable es que doña María Pacheco alcanzó una gran nombradía entre la base comunera toledana. Prueba de ello es que, después de la caída de Toledo y de su fuga, su recuerdo quedaba muy vivo en la ciudad del Tajo. En efecto, en contra de lo que se le había pedido al rey de Portugal, que expulsara de su reino a los comuneros que se habían refugiado en él, don Juan de Ribera escribió una carta desde Toledo a los Gobernadores de Castilla, el 29 de mayo de 1522, en que les pedía que su representante interviniera para que el monarca portugués no echara a doña María "porque certifico a Vuestras Señorías que en mentando a doña María en Toledo les hierve la sangre como a olla cuando la ponen al fuego" (Danvila 1897–1899 V: 122).

Como era de suponer, la casi totalidad de los documentos redactados por los comuneros, en particular los que tenían un cometido propagandístico, las cartas, los cuadernos y estampas, las coplas a favor de Juan de Padilla, y tal vez de su esposa, todo fue recogido y quemado al vencer el bando real (Danvila 1897–1899 IV: 38; V: 69). Así que no podemos conocer directamente la "visión de los vencidos", según la expresión empleada por Miguel León Portilla (1959) y luego por Nathan Wachtel (1971).

Bien sabido es que "la historia la escriben los vencedores"[496]. Los cronistas oficiales de Carlos V, que han evocado la sublevación, se han esmerado pues en dar una visión muy negativa de la viuda de Padilla. La única cualidad que le reconocen tanto Pedro Mártir de Anglería o Antonio de Guevara como Juan Ginés de Sepúlveda o Pedro Mexía[497] es su firmeza de ánimo ya que la califican de "mujer valerosa". No obstante, esa cualidad se invierte en seguida dado que la firmeza que se le reconoce se opone a la debilidad de carácter atribuida a Juan de Padilla, haciendo de ella una mujer varonil, de visos negativos.

Esa característica –dicen– la ha llevado a dominar a su marido, empujándole a ser rebelde a su rey y lo mismo ha hecho ella después de la muerte de su esposo. Se le achaca pues el crimen de lesa majestad. Pero como si esto no fuera suficiente, también se le acusa del crimen de traición porque se dice que había pedido la ayuda de los franceses, los cuales, a partir de mayo de 1521, habían invadido el reino de Navarra[498]. Así que se la tilda de ser

[494] Según la anónima *Relación del discurso de las Comunidades,* que quedó manuscrita hasta 2003 y debe de haberse redactado hacia 1530, María Pacheco "se enseñoreó de Toledo e hizo muchos desatinos, e entre otros hizo pintar en una bandera a Juan de Padilla, su marido, degollado. E traía aquella seña por Toledo con mucha gente, e ella allí a par diciendo a bozes e con el dedo mostrando: "Catad aquí la imagen del que por vosotros e por vuestra libertad perdió la vida"" (*Relación* 2003: 192).

[495] Recuérdese que muchos letrados (en sentido amplio de la palabra) fueron entusiastas partidarios de la Comunidad. El caso más célebre es, tal vez, el del gran humanista Hernán Núñez, el famoso Comendador griego, catedrático de la Universidad de Salamanca pero, cuando la revolución comunera, profesor en la de Alcalá de Henares. Efectivamente, después del fracaso de la rebeldía, Alonso de Ureña, clérigo estudiante en Alcalá, al ser testigo en el interrogatorio de los maestros Cueto y Liçona, indicó lo siguiente: "Dijo que conoció al dicho Maestro Florián [de Ocampo] por muy gran comunero y servidor del Obispo de Zamora, y el dicho Comendador Hernán Núñez Griego, desde que començó la Comunidad, ser muy gran comunero..." (Danvila 1897-1899 III: 676).

[496] El dicho se atribuye al filósofo e historiador alemán Walter Benjamin (1892-1940) o al escritor francés Robert Brasillach (1909-1945), fusilado a raíz de la liberación de Francia por su colaboración con los nazis.

[497] Para la lista de los cronistas oficiales de Carlos V, con la fecha de nombramiento y la del cese en el cargo (la de su muerte), ver Redondo 1976: 304.

[498] Joseph Pérez afirma, apoyándose en varios documentos, que doña María Pacheco tuvo efectivamente diversos contactos, a partir de agosto de 1521, con los franceses y que se carteaba con los jefes del ejército enemigo (1970: 361-365). Hernando Martínez Gil, por su lado, le quita importancia a este episodio (2005: 184-185).

una mujer perniciosa que bien ha merecido la sentencia de muerte pronunciada contra ella y la confiscación de sus bienes[499]. Ya anteriormente el alcalde Zumel había ordenado la destrucción de su casa, sembrando sal en el solar y poniendo un cartel infamante en él[500].

Sólo daremos unos cuantos ejemplos significativos de lo escrito por los cronistas.

Antonio de Guevara, que ha presenciado varios de los acontecimientos de la revolución comunera y cuya crónica imperial, perdida, ha existido, encontrándose rastros de ella en los textos de Alonso de Santa Cruz y Prudencio de Sandoval (Redondo 1976: 323–336), ha publicado en el primer tomo de sus *Epístolas familiares*, que salió en 1539, dos cartas apócrifas, la una mandada a Juan de Padilla (Guevara 1950 XLIX: 305–310) y la otra, a su esposa doña María Pacheco (*ibid.* LI: 317–323). Aquí, sólo nos ocuparemos de esta última.

Curiosamente, a esta dama, el cronista la llama doña María de Padilla. Es como si quisiera transformarla *ipso facto* en mujer varonil, al designarla con el apellido de su marido, es como si sustituyera a éste (lo que hizo efectivamente después de su muerte), manera de acentuar hasta cierto punto la transgresión que ella ha encarnado. Significativamente, le dirige a doña María varios reproches. La firmeza, la transforma él en bravura y atrevimiento, y además, añade que es cruel y revoltosa (*ibid.*: 321), en contradicción con la imagen de la mujer mansa y pacífica que impone el sistema de representación imperante en la época. Por ello, indica también Guevara: "… en vuestra casa se ordenó y platicó el hacer la Junta de Ávila y la orden de levantar a toda Castilla; de manera que él [Hernando de Ávalos] puso el fuego y vos, señora, lo soplastes" (*ibid.*: 320). O sea que, como en la sentencia de muerte se subraya, la principal instigadora de la sublevación ha sido ella. Asimismo se señala en dicha epístola que el motivo por el cual decidió "conmover y alterar [el] reino" fue su deseo de ver a su marido maestro de Santiago (*ibid.*), y ello, a causa de la profecía de "una esclava lora o loca, la cual os ha afirmado que en breves días os llamarán señoría, y a vuestro marido alteza, por manera que vos esperáis suceder a la Reina nuestra Señora, y él espera suceder al Rey don Carlos" (*ibid.*: 322), lo que debe de corresponder a un rumor que corrió, pero que no parece tener base sólida.

Así, Guevara acentúa todavía más el crimen de lesa majestad. Introduce también otra fechoría, verdadero sacrilegio, que le cuelga a la viuda de Padilla. Dice que ha robado la plata de la catedral toledana para pagar a los soldados. Dramatiza el episodio ya que la presenta entrando en el templo "de rodillas, alçadas las manos, cubierta de negro, hiriéndo[se] los pechos, llorando y sollozando…" (*Ibid.*: 323). Debió de cundir la voz de que algo así había ocurrido, aunque, según las investigaciones de Martínez Gil, el nombre de doña María no aparezca por ninguna parte en las *Actas capitulares* (2005: 186). Este historiador nos indica que los comuneros de la ciudad del Tajo obligaron a los canónigos a entregarles 600 marcos de plata y algunos ornamentos sagrados de la catedral toledana (*Ibid.*: 187), de manera que, como apunta, la viuda de Padilla fue la inspiradora de tal acción, pero no la ejecutora.

Bien se ve que Guevara acrecienta la responsabilidad de doña María y le atribuye una maldad profunda reforzada por el hecho de que es poco cristiana (creer en la profecía de la morisca, llorar hipócritamente mientras roba la plata de la catedral). Para él, que pertenece a una ilustre familia, lo que es también el caso de esta dama de alta alcurnia, es inconcebible, en consonancia con la ideología de los vencedores, que una mujer se haya atrevido a invertir el orden social y a usurpar un papel político que no podía corresponderle sino a un varón (Redondo 1994). A mayor abundamiento, transformarse en comunera, cuando el enfrentamiento, como Guevara lo subraya, se hizo entre comuneros y caballeros pues la aristocracia luchó rápidamente en el bando real, es una verdadera traición, es ir contra los intereses y los valores nobiliarios. Se trata de una mujer al revés, especie de monstruo de la naturaleza. Por ello, asimismo, doña María, que había ilustrado esa unión entre las armas y las letras (a lo Garcilaso de la Vega), es calificada por Guevara de "mujer tan sabida" (Guevara 1950: 321) –y no "sabia"–, con un retintín despectivo, ya que su saber lo ha utilizado de modo tan maligno.

Si hemos insistido en la imagen muy negativa propagada por la carta de Antonio de Guevara, que es cronista real –el título lo ostenta en la portada de las *Epístolas familiares* (Guevara 1539)– , es porque el suyo fue el único texto publicado en castellano, a modo de relato histórico,

[499] La sentencia de muerte figura en una real cédula de 24 de febrero de 1523. Se hace de doña María el principal factor de la sublevación con todos los estragos y muertes causados, siendo rebelde al rey y teniendo trato con los franceses, siendo causa de meterlos en el reino de Navarra. De ahí la sentencia: "… fallo que debo condenar e condeno, declarar e declaro a la dicha doña María Pacheco por fechora e perpetradora de los dichos delitos e aver cometido el crimen lesi magestatis e porque a ella sea pena e castigo a los que lo vieren e oyeren enxemplo, mando que podiendo ser avida, sea presa e traída a la cárcel Real de esta dicha cibdad [de Toledo] donde hizo, cometió e perpetró los dichos delitos e de allí sea sacada cavallera en una mula, las manos atadas atrás e una soga a la garganta e allí sea traída por las calles e lugares acostunbrados desta cibdad con boz de pregonero manifestando sus delitos e sea llevada a la plaza pública de çocodover desta cibdad donde mando que esté fecho un cadalso alto e allí públicamente sea degollada e cortada la cabeça como persona que ha hecho tantos e tan graves delitos e trayciones a su Rey e señor natural e condénola más en perdimiento de todos sus bienes muebles e Rayzes e Rentas e juros…" (Danvila 1897-1899 V: 380-381).

[500] Ver la carta del Condestable de Castilla -uno de los tres gobernadores- para Carlos V, fechada en Vitoria a 27 de mayo de 1521: "… [el doctor Zumel] hizo derribar y arar y senbrar de sal las casas de Juan de Padilla y doña María Pacheco y poner en medio un mármol con ciertas letras como heran menester, dando razón cuyas eran las casas y la causa porque se avían derribado y arado de sal…" (*ibid.* IV: 48).

en el siglo XVI. Es pues esta imagen la que va a propagarse e imponerse ya que todas las crónicas del reinado de Carlos V o quedaron manuscritas hasta el siglo XX o se publicaron en latín, si se exceptúa la historia de Sandoval, cronista real de Felipe III, la cual salió a principios del siglo XVII. Además, las *Epístolas* guevarianas, escritas en lengua vernácula, tuvieron una enorme difusión en España y en los diversos países extranjeros gracias a traducciones. Era ésta una manera de afirmar y robustecer el orden establecido, al hacer de doña María una especie de ser anormal y casi un error de la naturaleza.

De todas formas, los demás cronistas regios no presentan una mejor semblanza de esta dama.

El humanista Pedro Mártir de Anglería, que ha dejado bajo forma de *Décadas* una historia del Nuevo Mundo (*De orbe novo*), no ha escrito una verdadera crónica del reinado de Carlos V, pero nos ha transmitido un epistolario en latín, publicado en 1530, en que se refiere bastantes veces a la sublevación comunera de la que ha sido contemporáneo. En una carta del 8 de febrero de 1521 dirigida al marqués de Mondéjar, hermano de doña María, el cual había intentado apartarla de los rebeldes, le indica acerca de ella: "Dicen que es el marido de su marido y que mantiene a Toledo en su obstinación. Se tiene muy mala opinión de ella" (Anglería 1953–1957 IV: 125). Y en una misiva posterior para el Gran Canciller, del 27 de junio de 1521, escribe, refiriéndose a la viuda de Juan de Padilla: "Aseguran que en los archivos de Asparrose han sido halladas cartas de ella [...] alentando a los franceses para que vinieran [...]Dicen [...] que está poseída de un demonio a quien consulta en la intimidad" (*ibid.* IV: 182).

Es decir que Anglería, a pesar de las precauciones tomadas ("dicen", "aseguran") no deja de emplear una fórmula muy despectiva: "es marido de su marido" y no sólo insiste en su maldad y traición sino que subraya que está endemoniada, o sea que va todavía más lejos que Guevara en el rechazo de doña María, cuyo comportamiento anómalo y transgresor no puede calificarse sino de diabólico, lo que explica la nocividad de la dama, en consonancia todo ello con el sistema de representación dominante. En resumidas cuentas, la imagen que presenta de doña María es tan negativa como la otra, aunque más sintética. No obstante, al estar publicado en latín el epistolario, sus apreciaciones tuvieron menor difusión que las de su sucesor en el cargo de cronista, si bien venían a respaldarlas.

Lo mismo pasa con lo indicado por otro humanista, también cronista imperial, Juan Ginés de Sepúlveda, el cual fue el contrincante de Bartolomé de las Casas en el gran debate de Valladolid de 1550 sobre la legitimidad de la conquista de las Indias y el estatuto del indio. Ha escrito en latín una *Historia de Carlos V* que se publicó en Roma en 1556. Él también es muy crítico acerca de doña María Pacheco pues escribe lo siguiente: "Los toledanos continuaban sublevados [...] a instigación de María Pacheco, una mujer muy varonil de ilustre cuna –era hija de Iñigo de Mendoza, conde de Tendilla– a quien la aflicción por la desgraciada pérdida de su marido Juan de Padilla y de los comuneros traía exaltada" (Sepúlveda 1995: 81). Y poco después, la evoca como "promotora y fomentadora de aquel frenesí [en Toledo]" (*Ibid.*: 83). Antes, había hablado de las cartas envíadas por doña María a los franceses para incitarlos a invadir Castilla (*ibid.*: 78).

Para Sepúlveda, aún sin utilizar términos violentos, la viuda de Padilla, mujer muy varonil, exaltada y frenética, ha sido la responsable de la prosecución en Toledo del movimiento comunero, no vacilando en ser una traidora, además de rebelde a su rey. La condena, por parte del cronista, es pues contundente. Sin embargo, por estar escritas en latín, las consideraciones de Sepúlveda no tuvieron el alcance de las de Guevara con las cuales, de todas formas, coincidían.

El sevillano Pedro Mexía, asimismo cronista real, dejó sin publicar una *Historia del Emperador Carlos V*, que sólo salió de las prensas a principios del siglo XX. Él también es demoledor al evocar a doña María: "...Y en lo que en Toledo se haçía y después se hizo, era la principal parte en lo mover y sostener doña María Pacheco, mujer de Juan de Padilla, hermana del marqués de Mondéxar; que fue una mujer de muy inquieto y bullicioso ánimo, y que presumió siempre de muy valerosa y de altos pensamientos..." (Mexía 1945: 145). En otro pasaje, señala lo siguiente: "... [muchos eran] los desafueros e injusticias que dentro de aquella ciudad [de Toledo] se hacían por los que gobernaban la Comunidad, cuya tirana y caudillo hera doña María Pacheco, muger de Juan de Padilla, y en ausencia de su marido, y aún en presencia, también lo avía sido" (*ibid.*: 227). Además, habla de la ambición desmedida de doña María por querer que su hermano don Francisco de Mendoza fuera arzobispo de Toledo (*ibid.*: 235).

En este caso también se pone de relieve la maldad de esa aristócrata que ha usurpado un papel que no podía corresponderle hasta transformarse en verdadero tirano, lo que conduce a una condena terminante de la viuda de Juan de Padilla tanto del punto de visto social como político.

Algo parecido ocurre en las historias de Carlos V escritas por cronistas no oficiales, como Alonso de Santa Cruz. Éste, que fue cosmógrafo del César, redactó una crónica extensa del Emperador, la cual quedó manuscrita hasta 1920 y se publicó bajo el título: *Crónica del Emperador Carlos V.*

En un pasaje que, por su estilo, debe de salir de la crónica perdida de Antonio de Guevara (Redondo 1976: 329), indica que doña María, al quedar viuda, "hizo mucho sentimiento". Añade luego: "como de su natural inclinación fuese mujer dada a emprender cosas arduas, para ejecución de las cuales usaba de hechicerías y agorerías, y no menos, mas antes mejor, obedecían a doña María siendo viuda que obedecían a su marido siendo vivo" (Santa Cruz 1920–1925 I: 463). Insiste en su manera de comportarse muy varonilmente, al contrario de lo que

exigiría el recato femenil: "Doña María cuando salía por la ciudad no se acompañaba de matronas honestas sino de hombres con picas y albardas" (*ibid.*). Del mismo modo, pone de relieve el mando absoluto que ella ejercía: "Todo lo que ella mandaba en la ciudad de Toledo y ordenaba era mandado y ordenado, y todo lo que decía era bien dicho; todo lo que ella aprobaba era tenido por bueno; todos los que estaban presentes la servían y todos los que estaban ausentes se la ofrecían" (*ibid.*). Por ello, "muchos de los plebeyos, cuando pasaban por su puerta, a altas voces decían: "Viva, viva la buena doña María y señora de Toledo y de Castilla"" (*ibid.*: 464).

Más adelante, evoca el robo de la plata de la catedral de Toledo por la mujer de Padilla: "fue doña María Pacheco a la iglesia y entró en el sagrario de rodillas, yendo delante de ella dos pajes descalzos alumbrando con sendas hachas, la cual fue muy rogada y persuadida y amenazada con el juicio de Dios para que no quisiese robar aquella iglesia" (*ibid.*: 483), pero de nada sirvió. Por todo ello, los Gobernadores indicaban en una carta para el Prior de San Juan, Antonio de Zúñiga, uno de los jefes del ejército real: "… esperamos en Nuestro Señor que vendrá sobre ellos [doña María Pacheco y el obispo de Zamora] el castigo que merecen" (*ibid.*: 480).

Como se puede ver, en los trozos relacionados con doña María Pacheco, Santa Cruz condena a la esposa de Padilla, la cual aparece como una mujer al revés, muy viril y dominadora, que en Toledo se ha transformado en jefe político y en jefe de guerra, verdadero tirano, rebelde a su soberano y anticristiana (hechicerías, robo en la catedral). Por ello merece el castigo supremo.

Prudencio de Sandoval, cronista de Felipe III, publica en 1604–1606, una *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V.* Se aprovecha de lo escrito por Guevara (Redondo 1976: 312–313 y 326–332), pero también por otros predecesores suyos como Mexía, y da una imagen negativa de doña María. Escribe por ejemplo: "En Toledo cuentan de doña María Pacheco, mujer de Juan de Padilla, hija del conde de Tendilla, que era de tan terrible y atrevido corazón, que ella sustentaba la Comunidad de aquel pueblo" (Sandoval 1955–1956 I: 386b). Luego, apoyándose en Guevara, cuenta el episodio del robo de la plata de la catedral toledana, estando ella de rodillas y enlutada, entre lloros y sollozos (*ibid.*: 387). Además añade: "esta señora se deslumbró terriblemente creyendo con los embustes de una mora hechicera que hallaba por sus conjuros y malos juicios que su marido había de ser rey o cerca de ello" (*ibid.*).

Sandoval es tan crítico como los demás cronistas. Doña María era tan varonil y atrevida que fue el factor principal de la Comunidad en Toledo. No sólo fue culpable del crimen de lesa majestad sino que fue una verdadera impía (robo de la plata, creencia en hechicerías y agüeros). Ese modo de infringir las normas sociales, políticas y religiosas no podía sino tener pésimas consecuencias. Es lo que apunta el cronista, siguiendo a Guevara: "Hase de perder por fuerza la mujer que se pone en más que su natural alcanza, que es, dejando la rueca, tomar las armas" (*ibid.*).

¿Cómo se iba a pensar de otra manera en una España en que la Contrarreforma había afianzado todavía más el orden tradicional, patriarcal, frente a esa inversión característica y a esa usurpación de un papel que no podía sino corresponderle al hombre?

Frente a este raudal de crónicas que encierran una imagen muy negativa de doña María, apenas si encontramos un texto, como el que se atribuye a Pedro de Alcocer, favorable a la mujer de Juan de Padilla. El autor, que parece haber estado al servicio de la familia Padilla –lo que explicaría el cambio de perspectiva– ha dejado un relato histórico que se puede fechar de mediados del siglo XVI, pero que no se publicó hasta finales del siglo XIX, de modo que tuvo muy poco alcance. En dicho relato indica que ella era una mujer "con grandeza de ánimo", lo que completa de la manera siguiente: "…[porque] corazón es menester para regir un pueblo tan grande [Toledo] y tan alborotado y lleno de tanta diversidad de gentes, de tan diversos pareceres y apetitos y voluntades, siendo ella, como lo era, de todos amada y querida y temida…" (Alcocer 1872: 66). Pero, hay que repetirlo, se trata de una excepción frente a todas las crónicas que hemos tenido ocasión de citar.

En efecto, la tónica que vemos aparecer en prácticamente todos los cronistas es siempre la misma, la de la censura de doña María Pacheco que se ha apropiado una actuación que no le correspondía al dejar de ser auténticamente mujer para transformarse en varón y al ser caudillo comunero, transgresiones éstas que no se podían tolerar en la sociedad estamental del Antiguo Régimen, codificada de manera rígida.

Por esta razón Carlos V no quiso nunca perdonar a doña María, la cual permaneció hasta su muerte en su refugio de Oporto, muriendo pobre y olvidada. Es lo que más le convenía al poder real. Después de la pedagogía del miedo[501] utilizada por dicho poder en su fase de represión, le importaba ahora que la viuda de Padilla desapareciera de la memoria colectiva. Nótese que, cuando su fuga y su exilio portugués, los miembros de su familia no estuvieron dispuestos a verla ni a ayudarla si se exceptúa a su hermana la condesa de Monteagudo y a su hermano menor, don Diego Hurtado de Mendoza, el embajador en

[501] Sobre el miedo y su utilización, ver las diversas obras de Jean Delumeau sobre el particular, especialmente la de 1978.

Roma y en Venecia, escritor también[502], quien fue a visitarla a Portugal y no vaciló, después de su muerte, en exaltarla en un hermoso epitafio[503].

No obstante, la figura de doña María parece haberse "folklorizado" en Portugal. En efecto, en su *Jardín de flores curiosas* de 1570 –esa grande compilación de creencias populares, leyendas y mitos sacados de diversas fuentes–, Antonio de Torquemada cita, según Plinio, Pontano, etc., algunos ejemplos de mujeres que se han convertido en hombres (1982: 187). Y precisamente, apoyándose en la autoridad del doctor Amato –debe de tratarse del doctor Amato Lusitano[504]–, evoca el caso de una mujer de los alrededores de Coimbra, hija de un caballero, llamada María Pacheco. A ésta, en la pubertad, de manera prodigiosa, le salió un miembro viril. Se transformó en Manuel Pacheco, pasó a la India oriental, regresó de allá muy rico, "con fama de un caballero muy estimado" y se casó con una mujer principal (*ibid.*: 188–189).

En realidad, todo lleva a pensar que fue el personaje de doña María Pacheco el que inspiró este episodio: era ella también hija de un caballero principal, estaba vinculada a Portugal y tuvo un hermano, don Antonio de Mendoza, que pasó a las Indias, no orientales sino occidentales, viniendo a ser virrey de Nueva España y luego de Perú, enriqueciéndose mucho (Escudero Buendía: 2003). Los cruces entre estos elementos han debido de provocar la ideación de la mujer/varón del texto de Torquemada si no se olvida lo que han dicho los contemporáneos de la comunera toledana acerca de su virilidad, de su hombría, en cierto modo de su anormalidad, de su monstruosidad –uno de esos casos prodigiosos– lo que la sitúa en la tradición de la "mujer fuerte", de resonancia negativa, tan conocida por lo demás en el folklore y en la literatura (Samuel 1975; Mckendrick 1974; etc.). No es de extrañar pues que se construyera un relato fabuloso en que la transformación viril metafórica, figurada, viniera a ser efectiva. Por lo demás, casos prodigiosos, como el que se ha evocado aquí, aparecen más de una vez en las populares relaciones de sucesos que alcanzaron tanta difusión entre los siglos XVI y XIX[505].

Hasta hoy en día no hemos encontrado rastro en Portugal de esta leyenda con relación a María Pacheco, pero tampoco hemos dado con ningún romance antiguo castellano unido a la actuación de la viuda de Padilla y a su destino desdichado. El proceso de rechazo y olvido deseado por el poder real castellano ha cumplido su cometido.

Sin embargo, cabe preguntarse si ese olvido fue tan rápido como las Autoridades lo deseaban. En efecto, en el siglo XVI, acaso por los años 1540–1550, surge una carta consolatoria apócrifa, retórica pero conmovedora, que Juan de Padilla le hubiera mandado a su mujer, poco antes de ser degollado, en que le expresa su amor y la pena que experimenta por ella. Esta carta tuvo bastante difusión en el siglo XVI, como lo atestiguan los diversos manuscritos de ese siglo en que figura y el hecho de que se insertó en la tercera edición del primer libro de cartas mensajeras de Gaspar de Texeda salida en 1553, sin llevar los nombres de los personajes y sin ninguna alusión histórica, como era de suponer (Vigier 1981: 13–14)[506]. Dicha epístola la reprodujo además Prudencio de Sandoval en su crónica del César (1955–1956 I: 439a–b), así como la que el caudillo toledano le hubiera enviado paralelamente a la ciudad del Tajo (*ibid.*: 439b).

La misiva de Juan de Padilla a su mujer va seguida en el manuscrito 9405 de la Biblioteca Nacional de España (fol. 337) de la respuesta, apócrifa también, que doña María Pacheco le hubiera enviado a su marido. Esta respuesta es tan retórica y conmovedora como la precedente. En ella, doña María expresa su dolor ante el ajusticiamiento inminente del ser amado y le exhorta a poner su pensamiento sólo en Dios. No obstante, al mismo tiempo, manifiesta su entereza y su resolución de poner en obra los mandamientos del esposo (en su carta, éste le decía que su criado Sosa le revelaría "lo secreto de [su] voluntad")[507]. O sea que en esta epístola, doña María

[502] Recuérdese que fue un excelente poeta renacentista, que escribió la *Historia de la guerra de Granada,* relacionada con la sublevación de los moriscos de las Alpujarras de los años 1568-1571, y que es uno de los posibles autores del *Lazarillo.*

[503] Ver el texto correspondiente: "Si preguntas mi nombre, fue María;/ si mi tierra, Granada; mi apellido/ de Pacheco y Mendoza, conocido/ el uno y el otro más que el claro día;/ si mi vida, seguir a mi marido;/ mi muerte, en la opinión que él sostenía./ España te dirá mi calidad,/ que nunca niega España la verdad" (Hurtado de Mendoza 2007: 142).

[504] Amato Lusitano, médico portugués de origen judío del Renacimiento (conocido también bajo el nombre de João Rodrigues), nacido en 1511, estudió en la Universidad de Salamanca, antes de regresar a Portugal. Pero tuvo luego que expatriarse por judaizar, viviendo en Italia, Amberes, etc. y por fin en Tesalónica, bajo dominación turca, donde murió en l568. Escribió varias obras médicas en latín a partir de 1536, pero la más célebre fue la que publicó en varias centurias (la primera en 1551*): Curationum medicinalium.* Sobre este personaje, ver Jorge 1962.

[505] Sobre el particular, ver Ettinghausen 2015: 209-236; Macera Rueda y Galbarro García 2015. Sobre los prodigios en las relaciones de sucesos, ver de manera específica Redondo 1996.

[506] Sobre las diversas versiones de esta carta y sobre el impreso de Texeda, ver el trabajo citado: Vigier 1981. En apéndice, la autora reproduce los textos (*ibid.* : 22-23).

[507] La misiva de doña María se puede ver en el manuscrito aludido y en Vigier 1981: 23. Merece la pena que la reproduzcamos aquí: "No sé, señor mío, si me lastimó vuestro billete más que las congojas en que me han puesto la sentencia de vuestra muerte y el sobresalto de su execución: porque aunque ningún otro alivio pudiera llegar a mi apretado coraçón para que no rebentara, he quedado tal, que entiendo que es imposible que el desdichado punto que esperáis no sea el último de mi vida. Y mientras se detiene, por el postrer regalo que podéis hazerme, os pido, señor de mi alma, que de tal manera os dispongáis al trabajo presente, que poniendo los ojos en solo Dios, los apartéis de quanto pudiere causaros pena, yendo tan satisfecho de lo que me mandáis (si viniere) como

Pacheco aparece muy diferente de la imagen delineada por los cronistas del Emperador. Se trata aquí de una esposa amante y acongojada, que si bien expresa su firmeza, indica también que acatará lo indicado por su marido con la "*obediencia* y amor" de siempre. Estamos muy lejos de esa representación de una mujer varonil, de esa especie de virago, "marido de su marido", como escribía Pedro Mártir de Anglería. Aquí pues se dibuja el retrato de una mujer sensible y sumisa a su esposo, a pesar de su fortaleza de ánimo, es decir una representación muy diferente de la que el poder real y los que estaban a su servicio querían difundir.

Estas dos cartas, salidas tal vez de la misma pluma, quizás de la de uno de esos vencidos, de un antiguo comunero, debieron de tener bastante alcance aunque no conocemos más que un manuscrito de la segunda. En todo caso, demuestran que al movimiento de las Comunidades, a Juan de Padilla y a doña María Pacheco no se les había olvidado en el siglo XVI y que los caminos de la memoria son acaso mucho más difíciles de seguir que lo que se podía pensar.

* * *

Luego, durante casi dos siglos, a doña María ya no se la oye nombrar, lo que no es de extrañar, con un poder heredero de la Contrarreforma en el siglo XVII, centralizado, que refuerza las estructuras tradicionales y no le permite a la mujer ninguna actuación de tipo político ni guerrero. En el siglo XVIII, con los Borbones, se emprende una crítica velada de los Austrias pero las cosas no cambian fundamentalmente, y por lo que hace al ámbito femenino, lo que domina es la permanencia de las exclusiones precedentes, dejando de lado el caso muy particular de Agustina de Aragón, a principios del siglo XIX, cuando las guerras napoleónicas en España[508].

A pesar de todo, a finales del siglo XVIII, Ignacio García Malo escribe una tragedia neoclásica titulada *Doña María Pacheco, mujer de Padilla*, publicada en 1788 y representada en el madrileño Corral de la Cruz en la noche del 7 al 8 de septiembre de 1789. El propio García Malo indicaba que su intención era que los espectadores sintieran horror ante "la traición, la venganza, el rencor", situándose en la línea conservadora y absolutista del providencialismo de la monarquía y de la obediencia al rey por todos los súbditos (Andioc 1987: 290–296; Andioc 1999; Sala Valldaura 2005: 162–163). Por ello, su heroína que debe mucho a la imagen que nos presenta de ella Guevara en sus *Epístolas,* al seguir el camino delineado por su marido, después de la muerte de éste, aparece como rebelde a su legítimo rey en todas sus actuaciones. Mujer varonil, acaba teniendo un destino trágico, apuñalada por esa turba que la había exaltado y ahora la aborrece. La escena final del tercer acto, en que aparece ensangrentada, después de recibir la puñalada mortal, sostenida por Pedro López y su hermano, el marqués de Mondéjar –claro está que se trata de un abuso histórico, de una licencia creativa imaginada por el autor–, viene a ser la del arrepentímiento para escarmentar a los oyentes: "Ya todos mis errores confieso [...]./ Sé que oponerse al rey es delito/ de los más execrables y protervos/ que merecen la pena más horrenda/ aquellos que profanan su respeto/ porque a los soberanos como a dioses/ es preciso que todos veneremos" (García Malo 1996:). Y añade: "Por tanto, arrepentida de mi culpa,/ hago solemne y firme juramento/ de lealtad al rey, y a todos pido/ que obedezcan sus leyes y preceptos" (*ibid.*). Para apoyar la lección, el conde de Haro dice en los últimos versos: "Sirva a todos su muerte de escarmiento/ pues nunca queda impune el delincuente,/ si no hay justicia en tierra, la hace el Cielo".

No obstante, la tragedia tuvo sólo una acogida regular y, rápidamente, se la sacó de la cartelera. Tal vez porque los primeros ecos de los sucesos revolucionarios franceses estaban llegando a Madrid (Carnero 1996: 34) y era preferible que no apareciere en el escenario un sublevamiento contra el rey, aún cuando la rebeldía fracasara terminantemente. Pero, según Sala Valldaura (2005: 162), otras razones condujeron también a que esa obra teatral no tuviera mucho éxito. En efecto, la protagonista era una mujer varonil, y a causa de su manera de portarse, su figura no inspiraba ni mucho respeto ni mucha admiración, prefiriendo los espectadores identificarse con un héroe de otro tipo. Además, el amor no desempeñaba ningún papel en la tragedia, en contradicción con los códigos teatrales de la época (*ibid.*).

De todas formas, a partir de entonces, las Comunidades van a tener un nuevo alcance, especialmente entre los liberales, ya que van a ser el símbolo de la lucha por la libertad frente a un poder tiránico[509]. Al estallar la Guerra de Independencia, vienen a ser la metáfora del sublevamiento de todo un pueblo contra la opresión represen–tada por un poder de origen extranjero.

lo estubistéis siempre de mi obediencia y amor. Y porque no puedo pasar de aquí, me recojo al abismo de mi soledad y amargura".

[508] Agustina de Aragón representa un caso muy diferente del de doña María Pacheco. Recuérdese que Fernando VII fue destituido en mayo de 1808, quedando prisionero en Valençay, en Francia, mientras se proclamaba al hermano de Napoleón, José I, como rey de España. Sin embargo, Fernando VII siguió siendo reconocido como soberano legítimo por diversas Juntas, por el clero y las Cortes de Cádiz, incitando todos a luchar contra el invasor francés, lo que provocó el sublevamiento del pueblo contra las tropas napoleónicas. Agustina se ilustró en la defensa de Zaragoza, en el verano de 1808, cuando la ciudad estaba sitiada por los franceses. Su lucha era legítima pues se hacía a favor del rey legítimo y contra el invasor. Sobre este personaje ver, por ejemplo, Queralt del Hierro 2008.

[509] Es preciso recordar, por ejemplo, el significativo poema del afrancesado Manuel José Quintana, la oda "A Juan de Padilla", escrita en 1797, pero publicada sólo en 1808, al principio de la Guerra de Independencia. Quintana participó en ella, luchando contra los franceses, a pesar de su orientación precedente. Sobre el particular, ver Dérozier 1968.

De ahí que Francisco Martínez de la Rosa, cuando las Cortes de Cádiz, estando la ciudad "asediada estrechamente por un ejército francés" (Sarailh 1972: 3–4), escriba en 1812 *La viuda de Padilla*, con una perspectiva liberal, situando la obra teatral trágica en una tradición española de lucha contra la tiranía. Doña María Pacheco, con mucho tesón y valentía tiene una significativa divisa: "Vencer o morir", de modo que no se la puede convencer de entregar la ciudad de Toledo sitiada. Exclama pues en el acto III: "Carlos triunfó: Castilla es ya su esclava./ Triunfó mas no de mí…". Y si bien los que la sostenían antes la traicionan ahora, ella no vacila en su determinación, afirmando: "¡Antes muerta que esclava!", quitándose la vida con un puñal para no someterse de nuevo a la esclavitud impuesta a Castilla por el Emperador (Larraz 1977: 578). Doña María simboliza así la heroica resistencia hasta la muerte, en defensa de la libertad, frente a la opresión de un poder tiránico de origen foráneo. Constituye un verdadero ejemplo para el pueblo español en lucha por conseguir su libertad contra el opresivo poder extranjero.

Durante el siglo XIX, es en efecto ésta la visión de las Comunidades, siendo los comuneros verdaderos mártires que se sacrificaron por la libertad de la patria. Su derrota en Villalar es considerada como el principio de la decadencia y el fin de la independencia y de las libertades.

Así, durante el Trieno Liberal de 1820–1823, se crean varios periódicos con títulos reveladores como *El Amigo de Padilla* o *El Eco de Padilla* (Hartzenbuch 1894; Gallego Burín 1927; etc.), pero también la sociedad secreta "Confederación de Comuneros Españoles", instrumento del liberalismo democrático exaltado, que publica sus ideas en *El Eco de Padilla* (Ruiz Jiménez 2007).

Al acabar ese período y, a pesar del absolutismo de Fernando VII, los comuneros siguen representando el mismo ideal de libertad y el mismo anhelo de democracia, tal vez también por influencia de las revoluciones francesas de 1830 y luego de 1848, que no dejaron de tener su impacto en España (Gil Novales 1983).

Sea lo que fuere, el compositor Joaquín Espín y Guillén, que fundó la revista *La Iberia Musical y Literaria,* compone, ya después del reinado de Fernando VII, una ópera titulada *Padilla o el asedio de Medina,* estrenada en 1842. Unos años después, en 1846, durante la década moderada (1844–1854), el periodista, escritor y político Víctor Balaguer, que es uno de los inspiradores del movimiento cultural catalán "Renaixença", escribe un drama de tonalidad romántica dividido en cuatro actos y seis cuadros, que titula *Juan de Padilla* (Balaguer 1846).

En esta obra, alternan los dos esposos, siendo él un modelo de valentía y de honor, fiel a la reina doña Juana, la auténtica soberana, casándose ante ella, en Tordesillas, con doña María Pacheco. Lucha el caudillo toledano contra los imperiales porque en España no se han de sufrir extranjeros ni tiranos, existiendo para dicho combate sólo un partido, "un partido de españoles". Doña María no le queda a la zaga ya que ella también tiene un corazón viril: "De españoles, de bravos, de valientes/ Mi voz es débil, pueblo toledano,/ pero abriga mi ser corazón de hombre,/ no escaso ni en valor ni en amor patrio". Como puede verse, la famosa virilidad de la mujer de Padilla la ha recuperado el autor y hace de esta característica un elemento muy positivo.

Los comuneros salen a combatir al grito de "¡Santiago y libertad! Guerra al tirano". Después de varias peripecias y traiciones, tiene lugar el desastre de Villalar. Juan de Padilla está preso, en manos del conde de Haro, el general del bando imperial, y sentenciado a muerte. Doña María viene a pedirle al conde que le deje ver a su marido. Pero en un primer momento, Haro se lo niega porque se trata de un traidor. Ella entonces defiende a su esposo con mucha energía: "No, no fue traidor Padilla/ fue demasiado español./ […] Quiso sólo libertar/ de extranjeros la nación". Por fin, el conde consiente en que hable unos instantes con Juan de Padilla y ella desea morir con él: para ello, ha traído un veneno. Sin embargo, el toledano rechaza la propuesta para que no puedan decir que no ha sabido morir como español. Además, le indica a su mujer que ella ha de seguir viviendo "para vengar mi muerte". Añade entonces: "Con valor y con denuedo/ sigue mi huella española/ y aunque allí te encuentres sola,/ sola defiende a Toledo./ Con valor y empeño alzad/ de los libres la bandera,/ que Toledo la guerrera/ es cuna de libertad".

Juan de Padilla se marcha luego hacia el cadalso mientras que ella, medio delirante, exclama: "¡Condenación de Dios! Esos infieles/ hijos espurios que abortó Castilla/ han manchado con sangre los laureles/ que en cien hazañas conquistó Padilla". En el trozo final, antes de que caiga el telón, afirma lo siguiente: "Será su tumba página de gloria/ que el español recordará en su anhelo./ Si el pueblo un héroe ha dado a nuestra historia/ ellos un mártir han enviado al cielo,/ y el héroe mártir de inmortal renombre/ vida tendrá mientras exista el hombre".

Héroe, *mártir* que ha dado su vida por la libertad y por la patria, todos los temas del mito de Juan de Padilla, ya creado, están aquí presentes[510]. Doña María, fiel y amante esposa, tan viril y heroica como su marido, representa asimismo la fuerza indómita de resistencia y de testimonio capaz de oponerse a la tiranía, es decir que el mito de doña María Pacheco está cuajando. Esta visión de los dos personajes es la que sigue vigente hasta finales del siglo XIX.

[510] Sobre el mito de Juan de Padilla, y de manera general, sobre el mito comunero, ver Berzal de la Rosa 2008.

Unos años después, en 1852, el periodista y escritor Eusebio Asquerino escribe un drama histórico, dividido en cuatro actos y cinco cuadros, titulado, como el precedente, *Juan de Padilla.* En esta obra (Asquerino 1852), doña María Pacheco aparece en primer lugar como una mujer prudente, que intenta moderar a su marido para que no se exponga a un escarmiento, lo que no le impide afirmar su entereza: "…tengo/ aunque mujer, varonil/ resolución, que desciendo/ de esforzados campeones". Padilla quiere defender las libertades castellanas y rechazar a los flamencos que se han apoderado de cargos, de honras y del oro de Castilla, imponiendo además nuevos tributos a los habitantes. De ahí que le diga al pueblo toledano que le está aclamando: "… vuestros fueros/ defenderé en la pelea,/ y nuestra bandera sea/ de españoles verdaderos". Es lo que le dice a la reina doña Juana a quien desea liberar de la opresión en que vive pero al mismo tiempo ponerla al tanto de la miseria del pueblo oprimido (lo que da un carácter social a la empresa comunera) y de la sublevación contra los extranjeros. Le pide pues que vuelva a ocupar el trono para salvar a España y evitar la guerra civil. La soberana le indica que va a reinar, pues su hijo está en Alemania, con el fin de que el pueblo no sea miserable y se guarden los fueros. Pero doña Juana está enajenada a causa del amor que experimenta por Felipe, el esposo difunto. Y sólo recobra su lucidez por breves instantes. Así, no podrá realizar el programa presentado por el caudillo toledano ni, al final, cuando éste esté condenado a muerte, llegar a firmar la carta de perdón, a pesar de habérselo prometido a doña María, también muy enamorada de su propio marido.

El enfrentamiento entre los dos bandos tiene lugar, pero por la traición de don Pedro Laso y de don Pedro Girón, los comuneros pierden la batalla de Villalar, de manera que Juan Bravo y Juan de Padilla (los dos jefes que aparecen en la obra) son condenados a muerte por traición, con pérdida de los bienes e infamia para el linaje. Bravo reacciona entonces diciendo: "¡Por traidores, no! Por ser/ defensores esforzados/ de las patrias libertades/ y del bien público". Doña María que ha venido a ver a su marido quiere morir con él. Padilla no acepta porque ella tiene que educar al hijo: él muere como honrado y es la única herencia que le deja al vástago. Antes de separarse de su esposa, le expresa líricamente, de modo muy romántico, el amor que siente por ella. Doña María jura de vengarlo, pero él no desea que se hable de venganza sino de justicia, vaticinando al mismo tiempo: "Si injustos los hombres son,/ y hoy me condenan crueles,/ futura generación/ colocará en ovación/ sobre mi tumba laureles. […]/ Justicia me hará la historia".

Al enterarse doña María Pacheco, en la escena final, del degüello de su marido, dolorida pero enérgica, se dirige al esposo y profetiza, ella también, lo siguiente: "¡Venganza! ¡Sí, vengarte yo he jurado/ oh sombra venerada de Padilla!/ el nombre de tu viuda celebrado/ por el orbe ha de ser, para mancilla/ de infames corazones que han vendido/ a extranjeros la patria en que han nacido". Y añade: "Mas queda de su altiva independencia/ un baluarte aún, y éste es Toledo;/ su nombre le ha legado por herencia/ y yo resucitar su gloria puedo./ ¡Al hijo de Padilla a la presencia/ conduciré del pueblo ajena al miedo,/ y el pendón de Castilla tremolando/ te vengaré… la patria libertando!" Son las últimas palabras del drama.

Eusebio Asquerino, que mucho se ha acordado de la obra de Víctor Balaguer, presenta a un Juan de Padilla tan brioso y honrado caballero como el de su predecesor, defensor de las libertades de Castilla y de la independencia de la patria, que muere por ellas. Asimismo, doña María que, en un principio, intenta moderar al esposo, a pesar de su propia firmeza de ánimo, y de atraer a la causa comunera, como su marido, a la reina doña Juana, muestra su energía varonil cuando ya lo irremediable ha sucedido y no vacila en asumir la misión que le hubiera incumbido a Juan de Padilla. Lo que llama también la atención es la profecía expresada por los dos esposos acerca de la inversión de la visión de su actuación que ha de conducir a que la Historia los rehabilite y los ensalce, como ocurre ya en el siglo XIX.

Poco después, durante el bienio progresista (1854–1856), el periodista, escritor y político Vicente Barrantes, admirador de Alejandro Dumas de quien tradujo *El conde de Montecristo* en 1854, da a la imprenta en Madrid, en dos tomos (1855 y 1856), una novela histórica titulada *Juan de Padilla.* La información histórica del autor está relacionada con los textos que podía tener a su alcance, especialmente las *Epístolas familiares* de Antonio de Guevara –el cual figura como personaje en la obra– y la crónica de Carlos V de Prudencio de Sandoval (a quien no vacila en criticar por algunas de sus creencias de tipo religioso). En la novela aparecen numerosos personajes históricos y ficticios, se multiplican las peripecias, los amores románticos, las acciones bélicas y heroicas, los diálogos dramáticos o divertidos, siguiendo la pauta de Dumas, lo que comunica una nueva dimensión al movimiento comunero (Barrantes 1855–1856). Lo que importa aquí es que el personaje del caudillo toledano tiene las mismas características de heroicidad, de defensa de las libertades y del bien público hasta la pérdida de la vida, lo que habían ilustrado las obras teatrales analizadas.

La novela alcanzó gran difusión porque además iba ilustrada con láminas tiradas a dos tintas, aunque rápidamente fue prohibida en diciembre de 1857 a causa de los pasajes anticlericales que encerraba, después de las elecciones de marzo que vieron el retraimiento progresista.

Ese mismo año, Barrantes publica otra novela histórica, conectada con la precedente, que lleva por título *La viuda de Padilla*. Ya había presentado a doña María Pacheco en el capítulo segundo del libro V de la novela anterior como "sabia y recatada y ejemplar consorte" (Barrantes 1855: 138). La obra de 1857 está centrada en el personaje de la viuda de Padilla pero tiene las mismas peculiaridades que la que salió en 1855–1856.

Es de notar que el texto empieza poco antes de la muerte de Juan de Padilla. Se ve a doña María Pacheco, que ha sustituido al marido en Toledo, acompañada de su hermana, la condesa de Monteagudo, ir a reclamar a los canónigos toledanos, entrando en la catedral, los ducados que habían prometido a los rebeldes. En efecto, el esposo de la dama, encerrado con tropas comuneras en Torrelobatón, tiene necesidad de nuevos soldados y ella, que ha vendido todas sus joyas y gastado todo lo que poseía, tiene que pagar al ejército. El episodio, que se apoya en Guevara y Sandoval, no deja de justificar el acto de doña María a causa de las promesas hechas por el cabildo cuando sus intereses frente al joven, inexperto y extranjero arzobispo de Toledo, recientemente nombrado, le habían empujado a pactar con los comuneros.

Doña María Pacheco, la sabia, honesta y enamorada esposa, aparece también como la mujer viril capaz, para proseguir la obra de su marido, de organizar la resistencia toledana a los imperiales hasta el derrumbamiento final, en que tiene que fugarse a Portugal, intentando salvar a su hijo.

La novela tuvo muy buena acogida porque además, como en la precedente, iba acompañada de láminas tiradas a dos tintas.

Como puede verse, la opción novelesca, si bien de un modo diferente, está acorde con la otra, la teatral, para exaltar a Juan de Padilla y a doña María Pacheco.

Durante la revolución de 1868, los comuneros fueron, de tal modo, un antecedente de referencia en los motines callejeros.

Por fin, al acabar la época de "la burguesía revolucionaria", según la terminología utilizada por algunos historiadores, como Miguel Artola (1973), hacia el final del Sexenio Democrático (1868–1874), José Cabiedes y José del Castillo, durante el reinado de Amadeo I de Saboya, escriben una obra titulada *Doña María Pacheco,* cuadro dramático en un acto, que fue representada por primera vez en el teatro Eslava de Madrid, el 5 de marzo de 1872.

Lo notable es que otra vez, como había ocurrido a finales del siglo XVIII, el personaje principal es doña María Pacheco, llamada por su propio nombre y no por el de su marido (la mujer de Padilla), adquiriendo así su legítima identidad. Es decir que cobra un auténtico protagonismo por sí misma, lo que parece anunciar tiempos posteriores.

Sea lo que fuere, el caudillo toledano no sale al escenario si bien se habla de él en varias ocasiones. Es que se ha marchado con sus tropas a luchar por la libertad y la defensa de los fueros (que Carlos había jurado respetar sin hacerlo), embistiendo al mismo tiempo contra la "...plaga insaciable/ de ambiciosos extranjeros,/ por cuyas venas hoy corre/ en vez de sangre oro nuestro" (Cabiedes y Castillo 1872: escena I). Doña María, que ha sustituido a su marido en Toledo, puede decir a los comuneros toledanos que van a juntarse con su esposo, camino de Villalar, "Id: descansad en Padilla;/ mientras conquista, yo velo/ por su obra. La libertad/ nunca ha de morir, teniendo/ esta mujer que la guarda". Aparece pues esta dama con una entereza que la engrandece y la transforma en verdadero jefe toledano.

Posteriormente, Lope, el fiel criado de Padilla, viene a informarle a doña María de lo que ha pasado y exclama: "¡Villalar! ¡Funesta tumba/ de la libertad del reino! [...]/ ¡Oh, la esposa de Padilla!/ ya no hay patria, ya no hay fueros/ la ambición levantó un trono/ sobre cadáveres nuestros". Añade que el general ha luchado como un león, pero ha caído y queda prisionero. Le entrega a su esposa la espada del héroe y un escrito de éste. María, desconsolada, expresa entonces su pena, exaltando al esposo y añadiendo: "Sé que me ama, que no vuelve/ y que yo me estoy muriendo". Lee entonces la carta, remedo de la que figura en la crónica de Sandoval, en que Padilla indica en particular: "No delataré un momento/ el recibir la corona/ de mártir que espero...".

Doña María se entera entonces de que su marido ha muerto y después de arrodillarse con desesperación y de exhalar su dolor, besa la espada del difunto, la empuña y aunque le dicen que todo está perdido, que su esposo se ha rendido, ella exclama: "¡Su esposa, no!". Sube luego al balcón para arengar al pueblo toledano, indicándole que Padilla dijo que moriría por ellos y que ha muerto. El pueblo está dispuesto a combatir y, enarbolando el pendón de los comuneros, grita: "¡Guerra! ¡Guerra!", "¡Castilla y libertad!". El final de la obra muestra a doña María blandiendo la espada y separando a todos para ocupar el primer término, mientras manda a los de afuera "¡Fuego!". Suenan varios cañonazos y ella exclama: "Blandones que su esposa enciende/ sobre el túmulo honrado de Padilla./ ¡Fuego! ¡El cielo en pedazos se desprende/ para enterrar la afrenta de Castilla!". Cae entonces el telón.

Imagen exaltadora ésta de doña María que provocó un "extraordinario éxito", como se dice en la portada del texto impreso, acaso –es lo que se ha sugerido (Martínez Gil 2005: 34)– porque un soberano extranjero, Amadeo de Saboya, nuevo Carlos de los años 1520 en cierto modo, ocupaba el trono español, mientras que el pretendiente carlista estaba a pique de suscitar una sublevación contra ese rey que no aparecía como legítimo, si bien el resultado de todo ello fue la instauración de la Primera República (1873–1874).

Paralelamente al teatro y a la novela, las artes del siglo XIX han contribuido a la difusión de estas imágenes de doña María Pacheco, en relación con la orientación liberal que hemos subrayado ya.

En 1860, el alicantino Antonio Gisbert pintaba un cuadro, que está hoy en el Congreso de los Diputados de Madrid, en el cual evocaba el ajusticiamiento de los jefes comuneros en Villalar, el 24 de abril de 1521. Este cuadro, que fue presentado en la Exposición Nacional de Bellas Artes de 1860, tuvo mucha resonancia, viniendo a ser emblemático de las ideas liberales (Pérez Velarde 2017: 200–202). El lienzo tuvo muy buena acogida crítica lo que empujó a otros pintores a trabajar sobre el mismo tema y a

algunos, más directamente, sobre el personaje de doña María.

Por ejemplo, en 1864, el pintor de cuadros históricos, Francisco Rica y Almarza presenta en la Exposición Nacional un lienzo en que se ve a *Doña María Pacheco en la defensa de Toledo*. Lo mismo hace en la de 1874 el pintor jienense Alberto Comelerán y Gómez, presentando un cuadro titulado *Doña María Pacheco recibiendo la carta de despedida de su esposo Padilla prisionero en Villalar*[511]. Se trata de la famosa carta (apócrifa, pero conmovedora, como lo hemos visto) que Juan de Padilla le hubiera mandado a su mujer, poco antes de ser ajusticiado, carta que figura en la crónica de Carlos V escrita por Sandoval.

Sobre todo, en 1881, el pintor valenciano Vicente Borras i Monpó expone en la Exposición Nacional de ese año el lienzo *Doña María Pacheco de Padilla después de Villalar,* que está en el Museo del Prado. Este cuadro se ha hecho célebre y se ha reproducido con alguna frecuencia. En él se ve, a la derecha, a doña María que acaba de recibir la noticia del ajusticiamiento de su marido, degollado en Villalar. Está sentada, muy dolorida, a una mesa y tiene en la mano derecha la misiva que le hubiera enviado Juan de Padilla poco antes de subir al cadalso. Con su mano derecha, sujeta su frente, y su actitud es muy compungida. A su lado, dos mujeres, la una de espaldas está llorando y la otra, inclinada hacia la viuda de Padilla, la está consolando. Los soldados presentes, algo apartados, a la izquierda, muy atribulados por la noticia, están mirando tristemente a doña María.

Escena, como es sabido, abusivamente histórica pero muy conmovedora, que es necesario relacionar con uno de los textos teatrales que hemos estudiado, tal vez con el de Martínez de la Rosa o el de Cabiedes y del Castillo. En esta escena, no es la mujer viril y brava la que está retratada sino la esposa amante, como en el lienzo de Alberto Comelerán, a la inversa de aquélla que figuraba en el lienzo de Francisco Rica, dos aspectos pues complementarios de la misma dama.

Esta visión de los comuneros y de doña María Pacheco especialmente, muy difundida entre los liberales y progresistas del siglo XIX, tuvo un momento de puesta en tela de juicio por algunos en 1898, de resultas del trauma vivido en España, con una interrogación acuciante acerca de la identidad española, del recorrido histórico de España y del camino que había de seguir el país para regenerarse. Es en 1897, en Granada, cuando Ángel Ganivet publica su *Idearium español* en que, entre otras consideraciones, no vacila en escribir que "los comuneros no eran liberales o libertadores", "no eran héroes románticos inflamados por ideas nuevas y generosas; eran castellanos rígidos, exclusivistas, que defendían la política tradicional y nacional contra la innovadora y europea de Carlos I" (Ganivet 1999: 72). Es decir que las ideas progresistas eran las de Carlos V, el cual abría España a la modernidad europea, y no las de los comuneros opuestos al cambio fructífero. El camino que había de emprender la España en crisis de finales del siglo XIX tenía que ser pues el de la apertura a Europa, siguiendo la pauta iniciada por la España carolina.

De momento, las ideas de Ganivet sobre las Comunidades no tuvieron mucho alcance si bien serían recogidas más tarde por Gregorio Marañón (1957), a pesar de haber sido anteriormente rebatidas, de modo contundente, por Manuel Azaña en 1930. Éste, en vísperas de la Segunda República, ponía de relieve el carácter revolucionario, del punto de vista constitucional, de los capítulos elaborados por la Junta comunera en 1520–1521 (Azaña 1930: 76–80; 84–87).

Al contrario de lo indicado por Ganivet, a principios del siglo XX, se piensa que las ideas regeneracionistas pueden valerse del mensaje de los comuneros y del programa de reformas y de construcción democrática ideado por ellos.

En este ambiente, el poeta, dramaturgo y novelista Francisco Villaespesa, considerado como uno de los iniciadores del modernismo español, escribe un drama en tres actos titulado *La leona de Castilla,* estrenado en el teatro Romea de Murcia, el 24 de noviembre de 1915[512].

Por primera vez, se emplea la metáfora de "leona" para designar a doña María Pacheco y, desde entonces, será la que se le aplique con bastante frecuencia. De todas formas, lo que importa aquí es que, de nuevo, es el personaje de doña María el que está en el centro de la obra como si su figura se fuera imponiendo cada vez más conforme pasan los años. Otra vez, en efecto, el marido de la dama, Juan de Padilla, no aparece físicamente en el escenario (está fuera de Toledo, al frente de las tropas comuneras), si bien está presente de manera implícita. Lo que llama asimismo la atención es que, casi al principio de la obra, sale al escenario otro Juan de Padilla, que no es sino el hijo del caudillo toledano, un joven adolescente (Villaespesa 1915). Se trata de una innovación por parte del autor: hay un desdoblamiento de Juan de Padilla bajo la figura del padre y bajo la del hijo. Este último se parece al padre, tiene los mismos bríos y tendrá el mismo destino trágico. Doña María Pacheco viene a ser, de tal modo, la enamorada esposa, la tierna madre y la viril defensora de Toledo. Además, ha de verse confrontada al ardiente amor que siente por ella el brillante caballero y guerrero don Pedro Pérez de Guzmán, criado con ella en Granada, amor que ella rechaza, aun cuando es viuda, por proteger su honestidad y quedar fiel a la heroica memoria de su marido.

[511] Sobre las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes, ver Pantorba 1980.

[512] Sobre la obra de Villaespesa y su recepción, ver Díaz Alonso 2017. Sobre su teatro, Cortés 1971; Ruiz Ramón 1975: 63-76; Díaz Alonso 2017: 507-585 y 527-533, por lo que hace a *La leona de Castilla.*

Doña María indica, desde la primera escena, el sentido del combate de los comuneros al marqués de Villena, su tío, quien le aconseja que diga a su esposo ausente que deponga las armas. Si no lo hace, será traidor a su rey. Ella le contesta que Carlos respete primero los fueros de Castilla para que cese el enfrentamiento. Cuando el marqués se vuelve amenazador, ella le espeta con mucha firmeza: "¡antes que vivir esclavos,/ Marqués, libres moriremos". Del mismo modo, tampoco se rendirá Toledo, añadiendo ella: "Ni me curvo, ni me quiebro". Luego hablará de la defensa de la libertad de Castilla. Asimismo ha de evocar ante los enviados de Adriano de Utrecht, el gobernador de Castilla, los motivos de la sublevación. Entre ellos, está la codicia de los flamencos que han acompañado al joven Carlos: "...ambiciosos extranjeros,/ que como botín de guerra/ nuestro honor escarneciendo,/ aún se siguen repartiendo/ las riquezas de esta tierra". Y afirma: "No es monarca de Castilla/ quien no respeta sus fueros;/ porque aquí no toleramos/ que los reyes nos den leyes,/ sino que acatan los reyes/ las que nosotros les damos".

Es de notar que Villaespesa está insertando aquí, en cierto modo, el programa revolucionario de los comuneros, tal como lo había definido la Junta en 1520–1521: el rey ha de someterse a las leyes dictadas por el pueblo, a través de sus representantes.

Poco después, Sosa, el fiel servidor de Padilla, viene a anunciar el desastre de Villalar y la muerte del caudillo toledano. Se asiste a una escena patética en que doña María, abrazada al hijo, expresa su dolor, intensificado por la lectura de la conmovedora carta que le ha enviado el marido antes de morir. Es la famosa misiva que figura en la crónica de Sandoval, algo modificada y ampliada por Villaespesa. Pero la viuda de Padilla reacciona rápidamente y afirma su resolución y varonil firmeza cuando los fieles servidores del difunto dicen: "¿Toledo, qué va a hacer sin Padilla? ¡Murió el león de Castilla!". En efecto, exclama ella: "Pero aun queda su leona,/ que afilando en su aflicción/ la garra dura y cruel/ sabrá morir con él/ o vengar a su león/ [...] ¡Guerra, guerra a sangre y fuego!".

Doña María Pacheco, la leona, con mucho ímpetu se transforma verdaderamente en jefe de guerra. Está al lado de los defensores de Toledo, en el lugar más peligroso, lo que provoca el entusiasmo de Sosa, quien la describe así: "allí su pecho indefenso/ a las espadas presenta,/ piadosa como una santa/ y altiva como una reina./ Toda el alma de Castilla/ brava, indómita y soberbia,/ parece que los arcanos/ de su corazón encierra".

La viuda de Padilla cobra rápidamente la dimensión de una heroína trágica antigua. No sólo ha perdido a su marido sino que pierde a su hijo, matado cuando iba a vengar a su padre sin que ella lo supiera, también tiene que separarse de don Pedro de Guzmán a quien han de asesinar luego alevosamente, y defenderse contra los chismes infamantes. Éstos los difunde un clérigo malvado designado como el Arcediano (lo que lo transforma en un verdadero tipo), que aparentemente apoya y defiende a doña María, cuando en realidad pone todo en obra para descalificarla y eliminarla para poder entregar Toledo a los imperiales y alcanzar el arzobispado de Toledo como recompensa.

Así, el Arcediano se las había arreglado para que corriera la voz del amancebamiento de doña María con don Pedro de Guzmán, la de su culpabilidad en la extensión del hambre y de la peste que diezman a los toledanos por castigo divino. Además, ha suscitado el episodio de la entrada de la dama en la catedral para apoderarse del tesoro del cabildo. Todo ello provoca la rebeldía de los nobles y del pueblo que quieren quemarla por deshonesta, sacrílega, hechicera y excomulgada por el arcediano quien enseña ahora su verdadera faz.

Doña María está desesperada y, como loca, transfigurada de dolor, se vuelve hacia el pueblo y le dice: "Y vosotros, vosotros comuneros,/ por quien es hoy la viuda de Padilla,/ por quien me encuentro enferma, sola y pobre,/ sin patria, sin hogar y sin familia/ y hasta sin Dios... ¡Sin Dios! Decid que todo/ ha sido una sangrienta pesadilla". Como invoca la memoria de su esposo, el Arcediano le suelta: "¡No ultrajes su memoria,/ ya que dando al olvido su valía,/ mancillaste su lecho, y en la sombra/ a tus mismos amantes asesinas". Ella entonces, en un arranque de desesperación, le clava en el cuello el trozo de espada que le había entregado don Pedro de Guzmán antes de apartarse de ella.

Se oyen luego las voces de los imperiales que entran en Toledo. Sosa empuja a su señora a salvarse porque la han vendido. Ella reacciona llamando en su auxilio a los toledanos, pero ya los partidarios de Carlos V están llegando. Doña María huye sin dejar de exclamar: "A morir por los fueros de Castilla", mientras desciende el telón.

Más allá del personaje histórico, utilizado aquí de un modo singular por un gran poeta dramaturgo, doña María Pacheco cobra una auténtica dimensión trágica que mucho debió de conmover a los espectadores. Esto contribuyó a transformarla por antonomasia en "la leona de Castilla", ya que, aun cuando se queda sola, no deja de luchar con bravura, como una leona, afrontando la adversidad hasta el final, en defensa de la causa comunera y de su honor.

Una vez más tal tipo de drama debía de enaltecer los ánimos de los partidarios de la Conjunción Republicano–Socialista, creada hacía poco, espoleando sus anhelos de cambio después de la victoria de los conservadores, en las elecciones generales de 1914.

De todas formas, durante el primer tercio del siglo XX, no sólo los progresistas consolidaron la imagen de los comuneros (piénsese en lo dicho anteriormente acerca de Azaña) sino también los regionalistas, como ocurrió en Castilla y también en Cataluña.

De ahí que la Primera República fuera "comunera", si cabe decir. Y precisamente, en febrero de 1933, la Compañía del Teatro Español, al apoyar a un grupo de escritores que utilizaban el teatro para difundir sus ideas

políticas avanzadas, puso en escena el drama en cuatro actos titulado *Doña María de Castilla,* hay que entender *Doña María Pacheco*. El autor era el tarraconense Marcelino Domingo, periodista, escritor y político que había sido Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, y lo era entonces de Agricultura, Industria y Comercio[513].

Según lo indicado por Marcelino Domingo, en una entrevista del 11 de enero de 1933, con ocasión de la lectura de su obra ante la Compañía del Teatro Español (en particular, ante Margarita Xirgu que desempeñaría el papel de doña María), el drama lo ideó y lo escribió cuando estaba preso en la cárcel de Madrid en 1926 (Gil Fombellida 2003: 210). Lo habían encarcelado en efecto por haber participado en la llamada Sanjuanada contra la dictadura de Primo de Rivera, en tiempos de Alfonso XIII.

El título de la obra es muy significativo. Doña María Pacheco no es nombrada por su apellido sino por un apelativo que la transforma en la encarnación misma de Castilla, lo que simbolizaba la lucha que había emprendido en pro de las libertades castellanas y la posición relevante que había ocupado en ella. Si bien esta dama había apoyado a su marido en su combate contra Carlos V por no haber respetado éste los fueros y las libertades de Castilla, lo que permitía una reflexión sobre lo que había pasado en España antes de la República, no había vacilado ella, espada en mano, en sustituirle en Toledo, después del trágico desenlace de Villalar, llevando su heroico compromiso hasta el sacrificio por sus ideas.

Lo que pretendía Marcelino Domingo era espolear a los espectadores a llevar a cabo una reflexión sobre la historia de España y la capacidad de luchar políticamente en defensa de la libertad y democracia, lo que había resultado muy difícil antes de la llegada de la República. Más allá de la reflexión sobre el caso español y la lucha política, el autor proponía un modelo de acción y un ejemplo para las mujeres que empezaban a ver aparecer para ellas unos balbuceos de autonomía en el marco de la Segunda República, la cual les había otorgado el derecho de voto.

La obra, montada por Cipriano de Rivas Cherif, tuvo un éxito innegable, representándose por ejemplo 25 veces entre su estreno el 8 de febrero de 1933 y el 21 de ese mismo mes, lo que provocó crónicas muy favorables por parte de la prensa progresista como el *Heraldo de Madrid,* y al contrario, muy negativas por parte de las periódicos conservadores como *ABC* (*Ibid.*).

Es también en ese mismo año cuando Carmen Muñoz Roca–Tallada publica su biografía de María Pacheco, que es necesario relacionar con los principios de una conciencia femenina a la cual aludíamos antes, en esos comienzos de la Segunda República. Su obra forma parte de una serie sobre mujeres ilustres, como Isabel la Católica, Santa Teresa de Jesús, etc.

La segunda parte del título, *Vida de Doña María Pacheco: el "último comunero"*, parece orientar la lectura hacia una "virilización" de la heroína, forma tal vez de insistir sobre la fortaleza de ánimo de doña María, sobre su comportamiento bravo, varonil, sin saber si esto corresponde a alguna crítica. De todas formas, la autora señala que si la figura de la mujer de Padilla es muy romántica, su altanería no la conducía a luchar verdaderamente por la defensa de las libertades castellanas sino más bien por la de un sistema en que el noble podía pretender equipararse con el rey y no podía aceptar que el Emperador hubiera adoptado una actitud centralizadora que conducía a "domesticar" a la aristocracia. En resumidas cuentas, doña María hubiera defendido más bien los restos de un sistema ya anacrónico, lo que, extremando las cosas, debía de llevar a la posición de Marañón (1957).

No obstante, la tónica durante la época de la República, siguió siendo la interpretación que defendían Azaña y Domingo, siendo doña María una heroica mujer de mucho temple, defensora de las libertades de Castilla contra el tirano venido de fuera.

Ni que decir tiene que, con la llegada de la dictadura franquista, los comuneros desaparecieron del horizonte mental de los vencedores ya que éstos defendían el centralismo y el imperialismo de la época carolina, siendo el pasado imperial el núcleo decisivo de la identidad nacional. Rechazaban pues toda idea de libertad y, a mayor abundamiento, de rebeldía contra el poder tiránico, es decir, remozando la palabra, dictatorial.

Sin embargo, fue en 1951, en la primera y más represiva fase del franquismo, cuando doña María Pacheco volvió a salir del olvido en una película de Juan de Orduña, el cual en 1948 había rodado ya *Locura de amor*, relacionada con el personaje de Juana la Loca, y en 1950, *Agustina de Aragón,* centrada en la heroica defensora de Zaragoza, cuando la Guerra de Independencia, alcanzando estas dos películas mucha notoriedad, sobre todo la primera.

Hay que tener presente que la mujer, en la ideología franquista, debía estar vinculada al ámbito familiar, en una situación de dependencia con referencia al marido, alejada de la vida pública. Escoger pues a una mujer y además a una rebelde como doña María Pacheco para ser la protagonista de una película, aparece a primera vista como una verdadera paradoja. Bien es verdad que, como se ha observado, en el imaginario nacionalista era una manera de hacer olvidar la ausencia de las mujeres reales en la construcción socio–política del poder y del Estado (Ballesteros 1999: 51). Asimismo, esa contradicción era el reflejo de las tensiones que existían, en el discurso oficial, entre la asimilación de la tradición ultraconserva-

[513] Sobre Marcelino Domingo, ver, por ejemplo, Carod-Rovira 1990; Subirats i Pañana 1995.

dora que postulaba la necesidad de mantener a las mujeres en la esfera doméstica y el llamamiento a la cooperación femenina en la indispensable reconstrucción de la nación al actuar como madres, esposas y patriotas (Guillamón–Carrasco 2014: 100).

El guionista, Vicente Escrivá, se ha servido de la obra de Villaespesa ideada con una orientación liberal para reescribir la historia desde una perspectiva nacionalista y conservadora. Antes de empezar verdaderamente la película, una voz en off contextualiza la obra, subrayando la intención del discurso audiovisual que ha de seguir, en la línea de las apreciaciones de Ganivet, tildando al mismo tiempo todo intento de rebeldía contra el poder establecido: "Frente a la ambición del César hispano, se alzó el criterio estrecho de los comuneros para los cuales el mundo acababa en sus trigales castellanos, en sus fueros y en sus privilegios […]. Esta es una historia triste como todas las que forjó la rebeldía".

Se ha señalado (González González 2009: 163) que la película da la posibilidad de aludir al enfrentamiento civil de 1936 sin nombrarlo, sirviéndose de paralelismos entre dos situaciones históricas similares. En el lenguaje de los franquistas, en efecto, a los que hubieran defendido la legalidad republicana se les consideraba como rebeldes, cuando los rebeldes habían sido ellos, los franquistas. Se asiste pues a una verdadera manipulación que invierte totalmente los hechos históricos y se acusa a las sucesivas rebeldías de escribir las páginas más tristes de la Historia de España. En particular, el film de Orduña se inserta en el relato historiográfico conservador, con una tónica ganivetiana, es decir que ve en la guerra de las Comunidades de Castilla la oposición sin fundamento de la burguesía castellana al proyecto imperial de Carlos V. Desde este punto de vista, todo lo que muestra la película (el aplastamiento de la rebeldía comunera por el Emperador, el destino trágico de los cabecillas comuneros, especialmente el del caudillo toledano, y luego el de su esposa que prosiguió la rebelión en Toledo) ha de constituir un escarmiento para los que pudieran atreverse a levantarse contra el poder central, que éste se halle encarnado por Carlos V o por Franco. En esta óptica, el ajusticiamiento de los jefes comuneros en Villalar, en particular el de Juan de Padilla, en una de las secuencias fílmicas, cobra un carácter aleccionador, realzado por el gesto del verdugo que enseña la cabeza del toledano al pueblo, en conformidad con esa pedagogía del miedo a la cual hemos aludido ya (Delumeau 1978).

Si dejamos de lado la aparición de Juan de Padilla que regresa a Toledo triunfante a raíz del enfrentamiento con los imperiales, lo que ocasiona unas escenas de intimidad amorosa entre los cónyuges (ya no se verán más) y luego su ajusticiamiento en Villalar, el caudillo toledano ya desaparece de la película, aunque su recuerdo sigue vivo. La protagonista del film es efectivamente doña María Pacheco (interpretada con brío por Amparo Rivelles), quien va a asistir, horrorizada, al degüello de su marido. Después de este trágico episodio, ella toma la decisión de no entregar Toledo al Emperador, sino de seguir luchando contra los imperiales, como lo había hecho su esposo y según la última voluntad de éste.

Convence a los nobles de la ciudad del Tajo y al pueblo toledano de continuar la lucha con la misma energía y determinación que ella tiene. Se revela como regidora muy capacitada, mujer de Estado y jefe de guerra, con una aptitud organizativa que llama la atención. Por otra parte, el duque de Medinasidonia, que pertenece al bando real y ha estado presente en Villalar (le confiará a doña María las dos cartas escritas por su esposo, una para la ciudad y la otra para ella, comunicándole su último deseo: continuar la lucha), cae prisionero entre las manos de los comuneros. Se trata de un amigo de infancia de la dama y las relaciones amistosas que vuelven a entablar parecen convertirse, en algunos momentos, en relaciones sentimentales. Pero doña María queda firme en su fidelidad al recuerdo de Juan de Padilla. Tiene además que enfrentarse con mucha entereza a sucesos muy tristes: ha de asistir a la muerte de su hijo y ha de ser víctima de los chismes de la gente acerca de sus relaciones con el duque, habiéndose inventado una copla para infamarla. Por fin, la traición de algunos de los suyos (especialmente de Ramiro) permite la entrada en Toledo de los imperiales y ella tiene que huir a Portugal.

Doña María Pacheco ilustra por una parte los valores del franquismo: esposa amante y fiel que sigue casta después de su viudez, sometimiento al marido a través del respeto de su última voluntad con referencia al tema de la deuda con los muertos, tan importante en el discurso del Régimen (Herzberger 1995: 15–38), exaltación del catolicismo que le da la fuerza de no dejarse vencer por las tragedias familiares y los sucesos adversos, fidelidad a la patria al defender a Castilla. Pero al mismo tiempo, se halla castigada por haberse rebelado contra el orden establecido o sea contra el rey/emperador, por haber ejercido una actividad política y bélica que no podía corresponderle por ser mujer, por fin por haber fallado en su papel de madre al no haber sabido proteger a su hijo.

Personaje ambiguo pues, en relación con las contradicciones del discurso oficial franquista, como se ha indicado ya.

A pesar de la interpretación de Amparo Rivelles, la película no logró el aplauso del público, tal vez por la ambigüedad señalada. Sea lo que fuere, los espectadores no llegaron a 27000 después de la salida del film (lo que representó un fracaso económico para la empresa productora CIFESA), de modo que desapareció rápidamente de las pantallas.

Tendrán que pasar unos veinte años antes de que doña María Pacheco vuelva a aparecer de manera autónoma.

Es que, después del último episodio, la orientación acerca de la interpretación de las Comunidades sigue

siendo en la España franquista la que había fraguado ya Ganivet y tuvo tanta importancia entre los teóricos de la falange. Es lo que había de expresar a las claras un *Manual de Historia de España,* tan utilizado en la Segunda Enseñanza como el de Pedro Aguado Bleye, ya que, en la séptima edición refundida en 1954, se afirma lo siguiente: "… si bien se considera por lo que los comuneros luchaban no era por las libertades del pueblo sino por los fueros y prerrogativas de las villas y ciudades, esto es, por los derechos de los nobles y los municipios. Defendían el espíritu feudal, la tradición medieval frente al Estado fuerte y centralista, que suponía en realidad un avance" (Aguado Bleye 1954: II: 427)[514]. Es lo que había de repetir Gregorio Marañón en 1957, como ya lo hemos visto.

A pesar de todo, algún que otro opositor al Régimen como Enrique Tierno Galván, el futuro alcalde de Madrid en tiempos de la democracia, no vacila en reivindicar, desde su cátedra de la Universidad de Salamanca, la interpretación liberal y progresista del siglo XIX y de la Segunda República, al contestar en cierto modo a Marañón, ese mismo año 1957. En efecto, insiste sobre el proyecto constitucional avanzado que suponía el programa de la Junta comunera y anhela, al mismo tiempo, que ese ideal de los sublevados pueda cuajar en la España contemporánea (Tierno Galván 1957). Es como un anuncio del giro que ha de dar la historiografía de los años 1970, como lo hemos señalado, al rechazar la interpretación de la época franquista para recuperar la orientación interpretativa de liberales y progresistas.

La verdadera liberación ocurre después de la muerte de Franco, es decir después de 1975. Aunque ya, en marzo de 1974, cuando el régimen del dictador iba decayendo y a la zaga de los nuevos estudios sobre las Comunidades, Ana Diosdado estrena su drama *Los Comuneros* (escrito en 1970, pero censurado entonces), en que plantea la confrontación entre Juan de Padilla el idealista y Carlos, joven soberano inseguro, venido de Flandes, que no obstante, ejerce el poder. El toledano se enfrenta con el Rey no sólo por defender la libertad sino también la justicia y la verdad. En dicho enfrentamiento cada uno reprocha al otro la responsabilidad que tiene en los sangrientos acontecimientos, los cuales se pudieran haber evitado si se hubiera llegado a una solución, cuando todavía era posible. El resultado es que el monarca condena a muerte a Padilla por considerarle como traidor, lo que ocasiona las consabidas consecuencias.

El drama no está centrado en doña María Pacheco, pero ésta no deja de tener una figura y un papel muy interesantes. Efectivamente, en la obra, la esposa de Padilla es muy diferente de la imagen que la tradición anterior había elaborado. Si bien sigue enamorada de su marido, no deja de aparecer como una mujer frágil, humana, que se ocupa de su casa y de su hijo, sin entender al Toledano. No es nada heroica e intenta echar atrás a su marido. Si llega a asumir el poder en la ciudad del Tajo, es únicamente por seguir las huellas de su esposo.

Lo que llama aquí la atención es la humanidad y fragilidad de doña María que hace de ella una esposa amante y una madre tierna, sin los ímpetus de fuerza indomable que la caracterizaban hasta ahora.

La obra de Diosdado es como un anuncio de la recuperación del tema comunero que va a desarrollarse en Castilla y León y señal de una identidad castellana y progresista a un tiempo, si bien el personaje de María Pacheco carece del temple y de la autonomía que el feminismo ha de valorar.

A partir de esos años, los que defendían la autonomía regional han querido celebrar el 23 de abril, el día de Villalar, y han convocado reuniones en 1976 y 1977, prohibidas en plena época de transición, cuando el proceso de legalización de los partidos políticos estaba en marcha.

En 1978, un "Plenario de Partidos Políticos y Entidades Regionalistas" hizo un llamamiento especial para que el 23 de abril fuera el día de Castilla y León, como símbolo de autonomía, libertad y progreso. Después de varias manifestaciones, de reacciones duras del poder central y de varias peripecias, el 23 de abril vino a ser efectivamente el día de Castilla y León, con una tonalidad muy castellanista y reivindicación del programa comunero.

El punto de llegada de esta evolución es la creación del Partido Castellano (PCAS) en 1988, el cual, en su segundo Congreso de 2011, indicaba claramente: "El Partido Castellano adopta el movimiento comunero como símbolo del castellanismo que representa, reconociendo su importancia histórica a nivel mundial en el pensamiento y la lucha por las libertades". Se enumeraban luego los principios proclamados: libertad individual, democracia, justicia social, progreso económico e "identidad nacional castellana como realidad" (información del Partido Castellano).

Cada 23 de abril, organiza dicho partido la fiesta de Castilla y León en Villalar y también rinde homenaje en Toledo a los comuneros el 4 de febrero, día en que, en 1522, se acabó la resistencia al poder imperial encarnada por doña María Pacheco. Su reivindicación de conseguir una estatua de Juan de Padilla para la ciudad del Tajo vino a ser una realidad, en la plaza que lleva el nombre del héroe, el 15 de marzo de 2015. Desde entonces, el PCAS pide que también se erija en Toledo otra estatua, la de María Pacheco, al lado de la de su marido. Hasta ahora, no se ha hecho, a pesar de las promesas del Municipio.

[514] Aguado Bleye había muerto en 1947 y la séptima edición refundida estuvo al cargo de Cayetano Alcázar. Ver también, sobre este tema, Berzal de la Rosa 2008: 298. Sobre la manera en que las síntesis de historia de España habían presentado el movimiento comunero entre los años 1950 y 1989, ver Luxán 1990.

Paralelamente, a esta evolución política, hay que subrayar que el poeta Luis López Álvarez escribió un largo romance de corte popular titulado *Los Comuneros* que se publicó por primera vez en 1972 y luego, remodelado, en 1977. Se trata de un poema histórico compuesto de seis partes y un epílogo en que el autor narra con soplo épico y lírico a la vez la guerra de las Comunidades, poema en que se vierte el sistema de representación que ha ido forjando el imaginario castellano sobre el movimiento comunero, a lo largo de los años.

De este romance, se ha sacado el llamado "Canto de Esperanza", a partir de los versos finales de la quinta parte (Villalar) y del final del epílogo, poniéndole música el *Nuevo Mester de Juglería*[515] en 1976 y cantándose en las fiestas celebradas, especialmente en Villalar de los Comuneros, cada 23 de abril.

Hay que notar que en la sexta parte del poema sale doña María Pacheco, la cual empuja a su marido a enfrentarse con los flamencos y, después de su muerte en Villalar, recoge su legado. Rehúsa ella la entrega de Toledo y heroicamente, espada en mano, encabeza la resistencia, organizando la lucha contra los imperiales hasta el 4 de febrero de 1522 en que las tropas reales entran en la ciudad del Tajo y se desploman las libertades castellanas. Ella tiene que huir a Portugal, mientras se la condena a muerte (López Álvarez 1977: VI).

El romance de López Álvarez ha sido el factor decisivo de la amplia difusión que ha alcanzado en Castilla la gesta de los comuneros y la heroicidad de doña María Pacheco, mujer luchadora y rebelde. Señal de la asimilación de ésta por sectores importantes de la población ha sido que su nombre perdió el "doña" para ser María Pacheco a secas.

La prensa ha contribuido también a difundir esa imagen de la mujer de Padilla. Es lo que ha ocurrido por ejemplo con *La Tribuna de Toledo* (artículo del 31 de enero de 2016) con ocasión de la conmemoración del 4 de febrero, al tener una entrevista con Irene Ruiz que había interpretado el papel de María Pacheco en una serie televisiva, como lo veremos. Asimismo, *El Independiente de Granada* (artículo del 24 de mayo de 2017, bajo la pluma de Gabriel Pozo Felguera) ha publicado un artículo informativo titulado " María Pacheco, 'la leona comunera'", nacida y criada en la Alhambra, olvidada en Oporto". En él se la califica de "mujer excepcional, adelantada a su tiempo, feminista en aquella España del siglo XVI" y se añade: "borrada injustamente en la historia", es decir que el mito de doña María, que ahora hace de ella una feminista *avant la lettre,* se va extendiendo y la prensa digital ha ayudado poderosamente a difundir esta imagen.

La televisión ha desempeñado también un papel muy importante para dar a conocer el personaje de "la última comunera".

Así, en 1995, en el marco de una serie televisiva "Mujeres en la Historia", figuró un episodio de 53 minutos titulado *María Pacheco: una mujer en el movimiento comunero,* realizado por Guillermo de la Cueva, que constituye una buena producción sobre el personaje con un buen manejo de los últimos trabajos históricos sobre el movimiento de las Comunidades y sobre la mujer de Padilla. La contextualización de los acontecimientos, las causas de la revuelta, su evolución, el programa revolucionario de la Junta, las consecuencias de Villalar y la implicación de María Pacheco están bien delineadas. Se ponen de relieve los orígenes de doña María, su compenetración con su marido, el respaldo que le da, su entereza, a pesar de su pena, después de la decapitación de su esposo, su apoyo al espíritu comunero y a las posturas populistas en Toledo, la defensa de la ciudad, los contactos con los franceses, el fracaso de la rebeldía y la huida a Portugal donde vive y muere en la miseria.

La utilización de hermosas vistas naturales (Toledo y el Tajo, el Duero que pasa por Oporto, los paisajes de Castilla y los castillos), la intervención de historiadores especialistas del tema (Pérez, Gutiérrez Nieto, Fernández Álvarez, etc.) dan a este episodio un buen nivel estético e informativo. No le falta tampoco el dramatismo conmovedor, por ejemplo cuando al principio se lee la sentencia de muerte contra doña María o cuando se citan las cartas (apócrifas, aunque no se diga) intercambiadas por Juan de Padilla y su esposa antes de la muerte del Toledano. Hay que añadir que el guión lo han escrito Isabel Paz y María Teresa Álvarez, asumiendo también esta última la dirección. Y precisamente, María Teresa Álvarez habría de escribir unos años después una novela histórica sobre la esposa de Padilla (ya lo veremos).

Se trata pues de una realización lograda para un público amplio atraído por el papel que una mujer como doña María había podido desempeñar en la Historia de España.

Unos diez años después, en 2015–2016, la Televisión Española sacó una serie sobre "Carlos Emperador", en la cual sale María Pacheco, interpretada por Irene Ruiz, en la línea de la tradición progresista: esposa enamorada pero de carácter fuerte e indomable convence a su marido de ir adelante en la defensa de las libertades castellanas, de la justicia y de la independencia de Castilla frente a los codiciosos flamencos. A raíz de Villalar y a pesar de su dolor (el episodio utiliza, reelaborado en cuadro vivo, el famoso lienzo de Borras i Mompó), doña María, con mucha entereza, mantiene el ideal comunero y organiza la resistencia de Toledo frente al asedio de las tropas imperiales hasta el 4 de febrero de 1522, día del "último Villalar de Castilla", lo que provoca la huida de la "leona" hacia Portugal. Allá, sin renunciar a sus convicciones, vivió

[515] Se realizaron versiones posteriores, con diversos estilos musicales, por grupos como *Lujuria* (segoviano) o *Los pulcelanos.*

miserablemente, sin rebajarse a pedirle perdón al Emperador, muriendo a la edad de 34 años.

El guión está bien trabado: doña María Pacheco manifiesta su determinación y su valentía, dominando a los demás por su entereza y la fuerza de sus convicciones comuneras. Aparece primero como una mujer sensible y enamorada pero siempre con mucho temple, una mujer adelantada a su tiempo.

Es esta imagen, a través de la interpretación de Irene Ruiz, la que quedó en la mente de los espectadores y se hizo popular. Prueba de esta popularidad es la multiplicación de calles que llevan el nombre de María Pacheco: en Toledo, como era de suponer, en Burgos, en Aranda de Duero, en Socuéllamos (Ciudad Real), en San Sebastián de los Reyes (Madrid), en Fuengirola (Málaga), etc. De la misma manera, existe por ejemplo un Instituto de Segunda Enseñanza que lleva el nombre de la comunera en Toledo y un Colegio del mismo nombre en Ciudad Real…

A otro nivel, su figura ha suscitado una serie de investigaciones complementarias en el marco de trabajos sobre las mujeres en el movimiento comunero (Bajo Tomé 2013, Pérez Prendes Muñoz–Arraco 2013, etc.) o en el de uno de los Simposios de Historia Comunera celebrado en marzo de 2014, en Villalar de los Comuneros, y centrado en *La mujer en las Comunidades de Castilla. En memoria de María Pacheco*[516].

Por otra parte, por su actuación en un mundo masculino, dominado por los valores patriarcales, María Pacheco ha venido a ser una especie de anticipación de las feministas actuales.

Ésta es también una dimensión que ha ido adquiriendo importancia. Tal vez sea una de las razones por las cuales su figura ha llamado la atención de varias mujeres escritoras entre 2002 y 2007, las cuales han recreado el personaje de doña María con suma sensibilidad.

En 2002, Ester Soto publica *El último comunero,* lo que, desde el título, pone de relieve la varonil energía de esa mujer que resistió en Toledo hasta el final. Cuenta los últimos años de María Pacheco, desde que recibe la noticia del desastre de Villalar y de la muerte de su marido hasta su defunción en el destierro portugués. La viuda de Padilla combate con mucho denuedo por la igualdad, la democracia y la tolerancia religiosa, lo que da al personaje una dimensión muy moderna, aunque sabe ser mujer muy humana. Por ejemplo, evoca con delicia su infancia en Granada cuando jugaba con su hermano Diego en los jardines de la Alhambra. El anacronismo de hacer intervenir allá a la Galindo o a la reina Isabel la Católica no es más que una manera para la autora de explicar la formación humanista de María o de insistir en el modelo de gobierno que Carlos no quiso seguir, lo que conduce a la autora a desvalorizar al Emperador que, para ella, ha sido incapaz de gobernar a España como hubiera sido necesario.

La modernidad femenina de María Pacheco la asume plenamente Toti Martínez de Lezea en su novela de 2003, *La comunera. María Pacheco, una mujer rebelde*, feminizando desde el título la acción de la heroína a favor de la Comunidad, es decir que va más lejos que su predecesora, lo que acentúa todavía más el concepto de "mujer rebelde".

Es efectivamente un concepto clave dado que su rebeldía la manifiesta ya cuando su padre quiere casarla, siendo ella una Mendoza y una mujer culta, con un hidalgo toledano, si bien posteriormente ha de nacer entre ellos un gran amor. Seguirá esa rebeldía contra la sociedad en que está inserta, por influencia tal vez –señala la autora– de Platón, Erasmo y Moro, lo que lleva a María Pacheco a afirmar su "derecho en creer en un mundo más justo, en la igualdad, en la libertad del ser humano" y también en "el gobierno del pueblo por el pueblo", asumiendo de tal modo el programa revolucionario de la Junta comunera.

Ella aparece como la mujer brava, de carácter fuerte, cuando sustituye a su marido ausente por creer en lo que él creía, y luego, después de Villalar (el gran drama de su vida), cuando le toca organizar la resistencia toledana contra las tropas de un "rey que nunca ha amado a Castilla, no quiso comprenderla, la dejó en manos de extraños y en las de unos pocos cuyos intereses eran el poder y la bolsa". Divide entonces sus ocupaciones entre el cuidado de su único hijo, las reuniones en el Regimiento y la defensa de la ciudad, pese a su salud endeble y a los chismes de los calumniadores. Después del día de San Blas, cuando cae la ciudad, María Pacheco, mujer fuerte e incorruptible, continúa siendo fiel a sus ideas. En su destierro portugués, ocupa sus días en leer, estudiar y redactar su propia historia. Al final del libro, vaticina que "algún día las buenas gentes castellanas recordarán añorantes a los hombres y mujeres que lucharon por la Comunidad. Habremos muerto por entonces, pero los calumniadores y sus amos también y serán olvidados. Nosotros no".

María Pacheco, bajo la pluma de Toti Martínez de Lezea (que está muy bien documentada) aparece como una mujer rebelde, de mucho temple, humanista ilustrada con unos ideales generosos de justicia política, social y económica, que no ha de abandonar nunca y la conducen a la heroicidad, una mujer adelantada a su época.

Bien se comprende que Izquierda Comunera haya podido felicitar a la autora por su libro y que las feministas hayan adoptado a María.

La novela de María Teresa Álvarez, *La comunera de Castilla,* sigue el mismo rumbo que la precedente pero sin

[516] Los organizadores de esas jornadas eran István Konrad Szászdi León Borja y María Jesús Galende Ruiz.

ir tan lejos como ésta. En ella, surge asimismo la mujer luchadora y rebelde que no se deja llevar por la resignación en ningún momento y resiste encastillada en el alcázar de Toledo, después de Villalar y la pérdida de su amado marido, para defender sus ideales de libertad, igualdad y reformas políticas, que la han conducido a ser defensora de la Comunidad frente a un Carlos I que había puesto su reino entre las manos de consejeros flamencos opresores de los castellanos. Al mismo tiempo, para dar vida a los anhelos de María Pacheco y a sus motivaciones, la autora crea a personajes que tienen trabas con ella como Morayma, la amiga morisca, o su hermano Diego Hurtado de Mendoza. En su triste destierro portugués, María sigue fiel a sus ideales y al recuerdo de su esposo, viviendo miserablemente hasta la muerte, sin solicitar nunca el perdón del soberano.

En esta biografía novelada, María Pacheco aparece como una mujer fuerte y apasionada, apegada a sus ideales, que ha luchado heroicamente para defenderlos, como un varón, adelantándose a su siglo, en un mundo dominado por los hombres, quienes la han criticado por ello y la han castigado. En este caso también la orientación feminista es evidente.

Se ha visto emerger efectivamente, desde hace ya algún tiempo, una toma de conciencia acerca del papel desempeñado por las mujeres en la Historia, a pesar de ser discriminadas. Ello ha conducido a nuevas investigaciones pero asimismo a darles un mayor protagonismo en la vida pública. Desde este punto de vista, las novelas analizadas se insertan dentro de la tendencia señalada y la mujer de Padilla constituye un ejemplo llamativo de ese tipo de protagonismo con varios siglos de anticipación.

* * *

Doña María Pacheco representa un caso singular de mujer de mucho temple que, por su actuación unida a una subversión del orden social y político de la sociedad patriarcal del siglo XVI, ha llamado la atención desde entonces, unas veces de manera negativa y otras, positiva.

El personaje histórico, no siempre bien conocido, ha sido reconstruido por las crónicas, la literatura culta o popular, las artes y los medios de comunicación en el marco de un sistema de representación utilizado para favorecer o echar abajo una tesis, una ideología, un programa político, en relación con la construcción de identidades nacionales o regionales. Se asiste de tal modo a una serie de usos y abusos de la Historia y del folklore, espectaculares o solapados, gracias al empleo de caminos específicos de la memoria que corresponden al fluir del tiempo histórico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguado Bleye, P. 1954. *Manual de Historia de España.* 7ª ed. refundida. Vol. II. Madrid: Espasa Calpe.

Alcocer, P. de. 1872. *Relación de algunas cosas que pasaron en estos reinos desde que murió la Reina Católica doña Isabel hasta que se acabaron las Comunidades en la ciudad de Toledo.* Ed. de Martín Gamero, A. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces.

Álvarez, Mª. T. 2007. *La comunera de Castilla.* Madrid: La Esfera de los Libros.

Andioc, R. 1987. *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII.* Madrid: Castalia.

Andioc, R. 1999. "Doña María Pacheco, ¿mensaje preliberal?", en Carnero, G., Javier López, I. y Rubio, E. (eds.), *Ideas en sus paisajes: homenaje al profesor Russell P. Sebold.*: 71–84. Alicante: Universidad de Alicante.

Anglería, P. M. de 1953–1957. *Epistolario.* Trad. de López de Toro, J. 4 vols. Madrid: Imprenta Góngora. CODOIN IX–XII (2ª serie).

Asquerino, E. 1852. *Juan de Padilla.* Madrid: Editorial Vicente de Lalama. Biblioteca dramática.

Azaña, M. 1930. *Plumas y palabras.* Madrid–Barcelona–Buenos Aires: Compañía Ibero–Americana de Publicaciones.

Bajo Tomé, B. 2013. "Las leonas de Castilla: revisión historiográfica y planteamiento para el estudio de la participación de las mujeres de las ciudades castellanas en la guerra de Comunidades", en Solórzano Telechea, J. A. *et al.* (eds.) *Ser mujer en la ciudad medieval europea*: 329–345. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Balaguer, V. 1846. *Juan de Padilla.* Madrid: Editorial Vicente de Lalama. Biblioteca dramática.

Ballesteros, I. 1999. "Mujer y nación en el cine español de posguerra: los años 40". *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 3: 51–70.

Berzal de la Rosa, E. 2008. *Los comuneros: de la realidad al mito.* Madrid: Silex Ediciones.

Braudel, F. 1958. "Histoire et Sciences Sociales. La longue durée". *Annales, ESC* 13 (4): 7–37.

Carnero, G. 1996. Introducción a su ed. de García Malo, I. *Doña María Pacheco, mujer de Padilla.*

Carod–Rovira, J. L. 1990. *Marcel. li Domingo (Tarragona 1884–Tolosa 1939): de la escuela a la República.* Tarragona: Ediciones El Médol.

Cortés, E. 1971. *El teatro de Villaespesa.* Madrid: Atlas.

Danvila, M. 1897–1899. *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla.* 6 vols. Madrid: Viuda e Hijos de M. Tello. *Memorial Histórico Español*: 35–40.

Delumeau, J. 1978. *La peur en Occident, XIVe–XVIIe siècles.* Paris: Fayard.

Díaz Alonso, J. F. 2017. *La recepción crítica de la obra de Francisco Villaespesa.* Almería: Universidad de Almería.

Díaz Viana, L. 2005. "Los caminos de la memoria: oralidad y textualidad en la construcción del tiempo". *Acta Poética* 26 (1–2): 181–217.

Díaz Viana, L. 2010. "Castilla y León, un territorio cuestionado: retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades". *Revista de dialectología y tradiciones populares* 65 (1): 45–64.

Dérozier, A. 1968. *Manuel Josef Quintana et la naissance du libéralisme en Espagne.* Paris: Les Belles Lettres. "Annales Littéraires de l'Université de Besançon": 95.

Domingo, M. 1933. *Doña María de Castilla.* Madrid: Editorial Fénix. Colección Vida Nueva: 14.

El Independiente de Granada. 24 de mayo de 2017.

Escudero Buendía, F. J. 2003. *Antonio de Mendoza, Comendador de la Villa de Socuéllamos y primer Virrey de la Nueva España.* Toledo: Junta de Castilla–La Mancha.

Etthingausen, H. 2015. *How The Press Began. The Pre–Periodical Printed News In Early Modern Europa.* A Coruña: SIELAE.

Gallego Burín, A. 1927. "Datos para la historia del periodismo español: una colección de periódicos del reinado de Fernando VII (1820–1823)", en Gil Fagoaga, L. *et al.* (eds.), *Estudios eruditos in memoriam Adolfo Bonilla y San Martín (1875–1926).* Madrid: Universidad Central. Vol. I.

Ganivet, A. 1999. *Idearium español.* Ed. Fox, I. Madrid: Espasa Calpe.

García Malo, I. 1996. *Doña María Pacheco, mujer de Padilla.* Ed. de Carnero, G. Madrid: Cátedra.

Gil Fombellida, Mª. C. 2003. *Rivas Cherif, Margarita Xirgu y el teatro de la II República.* Madrid: Editorial Fundamentos.

Gil Novales, A. 1983. "Repercusiones españolas de la Revolución de 1830". *Anales de Literatura Española* 2: 280–328.

González González, L. M. 2009. *Fascismo, kitsch y cine histórico español (1939–1953).* Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla–La Mancha.

Guevara, A. de 1539. *Epístolas familiares.* Valladolid: Juan de Villaquirán. Bib. Escorial: 25. V. 4 (n° 2).

Guevara, A. de 1950. *Epístolas familiares I.* Ed. J. M. de Cossío. Madrid: Aldus.

Guilarte Zapatero, A. M. 1979. *El obispo Acuña. Historia de un comunero.* Valladolid: Ed. Miñón.

Guillamón–Carrasco, S. 2014. "Entre la alabanza y el menosprecio: feminidad y liderazgo en *La leona de Castilla*". *L'Atalante. Revista de Estudios cinematográficos* 17: 95–101.

Gutiérrez Nieto, J. I. 1973. *Las Comunidades como movimiento antiseñorial.* Barcelona: Planeta.

Hartzenbusch, E. 1894. *Apuntes para un catálogo de periódicos madrileños desde el año 1661 al 1870.* Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.

Herzberger, D. K. 1995. *Narrating the Past: Fiction and Historiography in Postwar Spain.* Durham: Duke University Press.

Hurtado de Mendoza, D. 2007. *Poesía completa.* Ed. de Díez Fernández, J. I. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.

Jorge, R. 1962. *Amato Lusitano: comentos á sua vida, obra e época.* Lisboa: Edição do Centenário.

La tribuna de Toledo. 31 de enero de 2016.

Larraz, E. 1977. "Teatro y política en el Cádiz de las Cortes", en Chevalier, M. *et al.* (eds.), *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas* 2 vols., II: 571–578. Bordeaux: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Bordeaux III.

León Portilla, M. 1959. *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista.* México: UNAM.

López Álvarez, L. 1977. *Los comuneros.* Barcelona: Laia.

Luxán, S. de. 1990. "La revolución comunera en las síntesis generales de historia de España (1950–1989)". *Hispania* 176: 1141–1157.

Mancera Rueda, A. y Galbarro García, J. 2015. *Las relaciones de sucesos sobre seres monstruosos durante los reinados de Felipe III y Felipe IV (1598–1665). Análisis discursivo y edición.* Bern, Berlin *et al.*: Peter Lang. European Univerrsity Studies: 93.

Marañón, G. 1957. *Los castillos en las Comunidades de Castilla.* Madrid: Asociación Española de Amigos de los Castillos.

Martínez de la Rosa, F. 1972. *La viuda de Padilla.* En *Obras dramáticas.* Ed. de Sarrailh, J. Madrid: Espasa Calpe.

Martínez de Lezea, T. 2003. *La comunera. María Pacheco, una mujer rebelde.* Madrid: Maeva..

Mckendrick, M. 1974. *Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age (A study of the "mujer varonil").* Cambridge: Cambridge University Press.

Mexía, P. 1945. *Historia del Emperador Carlos V.* Estudio y ed. de Carriazo, J. M. Madrid: Espasa Calpe.

Muñoz Roca–Tallada, C. 1933. *Vida de Doña María Pacheco: el "último comunero".* Barcelona: Seix Barral.

Pantorba, B. 1948. *Historia y crítica de las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes celebradas en España.* Madrid: Ediciones Alcor.

Pérez, J. 1970. *La révolution des "Comunidades" de Castille (1520–1521).* Bordeaux: Institut d'Études Ibériques et Ibéro–Américaines de l'Université de Bordeaux.

Pérez–Prendes Muñoz–Arraco, J. M. 2013. "María Pacheco comunera por otro entusiasmo", en Szászdi León–Borja, I. y Galende Ruiz, Mª. J. (eds.), *Imperio y tiranía. La dimensión europea de las Comunidades de Castilla*: 385–410. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid–Fundación Villalar–Castilla y León.

Queralt del Hierro, Mª. P. 2008. *Agustina de Aragón: la mujer y el mito.* Madrid: La Esfera de los Libros.

Redondo, A. 1976. *Antonio de Guevara (1480?–1545) et l'Espagne de son temps.* Genève: Droz.

Redondo, A. 1994. " Émergence et effacement de la femme politique à la Renaissance: Isabelle la Catholique et María Pacheco", en Redondo, A. (ed.). *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*: 291–304. Paris: Publications de la Sorbonne–Presses de la Sorbonne Nouvelle.

Redondo, A. 1996. "Los prodigios en las relaciones de sucesos de los siglos XVI y XVII", en García de Enterría, Mª C. *et al.* (eds.), *Las relaciones de sucesos en España (1500–1750).* Actas del Primer Coloquio Internacional [de la SIERS]. Paris–Alcalá de Henares: Publications de la Sorbonne–Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.

Relación del discurso de las Comunidades. 2003. Ed. Ana Díaz Medina. Valladolid: Junta de Castilla y León.

Ruiz Jiménez, M. 2007. *El liberalismo exaltado: la Confederación de Comuneros Españoles durante el Trienio Liberal.* Madrid: Editorial Fundamentos.

Ruiz Ramón, F. 1975. *Historia del teatro español. Siglo XX.* 2ª ed. Madrid: Cátedra.

Sala Valldaura, J. Mª. 2005. *De amor y política: la tragedia neoclásica española.* Madrid: CSIC.

Samuel, P. 1975. *Amazones, guerrières et gaillardes.* Bruxelles–Grenoble: Ed. Complexe–Presses Universitaires de Grenoble.

Sandoval, P. 1955–1956. *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V.* Ed. de Seco Serrano, C. 3 vols. Madrid: Atlas. BAE: 80–82.

Santa Cruz, A. 1920–1925. *Crónica del Emperador Carlos V.* Ed. de Beltrán Rázpide, R. y Blázquez–Aguilera, A. 5 vols. Madrid: Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares.

Sarrailh, J. 1972. Advertencia a su ed. de Martínez de la Rosa, F. *La viuda de Padilla.*

Sepúlveda, J. G. 1995. *Obras completas, I. Historia de Carlos V.* Vol. I. Ed. de Rodríguez Peregrina, E. y estudio histórico de Cuart Moner, B. Pozoblanco (Córdoba): Ayuntamiento de Pozoblanco.

Serie televisiva. "Carlos Emperador". 2015–2016.

Serie televisiva. "Mujeres en la Historia". 1995. *María Pacheco: una mujer en el movimiento comunero.*

Soto, E. 2002. *Doña María Pacheco. El último comunero.* Toledo: Ayuntamiento de Toledo.

Subirats i Pañana, J. 1995. *Marcel. li Domingo per ell mateix.* Barcelona: Columna.

Tierno Galván, E. 1957. "De las Comunidades o la historia como proceso". *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca.* 16–19.

Valdeón, J. 1978. "Las Comunidades de Castilla, ¿última revuelta medieval?". *Historia 16*: n° del 24 de abril.

Vigier, F. 1981. "Quelques versions d'une lettre apocryphe de Juan de Padilla", en *Communautés nationales et marginalité dans le monde ibérique et ibéro–américain*: 11–23. Tours: Publications de l'Université de Tours.

Villaespesa, F. 1915. *La leona de Castilla.* Madrid: Biblioteca Hispania. Imprenta de V. Rico.

Wachtel, N. 1971. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530–1570.* Paris: Gallimard.

Lo culto y lo popular en la poética española del siglo XVIII

José Checa Beltrán[517]

La investigación sobre *Nos–otros*, tan querida por mi colega y amigo Luis Díaz, ha constituido el marco implícito de una parte de los estudios que he realizado durante mi trayectoria profesional. En esta ocasión quiero referirme a ello de manera directa, examinando el pensamiento literario de algunos tratadistas españoles del siglo XVIII con la sola finalidad de hallar consideraciones sobre el binomio constituido por lo culto y lo popular, analizando concretamente las opiniones sobre lo popular de algunos teóricos y críticos literarios del siglo ilustrado, especialmente de Luzán, el teórico más influyente del neoclasicismo. Dicho de otra manera, describiré en estas páginas las reflexiones de los autores doctos sobre los autores indoctos y sobre la que aquellos consideraban a menudo como literatura "vulgar". De partida, sabemos que en la poética neoclásica había poco interés por la literatura popular[518]. Sin embargo, aquel pensamiento literario clasicista contenía muchas estimaciones sobre la "mala literatura" y los "malos autores" que obtenían el éxito popular.

Es bien conocido que la teoría literaria dominante durante el siglo ilustrado fue la neoclásica. La poética dieciochesca española –determinada fundamentalmente por el "canon francés", tan de moda entonces en toda Europa– vuelve sus ojos a los teóricos de la antigüedad clásica, del Renacimiento y a los clasicistas franceses del XVII y XVIII para reconstruir un pensamiento literario en la línea del clasicismo de todos los tiempos y para actualizarlo de manera acusadamente normativa. En el canon de la poética del siglo XVIII no cabían ni la literatura popular ni la literatura barroca, pero el objetivo principal del pensamiento literario neoclásico fue el de acabar con la literatura barroca, a la que se calificaba de decadente, corrompida, extravagante, depravada, despreciable. Los juicios sobre la literatura popular siempre estuvieron en un segundo plano. En cualquier caso, aquel normativismo extremo, aquella defensa radical de la tradición clásica, implicaba necesariamente un rechazo de la literatura popular, supuestamente ajena a la tradición culta y a sus normas.

Para empezar estos breves apuntes, acudiré a uno de los principios más importantes de la teoría literaria clásica: me refiero a uno de los llamados "binomios horacianos" (Checa, 1998: 115–117), el denominado como *natura/ars* (o bien *ingenium/ars)*, notablemente relacionado con esa oposición entre lo popular y lo culto. Exactamente, a través de esa dicotomía los teóricos del clasicismo se preguntaron si el artista nace o se hace, es decir, si al artista –al literato– le basta con poseer ciertas capacidades innatas o, si por el contrario, el artista necesita del estudio, del conocimiento de unas reglas que debe aprender, las reglas del canon vigente, fijado obviamente por los autores cultos en el marco de las instituciones político–literarias de cada época, y cuyo conocimiento habrá de desembocar necesariamente en la creación de una literatura culta para un público culto.

Si se defiende la necesidad de que el artista haya estudiado y practicado esas reglas, se está desechando de un plumazo a todos los autores que escriben exclusivamente desde su propia intuición o experiencia. La tradición clásica –el propio Horacio– defendió mayoritariamente el equilibrio entre ambas destrezas, pero los teóricos neoclásicos optaron contundentemente por la primacía del *ars* sobre el ingenio natural, entre otros motivos como reacción contra el primado del *ingenium* durante el Barroco. Así, el buen juicio, derivado del conocimiento de las reglas, siempre debe controlar, encauzar, refrenar, la libre inspiración; un autor que solo posea capacidades "naturales" no podrá componer buenas obras

[517] José Checa Beltrán es investigador Científico del CSIC, Madrid. Doctor en Lenguas y Literaturas Extranjeras Modernas por la Universidad de Bologna (Italia). Doctor en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid. Dieciochista. Autor de 10 libros y unos 200 artículos. Profesor visitante en varias universidades europeas y americanas. Ha sido director de Revista de Literatura (CSIC). Dirige la revista Piedras Lunares. Investigador principal de varios proyectos de investigación internacionales.

[518] No es este el lugar para deslindar el concepto de "literatura popular", que entendemos aquí en su sentido más lato, como literatura dirigida al pueblo, a un público "mayoritario" y no a élites cultas, tanto de transmisión oral como escrita, difundida en pliegos sueltos o en libros, de autoría anónima o conocida. Solo examinaré aquí las opiniones al respecto en el campo de la teoría y la crítica literaria dieciochescas.

literarias, nunca podrá formar parte del canon, no podrá aspirar a tener éxito entre el público bien formado.

Naturalmente, no todos los teóricos del XVIII se adscribieron a esta opinión, algunos, muy pocos, como Feijoo, mantuvieron que es el instinto quien debe dirigir al entendimiento, que es el ingenio natural el que determina la calidad del autor. Esta posición, minoritaria durante la mayor parte del siglo, comenzó a adquirir relevancia a finales de siglo con las incipientes teorías que anunciaban la llegada del Romanticismo; nos referiremos a ello en las últimas páginas de este trabajo.

Así, el más importante tratadista de Poética del siglo XVIII español, Ignacio de Luzán, culpaba de la decadencia poética española, muy visible en las primeras décadas del siglo ilustrado, al desconocimiento que los autores españoles tenían de la normativa literaria, una falta de conocimiento propiciado, sostenía Luzán, por la falta de buenos tratados de poética españoles: de esta manera justificó la redacción de su libro *La poética o reglas de la poesía en general, y de sus principales especies* (1737), indudablemente el mejor tratado de poética que jamás se haya escrito en español, a pesar de sus muy discutibles principios.

En él, Luzán (2008: 148–153) sostiene que la abundancia de malos autores literarios en la España de los siglos XVII y XVIII obedece a su desconocimiento o inobservancia de los preceptos derivados del *ars*. Los malos poetas, los barrocos, embelesaron al vulgo; y aplaudidos de la ignorancia común, se usurparon de la gloria debida a los buenos poetas [...]. Los ignorantes, no teniendo quien les abriese los ojos, seguían a ciegas la vocería de los aplausos populares [...]. Los doctos (que siempre son los más pocos) o no osaban oponerse a la corriente, o no querían, juzgando inútil cualquier esfuerzo contra la multitud.

Y añade: "De la ignorancia y transgresión de los preceptos poéticos han resultado daños gravísimos al público", tanto en la poesía épica, lírica o dramática. "El atajar todos estos daños, haciendo frente a los errores del vulgo y aclarando los preceptos de la perfecta poesía" es un empeño en el que Luzán se involucra fervientemente en su *Poética* (2008: 148–153).

Para los teóricos neoclásicos, los responsables del éxito de esa literatura mala y popular, y del mal gusto del pueblo, son los autores doctos, verdaderos culpables de que una literatura irregular y de baja calidad triunfe entre el pueblo y contribuya a su mala educación estética y moral. En efecto, durante las polémicas sobre el teatro de los primeros años sesenta, el neoclásico Clavijo y Fajardo criticaba a los malos autores que dicen escribir malas comedias porque así gustan al pueblo, que tiene el "gusto estragado". Responde Clavijo (1762, Pensamiento IX): "¡Bárbaros! No es el pueblo quien tiene la culpa, es vuestra ignorancia, vuestra pereza, vuestra falta de gusto y de instrucción". Y concluye que cuando una comedia o una tragedia esté compuesta "según las reglas del arte" gustará a todos, también al pueblo.

Es la misma opinión que mantiene Nicolás Fernández de Moratín en su prólogo a *La petimetra* (1763: 6–9): sostiene allí que al vulgo le gustan las comedias y tragedias respetuosas con las tres unidades y con las reglas del arte en general; el problema es que los autores dramáticos no las escriben así. En su *Desengaño I* (1762: 9) se expresaba de manera similar, escribiendo que "no es el pueblo tan bárbaro como le juzgó Lope de Vega".

El probarroco Erauso y Zavaleta aporta una perspectiva diferente –desde la parte del público, no del autor– cuando sostiene que quien asiste a representaciones teatrales y quien gusta de las supuestas malas comedias no es precisamente el vulgo, sino gente instruida. En efecto, Erauso está en desacuerdo con Nasarre y otros neoclásicos cuando acusan al vulgo de los males del teatro, porque –entre otros motivos– si ciertas obras dramáticas poco canónicas triunfan en los corrales no es porque los asistentes pertenezcan a lo que se entiende por "vulgo", ya que (Erauso, 1750: 88–89) "el vulgo, como tal, no elige ni usa de las diversiones del teatro, porque siendo estas intelectuales las extraña y abandona" porque no le gustan. "De aquí viene que la concurrencia del vulgo a los corrales es muy corta", predominando las gentes de "sobresaliente carácter": en el auditorio es mayoritaria la "gente de mucha racionalidad, discreción y letras, es quien gradúa las comedias, quien con su mismo concurrir y celebrar las aprueba, las acredita y las paga". Este público más instruido, al que Nasarre distinguía como "lo más sano del pueblo", es el que, en definitiva –según Erauso– determina el triunfo de ese teatro barroco e irregular tan detestado por los neoclásicos, pero muy apreciado por él. Todo esto viene a significar que aquellos neoclásicos estrictos que a mediados de siglo eran Luzán, Nasarre, Montiano y Luyando, etc., son, según Erauso, una minoría autoritaria que pretendía imponer unos principios literarios en contra de la práctica de nuestros grandes autores dramáticos, y en contra de los gustos del pueblo sencillo, pero también y sobre todo en contra del público docto de entonces.

Pero aparte de las disensiones de Erauso y de otros –pocos– críticos probarrocos, entre la mayoría neoclásica, como digo, fue constante la idea de que el mal gusto del pueblo se debía a la irresponsabilidad de muchos autores doctos, barrocos, claro está. Esta opinión se resume en un texto de *El Correo de los Ciegos* (enero de 1787), donde citando la fábula *El asno y su amo* de Tomás de Iriarte, se puede leer: "sepa quien para el público trabaja / que tal vez a la plebe culpa en vano / pues si en dándole paja, come paja / siempre que le dan grano, come grano".

En el ámbito de la poesía lírica, Luzán (2008: 174–180) menosprecia las poesías en versos de arte menor y las estrofas populares, como las décimas y los romances. Y sostiene que la poesía antigua castellana fue vulgar hasta que llegaron los endecasílabos italianos a través de aquellos "doctísimos españoles". En cuanto al lenguaje de la poesía, los neoclásicos despreciaban tanto la vulgaridad

como el barroquismo, defectos ambos que causaban el mal gusto del pueblo. Estimaba Burriel (1757: 68) que en las composiciones poéticas deberían desecharse todas las palabras vulgares y bajas, "esto es, todas aquellas cuyo uso prevalece solamente en el vulgo y entre los que no cuidan de hablar con cultura y enmienda". Aunque, continúa, algunos autores, para evitar este uso de palabras vulgares, caen en otro defecto extremo, el de usar de un lenguaje rebuscado y distorsionado, barroco.

Pero el centro de las críticas neoclásicas fue, más que la lírica, el teatro barroco, entre otros motivos porque el teatro poseía una dimensión más "popular" y, consecuentemente, una mayor repercusión social, asunto importante entre los ilustrados, tan preocupados por la educación del pueblo. Como decimos, aducían los teóricos neoclásicos que nuestros autores dramáticos habían primado el ingenio natural en detrimento del juicio y de las normas. Recuérdense las críticas de Luzán (2008: 452) a Lope porque en su *Arte nuevo de hacer comedias* procuró "reducir a cánones el desarreglo", la falta de reglas. O cuando criticó a Lope por escribir que los preceptos de las comedias –y también de las novelas– solo deberían encaminarse a que el autor diera "contento y gusto al pueblo, aunque se ahorque el *arte*". Esta defensa de la literatura popular –sin reglas– que implicaban las expresiones de Lope fue muy criticada por los teóricos afectos al normativismo neoclásico, defensores de una literatura escrita por autores conocedores del *ars* y dirigida a un público culto, o preocupada por hacer pedagogía entre el público indocto. Evidentemente, para los neoclásicos el teatro de nuestros grandes autores del Barroco era popular. Desde luego, tenían razón en que durante el siglo ilustrado aquellas obras cosecharon más éxito de público que el reglado y estricto teatro neoclásico.

Escribía Luzán (2008: 150):

Si un Lope de Vega, un don Pedro Calderón, un Solís y otros semejantes, hubieran a sus naturales elevados talentos unido el estudio y arte, tendríamos en España tan bien escritas comedias, que serían la envidia y admiración de las demás naciones, cuando ahora son por lo regular, el objeto de sus críticas y de su risa [...], pues no hay duda, como observa el P. Rapin, que quien escribe sin principios ni reglas se expone a todos los yerros y desatinos imaginables, porque, si bien la poesía depende, en gran parte, del genio y numen, sin embargo, si este no es arreglado, no podrá jamás producir cosa buena.

Obviamente, las críticas extranjeras al barroquismo español siempre estuvieron muy presentes entre los reformadores neoclásicos españoles.

En aquella incipiente historia de la literatura castellana que Luzán incluyó en su *Poética*, sostenía que (2008: 440) "la dramática española se debe dividir en dos clases: una popular, libre, sin sujeción a las reglas de los antiguos, que nació, echó raíces, creció y se propagó increíblemente entre nosotros; y otra que se puede llamar erudita, porque solo tuvo aceptación entre hombres instruidos". En la primera distingue (2008: 459) "cuatro épocas notables", que van desde las "antiguas canciones villanescas y diálogos" del siglo XV, hasta Lope, Calderón y "nuestros días": sobre esas etapas escribe (2008: 445) que "en manos de estos hombres ingeniosos, pero ignorantes y solo atentos a ganar su vida entreteniendo al vulgo, nació, creció y se fue poblando de ramas el árbol incultamente frondoso de nuestra dramática popular"; después comenzaron a cultivar aquel teatro "sujetos de otras circunstancias e instrucción [...], pero estos sujetos más instruidos, que se apoderaron de la provincia cómica popular, no remediaron su desorden". Estos últimos son los cultos autores del gran teatro barroco que, como sus predecesores, también escribieron sus obras de manera "libre", pensando en un público popular como destinatario.

Así, Lope de Vega, que escribió muchas de sus obras para ganarse la vida, dice Luzán (2008: 450), tomó los defectos del teatro anterior y comenzó a "colorirlos, engalanarlos, y hacerlos sumamente vistosos y agradables al vulgo". En efecto, quiso dar gusto al vulgo, subraya Luzán (2008: 477) parafraseando al propio Lope, a quien critica por haber aceptado el encargo de escribir un "arte de comedias", "que al estilo del vulgo se reciba", según reconocía el propio Lope en su *Arte nuevo de hacer comedias*, texto que Luzán reproduce íntegramente en su tratado para condenar las propuestas teóricas de Lope y abrazar a cambio las reglas de Aristóteles y Horacio, "que siguieron y siguen las naciones cultas en la teoría y en la práctica, y que han procurado introducir y promover en nuestro teatro muchos doctísimos españoles, con los cuales quiero más errar, que acertar con el vulgo". Entre esos doctísimos españoles figuran, naturalmente, los autores neoclásicos. "En todos tiempos habrá entendimientos instruidos y superiores al vulgo, que harán justicia a lo que se funda en razón, y no lo confundirán con lo que merece desprecio" (2008: 480–481). Con estos argumentos culpó Luzán a Lope de estropear el gusto del vulgo con las novedades del *Arte*; el vulgo "acostumbró sus oídos, su discurso y sus aplausos a lo irregular y a lo extravagante" (2008: 162).

La citada distinción de Luzán consideraba (2008: 459–464) que las comedias eran *poesía dramática popular*, mientras que las tragedias eran *poesía erudita*. Cuando termina de escribir sobre las primeras, dice: "Ahora falta decir algo de la otra clase de poesía dramática, la que al principio de este capítulo llamé erudita". Sobre este segundo tipo de poesía dramática, la erudita, sostiene que "comprende las tragedias que se han escrito en España imitando las de los antiguos, o con la mira de observar sus principales reglas". Esta es la mejor poesía dramática, aunque no encuentra en España autores que la hayan

practicado, excepto Fernán Pérez de Oliva, Jerónimo Bermúdez y Montiano y Luyando[519], porque las que escribieron nuestros grandes dramaturgos del XVII no merecen calificarse como tragedias, entre otros motivos porque los empresarios ("autores") de las compañías cómicas que pagaban a los dramaturgos no tenían otra mira "que la de atraer al vulgo y sacarle el dinero". En resumen, Luzán considera que nuestros grandes autores dramáticos del Barroco no escribieron tragedias, solo redactaron comedias, poesía dramática popular, de escaso valor literario, dadas sus irregularidades.

La calificación estética que Luzán y los neoclásicos atribuyeron a comedias y tragedias se advierte en las diferencias jerárquicas establecidas con mucho detalle en la definición clásica y clasicista de ambos géneros dramáticos; esa definición concedía mayor dignidad literaria a la tragedia. En síntesis, la comedia requería la imitación de hombres inferiores, mientras que los personajes de la tragedia debían ser seres superiores. En el ámbito de la Poética se aceptaba en general que solo los personajes humildes podían ser ridículos y apropiados para hacer reír. Las comedias barrocas españolas no solo fueron rechazadas por los neoclásicos debido a los sucesos inverosímiles que contenían, también por infringir la ley de las tres unidades, por no pertenecer a ninguno de los géneros clásicos reconocidos –no eran ni comedias ni tragedias, eran tragicomedias, género que consideraban como "monstruo hermafrodita" y proscrito–, por ser inmorales, porque se apoyaban en una espectacular tramoya y no en el texto, porque incluían anacronismos, alegorías, música… Y además, llenaban los teatros, influyendo en la mala educación estética del pueblo, quien, por otra parte, no tenía oportunidad de valorar los dramas neoclásicos –respetuosos con las reglas– porque eran muy pocos los que se escribían y representaban. En definitiva, es manifiesto el rechazo del pensamiento neoclásico hacia todo "lo popular", hacia toda la literatura que no poseyera un pedigrí clásico, que no constituyera un eslabón más de la gran tradición clásica y que, además, no cumpliera las reglas. En España la situación –se pensaba– era desastrosa: prácticamente nunca se habían escrito tragedias; en cuanto a las comedias, las existentes incumplían las reglas y solo tenían éxito entre el público más vulgar.

La verosimilitud popular

Pero "lo popular" no solo fue objeto de menosprecio en la teoría neoclásica: los teóricos del XVIII también usaron el concepto de popular como comodín para sostener interesadamente sus principios literarios. Fue el caso del concepto de verosimilitud: la credulidad del vulgo sirvió a los teóricos del XVIII para justificar una literatura maravillosa que no podría encajar de otra manera en su filosofía literaria.

Tras largas disquisiciones sobre los distintos modos de imitación literaria y sobre la relación de la literatura con la verdad, con la realidad, los tratadistas se enfrentaron al problema de justificar la verosimilitud de la literatura maravillosa –sobre todo los mitos antiguos– que constituía el núcleo del clasicismo de todos los tiempos. Ante esa tesitura no dudan en recurrir al concepto de *verosimilitud popular* para justificar aquellas ficciones increíbles: si el concepto de *verosimilitud noble* (o *docta*) no es capaz de justificar todas las "mentiras" de la literatura clásica, los neoclásicos las legitimaron recurriendo al concepto de verosimilitud popular. Veámoslo con detalle.

La cuestión de fondo es que por una parte Luzán defendía un tipo de literatura basada en el juicio, y por otra no podía desdeñar la tradición literaria grecorromana, repleta de dioses, héroes, magias y todo tipo de maravillas. Su justificación conceptual la halla en la credulidad del vulgo y en el deslinde de conceptos como verdad y verosimilitud, falsedad y mentira.

Luzán (2008: 255) sostiene que la belleza de la poesía se basa en la verdad: "la base, pues, y el fundamento de la belleza poética es la verdad". Por el contrario, "la falsedad ostenta siempre la fealdad y descompostura de las partes que la componen, en las cuales todo es desunión, irregularidad y desproporción". En consecuencia, lo falso nunca puede parecer bello al entendimiento.

Pero Luzán no puede ignorar los mitos de la literatura grecorromana, o las grandes obras de la literatura maravillosa renacentista, por ejemplo, el *Orlando furioso* de Ariosto. Por ello se ve obligado a reconocer y justificar esas "mentiras":

> Dirán muchos que ando muy errado en asentar la verdad por base y fundamento de la belleza poética, cuando nadie ignora que la poesía es una continua fragua de mentiras. La invención de tantas falsas deidades y tantas fábulas, y la vanidad de los conceptos de los poetas […] desmienten ese principio y, al contrario, prueban que no la verdad sino la mentira es el fundamento de la belleza de la poesía (2008: 257).

Entonces, ¿cómo conciliar los términos de esta aparente contradicción? Luzán encuentra la solución (2008: 257–258 y 265) en la distinción muratoriana entre "verdad cierta" y "verdad probable o verosímil":

[519] Luzán está parafraseando aquí las opiniones de su amigo Montiano y Luyando en el *Discurso sobre las tragedias españolas*, opiniones poco atendibles, porque las tragedias españolas de Oliva y Bermúdez, que Montiano aducía para demostrar a los extranjeros la existencia y antigüedad de tragedias en lengua castellana, son más bien traducciones o refundiciones de obras clásicas. Pero su amistad con Montiano "obligó" a Luzán a incluir en la segunda redacción de su tratado –redactada poco después de 1750 pero publicada en 1789- las opiniones de su amigo -que muy posiblemente no compartía-, a las que añadió dos composiciones del propio Montiano, favoreciéndolo así como autor español de tragedias (véase Checa, 1996: 448-449).

la primera verdad es la que buscan los teólogos, los matemáticos y las otras ciencias, como también la historia. La segunda especie de verdad pertenece a los poetas, a los retóricos y a veces a los historiadores. De la primera verdad se forma la ciencia, de la segunda nace la opinión; la una puede llamarse verdad necesaria, evidente o moralmente cierta [...], la otra puede llamarse verdad posible, probable, creíble, que comúnmente se dice verosímil.

En efecto, para nuestro preceptista una cosa es "la esencia y naturaleza de los objetos" y otra es "la opinión que de ellos tenemos", porque "la falsedad de una cosa pende del ser y naturaleza de la misma cosa, pero su verosimilitud o inverosimilitud, su credibilidad o incredibili–dad pende de nuestra opinión". De esta forma, para Luzán el concepto de verosimilitud depende de la concordancia entre lo representado literariamente y la opinión que la gente tiene de las cosas, y no de la concordancia de lo representado con la realidad.

Obviamente, en este asunto se presuponía disparidad de opiniones entre los diferentes públicos o lectores: determinadas falsedades literarias serán verosímiles para algunos e inverosímiles para otros. Es en este punto cuando Luzán (2008: 264), siguiendo a Muratori, distingue dos tipos de verosimilitud, la *popular* y la *noble*: la popular es la que parece tal "al rudo vulgo y a las personas legas", la noble es la que parece tal solo a "los doctos"[520]. Indiscutiblemente, el vulgo es más crédulo que los doctos:

Que el ave fénix renazca de sus cenizas, que el viborezno rompa al nacer las entrañas de su propia madre, que el basilisco mate con su vista, que el fuego suba a su esfera colocada debajo de la luna, y otras mil cosas semejantes que las ciencias contradicen e impugnan pero el vulgo aprueba en sus opiniones se puede muy bien seguir y aun a veces anteponer a la verdad de las ciencias, por ser ahora, o haber sido en otros tiempos, verosímiles y creíbles entre el vulgo y, por eso mismo, más acomodadas para persuadirle y deleitarle" (2008: 267).

Este tipo de maravillas es creíble solo para el vulgo, no para los doctos. Luzán podría haber defendido que solo la verosimilitud noble es aceptable literariamente. Pero de esta manera no habría podido legitimar la literatura clásica antigua. Por eso opta por la verosimilitud popular. El afán de Luzán por otorgar dignidad literaria a todas las fantasías de la literatura clásica le lleva incluso a afirmar que aunque el vulgo contemporáneo ya no crea en esas cosas, basta con que el vulgo de otras épocas creyese en ellas para que nosotros, los contemporáneos, consideremos esa pieza literaria como verosímil y, por tanto, literariamente digna.

De esta manera la poética neoclásica consideró verosímiles las "mentiras" de la mitología clásica, el "deus ex machina", lo "maravilloso cristiano"... Sin embargo, las "mentiras" que no procedían de la tradición clásica eran tratadas de manera diferente. Una cosa eran los prodigios de los héroes clásicos y otra los representados, por ejemplo, en las comedias de magia modernas: para el neoclásico Díez González (1793: 5) son verosímiles "los prodigios que refiere el Poeta de la bajada de Eneas al Infierno, de la conversión de sus navíos en ninfas marinas y otros innumerables portentos". Y hemos de considerarlos como verosímiles porque aquellos "idólatras" creían en "falsos dioses y héroes". Pero por otra parte, escribía (1793: 19): "fastidian muchísimo a las personas de buen gusto aquellos comediones llenos de tramoyas y ridículos prodigios que suelen representarse en todos los teatros nuestros y extranjeros, deleitando únicamente a los que comen naranjas, nueces y tostones en el teatro, esto es, al populacho". O sea, los elementos mágicos y maravillosos del teatro moderno, prodigios ridículos, deben ser considerados como inverosímiles, además de fastidiosos, para el espectador culto.

Estas referencias al público se complementaban con matices relativos a los personajes de la literatura moderna: la crítica literaria neoclásica admitía como verosímiles los elementos y sucesos maravillosos procedentes de la tradición greco–latina si sus protagonistas eran "gentiles", pero no debían considerarse verosímiles si esos mitos o sucesos maravillosos antiguos estaban protagonizados por un cristiano, ya que este debería saber que esas maravillas son imposibles sin la asistencia de Dios. Es el caso de las comedias de magia modernas.

Público, personajes y, además, el autor: Masdeu, que en 1801 escribió su poética en forma de diálogo entre una alumna y su maestro, pone en boca de aquella una pregunta sobre la legitimidad de representar en la literatura brujos y hechiceros, puesto que, según muchos sabios, no existen. El maestro responde (1826: 10) que "el vulgo cree que los hay, y esto solo basta para que el poeta pueda tratar de ellos". Pero el gusto por la literatura antigua y la necesidad de justificar todas sus "fábulas y patrañas", lleva al maestro a puntualizar a la alumna:

Has de hacer distinción entre las cosas inventadas por los antiguos y las inventadas por ti misma. Cuando quieras decir una cosa de tu invención has de buscar sin falta el verosímil, creíble o razonable. Al contrario, cuando quieras hacer uso de invenciones antiguas, podrás tomarlas como las hallares, sin examinar si son razonables o no, porque aun no siendo en sí mismas muy conformes a la razón, ni muy semejantes a la verdad, pasan sin embargo por verosímiles y razonables en el concepto de las gentes,

[520] Añade Luzán que tanto el vulgo como los doctos pueden disfrutar con obras de verosimilitud popular.

en virtud de la autoridad de los antiguos que las inventaron, y de los demás hombres que las recibieron (1826: 10–11).

De esta manera el autor moderno está muy limitado, no podrá inventar maravillas si no están avaladas por la literatura antigua.

El *Memorial Literario* (enero de 1788) se refería a todo ello a propósito de *No se evita un precipicio si se falta a la deidad y mágico Fineo*: esta comedia de magia era verosímil porque "está arreglada a la opinión que tenían los gentiles de hacer prodigios un hombre por medio de su ciencia", pero entre los cristianos "no deben tener cabida las mágicas diabólicas, ni los mágicos cristianos, pues son ficciones, errores y aun herejías", y la ignorancia del vulgo podría aceptar esas ideas perversas. Se teme, así, que estas representaciones induzcan al pueblo inculto a alejarse de la doctrina cristiana. El acusado afán pedagógico y la enorme desconfianza que los autores cultos sentían por el pueblo llano les llevó a pedir, y conseguir, la prohibición de las comedias de magia.

Por otra parte, la legitimación de la representación literaria de aquellas mentiras se apoyaba teóricamente en el concepto de la imitación de modelos: Luzán justifica (2008: 262–267) que los poetas modernos incluyan en sus obras elementos y seres fantásticos de la mitología antigua, tritones, sirenas, sátiros y faunos porque los poetas, además de imitar "la realidad", también pueden imitar a los antiguos poetas. En efecto, la *imitatio* no consistía solo en la imitación de la "naturaleza", sino también en la imitación de otras obras literarias. Ello justificaría la atribución de poderes sobrenaturales a divinidades mitológicas que realizan los modernos poetas cristianos, siempre que ello suceda en un mundo "gentil", no cristiano.

Finalmente, Luzán examina (2008: 657) los dos aspectos esenciales de este asunto: el moral y el poético: "los poetas que introducían semejantes deidades no estaban obligados a darles precisamente costumbres buenas o malas según la moral, sino buenas poéticamente". La belleza poética, en su opinión, se encuentra en los dos tipos de verdades citadas, la cierta y la probable, conceptos a los que ya hemos aludido para diferenciar lo verdadero de lo verosímil. Por otro lado, lo falso se justifica moralmente sosteniendo que hasta las mentiras literarias tienen una legitimación moral. Para ello, Luzán acude (2008: 258–259) a la distinción entre ficción y mentira: "la mentira tiene por blanco el engañar y hacer creer lo falso, pero la ficción, aunque en apariencia es mentira, se refiere indirectamente a alguna verdad que en sí encierra y esconde". Gracias a estos argumentos, el autor de la *Poética* justifica la mitología clásica: en todas las "fábulas poéticas de los antiguos figuraba de ordinario una verdad, o teológica, o física o moral". Aunque todas eran ficciones, no deben considerarse como mentiras porque en ellas "figuraban verdades de provechosa enseñanza". Así, algunas deidades antiguas representaban ciertos atributos divinos: Júpiter, el poder; Juno, la justicia; Venus, la bondad, etc. A veces representaban elementos naturales: Vulcano, el fuego; Neptuno, el agua, etc. O simbolizaban pasiones y costumbres humanas: Cupido representaba la pasión de amor, las Furias señalaban los remordimientos de la conciencia, etc. Todas aquellas fábulas antiguas encerraban una enseñanza moral:

> y así, discurriendo por todas las fábulas, ninguna se hallará que no se refiera indirectamente a alguna verdad. Homero llenó todos sus poemas de semejantes mentiras aparentes, tanto que hasta los mismos gentiles le censuraron que hubiese atribuido a sus dioses no solo pasiones, sino vicios humanos. Sin embargo, los eruditos descubren muchas verdades escondidas y envueltas en sus ficciones (2008: 258–259).

Porque para Luzán y para los tratadistas neoclásicos es mucho más eficaz, poética y pedagógicamente, la verosimilitud literaria que la verdad histórica. Seguían así las enseñanzas de Aristóteles, quien consideró que en la representación literaria era preferible lo falso verosímil, antes que lo verdadero inverosímil. Porque "no todo lo verdadero es verosímil", ya que "la verdad de las ciencias no siempre es conforme a las opiniones del vulgo, por eso el poeta debe apartarse a veces de las verdades científicas" y acudir a falsedades que el público, el vulgo, reconoce como reales (Luzán, 2008: 262–267).

Cambio de siglo

A medida que avanzaba el siglo XVIII fueron creciendo los conatos de rebelión contra el pensamiento literario neoclásico, exportado a toda Europa desde el prestigio literario de la culta y clasicista Francia. A finales de la centuria el universalismo estético y la estricta normativa clasicista comenzaban a evolucionar hacia una concepción relativista de la literatura, más libre y exenta de normas, explicada desde su supeditación al contexto histórico y espacial. El canon neoclásico comenzó a decaer ante el empuje del naciente Romanticismo, con un trasfondo literario y político que se rebelaba contra el colonialismo cultural francés. Esta nueva e incipiente Poética defendía las peculiaridades de las distintas literaturas nacionales, concedía dignidad literaria a géneros repudiados antes por el neoclasicismo –como la novela, la tragedia urbana o la comedia sentimental–, reconocía el valor de la literatura medieval, era comprensiva con el gusto barroco y, lo que aquí más nos interesa, prestigiaba lo popular. En síntesis, frente al canon universalista del clasicismo francés se reivindican los particularismos nacionales y se propone la distinción de épocas: el contexto histórico de cada época y país debe necesariamente generar distintos tipos de literatura. El "sentido histórico" vence al clasicismo, defensor de la universalidad del gusto, el mismo para todos los tiempos y países. Escribía Luzán (2008: 174 y 467): "Una es la poética y uno es el arte de componer bien en verso, común y general para

todas las naciones y para todos los tiempos". Y añade en otro lugar: "La verdad una es, y lo que una vez es verdadero conviene que lo sea siempre, y la diferencia de tiempo no lo muda". Principios estos que comienzan a desmoronarse en el cambio de siglo.

La estimación del pueblo mejora a finales de siglo: hasta los teóricos neoclásicos autocorrigen la estricta normativa que ellos mismos han venido construyendo en las décadas precedentes. Así, el neoclásico Pedro Estala, en el *Discurso sobre la tragedia* que antecede a su traducción del *Edipo*, relaja la regla de las tres unidades y la supedita al placer del público, algo impensable en las décadas anteriores: ante la disyuntiva de respetar las unidades a toda costa –lo que a veces desembocaba en inverosimilitudes; como sucedió a Corneille en *El Cid* a propósito del carácter de Jimena– o bien respetar solo la unidad de acción, Estala sostiene (1793: 43): "la razón aconseja que se prefiera el placer del espectador y la verosimilitud a la rígida observancia del lugar y del tiempo". Y añade con ironía el hasta entonces neoclásico Estala sobre la sabiduría y el buen gusto del pueblo: pues

el pueblo, a quien no se alucina con sofisterías, se ha empeñado en silbar estas arregladísimas comedias o tragedias [las neoclásicas], y en preferir a ellas las irregularidades y defectos de Calderón, de Moreto, de Solís, de Rojas, y de otros infinitos ignorantes que tuvieron la desgracia de no saber el gran secreto de las unidades (1793: 43).

Para Estala ya no es malo que al pueblo le gusten las irregulares comedias de nuestros autores barrocos: al contrario, el pueblo no se deja engañar por las "sofisterías" de la normativa neoclásica. Es decir, Estala considera positiva la empatía entre el pueblo y nuestros grandes autores dramáticos, poco simpatizantes todos ellos de las "sofisterías" implícitas en la regla de las tres unidades y de una interpretación excesivamente normativa de la poética clásica. Contra las reglas clasicistas se comienza a reivindicar algo revolucionario, el placer del público.

Aquella rebelión contra el "gusto francés", abanderada por Alemania e Inglaterra, contó entre sus primeros mentores con Herder, teórico de la conexión entre nación y lengua. La valorización de lo nacional frente a lo extranjero tuvo éxito en los distintos países europeos, que indagaron en su cultura más genuina y descubrieron en la literatura popular un elemento esencial de su idiosincrasia. En efecto, para sortear la reconocida superioridad francesa en el ámbito de la literatura culta y escrita, los autores doctos españoles, cansados de la arrogante dictadura cultural francesa, comienzan a defender el valor de la literatura popular, la tradición oral y la lengua española. Uno de los pioneros españoles en esa defensa de lo popular fue Antonio de Capmany, quien en su *Teatro histórico–crítico de la elocuencia española* escribió (1786, I: XCI) que los doctos de todos los países son iguales, porque todos aprenden en un mismo libro, aunque en distinta lengua. La situación es otra en el pueblo llano: "Comparemos las plebes y juzgaremos las naciones por su talento y por sus costumbres".

La reivindicación de lo popular era una manifestación claramente nacionalista. En algunos paralelos de lenguas de los años del cambio de siglo se cuestionaba la entonces reconocida superioridad del idioma francés, porque eso suponía confundir el lenguaje de los autores con el de la nación; aunque los escritores franceses fuesen mejores, se decía, no lo era su lengua, idea para cuya demostración bastaba con comparar las lenguas "nativas", "naturales", de cada país, con el resultado invariable de que los autores de cada país atribuían el mayor mérito a su propia lengua.

Patrióticamente, Capmany sostiene (1786, I: CI) que el pueblo español es superior a los demás gracias a su lengua, la más elocuente de las modernas:

Cuando todos nuestros libros no ministren armas para sostener esta arrogante proposición, bastarían las copiosas colecciones que se pueden formar de las cosas grandes, sublimes y graciosas que nuestro pueblo, nuestro obscuro y festivo vulgo, derrama y ha derramado en todos tiempos, con la desgracia de que ni la escritura ni la tradición las hayan conservado.

Ante el saber libresco, donde se reconoce la subordinación a Francia, se reivindica el saber oral, popular, "natural", una teoría esta que se inscribe en la cada vez más extendida opinión de que las capacidades poéticas se desarrollan muy positivamente en las comunidades de gente sencilla y elemental, el pueblo, el "obscuro y festivo vulgo", a decir de Capmany.

En 1796, treinta años antes de que Agustín Durán hiciese algo parecido, el clasicista Quintana publicó una selección de romances españoles, defendiendo (1796, XVI: XV–XVII) que la mejor poesía lírica española –incluso superior a la de nuestros clásicos renacentistas– se halla en nuestro Romancero, donde se encuentran "más expresiones bellas y enérgicas, más rasgos delicados e ingeniosos, que en todo lo demás de nuestra poesía"; los romances poseen facilidad y frescura, "propias solamente de un carácter original, sin violencia y sin estudio": los autores neoclásicos abandonaban con nitidez el maximalismo teórico–literario de las décadas anteriores.

Aquella distinción entre una literatura natural, particular, popular y otra elaborada, universal y culta, favoreció el triunfo del *primitivismo*, o admiración ante literaturas de los primeros tiempos o medievales surgidas del contacto de los poetas con lo natural, sin interferencias culturales. De ahí el triunfo –también entre los neoclásicos– del ossianismo: los famosos y controvertidos poemas del inexistente Ossian –escritos por Macpherson– fueron traducidos en varias ocasiones al español –por José Alonso Ortiz, Pedro Montengón y José Marchena (Checa, 2016: 218)–, una muestra más del éxito que en los años del cambio de siglo tuvo en nuestro país –al igual que en el resto de Europa– aquella corriente de poesía "primitiva".

A pesar de estos cambios de actitud de los autores cultos ante aquel tipo de poesía, los literatos de finales del XVIII seguían esencialmente fieles al gusto neoclásico. La novedad fue que muchos de ellos intentaron conciliar el gusto por lo culto y por lo popular. Naturalmente, también hubo quien se opuso frontalmente a aquella nueva corriente. Fue el caso del muy moralista Ventura Ferrer, que en el periódico *El Regañón* (1804, II: 212–214) manifestó su oposición a los romances, "composiciones ridículas en verso", mediante las que "adquiere el pueblo falsas ideas de la religión, cree mil sucesos como si realmente los refiriese la historia, se llena la cabeza de acontecimientos maravillosos que turban su reposo con mil fantasmas, y para fin de todo adquiere unas ideas equivocadas del amor". Es un ejemplo de que el elemento moral y pedagógico estaba muy presente en los juicios sobre aquella literatura, que arrastraba la fama de ser perniciosa para la gente sencilla e ignorante.

El caso de Capmany es representativo de aquel cambio de finales del XVIII: en sus primeras obras se mostró como un admirador de la lengua francesa, que –sostenía– gracias a sus excelentes escritores había logrado una sintaxis ágil y concisa, al tiempo que se enriqueció adoptando nuevos vocablos. Defendía que su claridad, orden y precisión determinaron su superioridad para la expresión de la ciencia contemporánea. Como buen español, también elogió el castellano: si el francés es muy útil para la comunicación de ideas, la sonoridad y armonía del castellano lo hace más apto para la literatura. Frente a los valores lógicos del francés, subrayó los valores poéticos del español.

Sin embargo, con el paso de los años Capmany fue intensificando su actitud patriótica, su nacionalismo lingüístico y literario. Haciéndose eco del ambiente cultural antifrancés que hemos mencionado, redacta un paralelo de lenguas en el que introduce un argumento que no contempló en sus primeras obras; me refiero a la oposición culto–popular: en su citado *Teatro histórico–crítico* no solo defiende patrióticamente a nuestros literatos del Siglo de Oro, sino también la lengua y la literatura oral: encuentra el valor de nuestra lengua en sus "disposiciones naturales"; muchas de sus cualidades no podían hallarse en la lengua escrita, sino en los proverbios, los dichos y el habla de las personas sencillas. Refiriéndose a las aptitudes naturales de cada lengua, escribe: "Quién podrá negar esta excelencia y ventaja a la nación española? ¿Cuál es la que posee tanta riqueza de caudal nativo para ser la más elocuente, aun sin poner en esta cuenta el auxilio de su copioso, vario y majestuoso idioma?". Capmany enlaza su defensa de la lengua "natural" con una puya más al gusto barroco, que como buen neoclásico tanto criticó; frente a los abusos de la artificiosidad barroca reivindica los valores del ingenio popular: "Hemos de confesar con lástima y dolor que una nación tan privilegiada de la naturaleza en agudísimo ingenio y felicísima imaginación, desperdició casi un siglo [el XVII] para desapropiarse de los frutos de su natural cosecha y engalanarse con flores artificiales" (1786, I: XC).

Incluso se defendió entonces que la acuñación de "voces nuevas", con que la lengua española –y cualquier otra lengua– debe actualizarse continuamente, ha de hallarse no en la importación de términos franceses, como entonces se hacía mayoritariamente, sino en el recurso al arsenal constituido por la lengua popular, hasta entonces relegada o desconocida por los cultos. Esto incluía el ámbito de los neologismos científicos, para los que Capmany llega a proponer el recurso a la lengua oral: tras reconocer la necesidad de que el castellano adopte las palabras técnicas de las que carece, ya no aconseja, como en sus primeras obras, el recurso a libros científicos franceses como modelos para crear los nuevos vocablos. Ahora, en 1786, en el *Teatro*, sostiene que el vocabulario científico y el filosófico "no es francés, ni alemán, ni inglés", puede formarse acudiendo al griego o al latín, pero además sostiene novedosamente que el español ya posee en la lengua no escrita esas palabras que buscamos en el extranjero:

exclaman que carecemos de voces para las artes. Pregunténselo al labrador, al hortelano, al artesano, al arquitecto, al marinero, al náutico, al músico, al pastor, etc., y hallarán un género nuevo de vocabularios castellanos que no andan impresos, y que no por esto dejan de ser muy propios, muy castizos, y muy necesarios de recopilarse y ordenarse, para no haber de mendigar todos los días de los idiomas extranjeros lo que tenemos, sin conocerlo, en el propio nuestro. Adonde este no alcance, adóptense voces nuevas, en hora buena (1786, I: CLXVIII–CLXIX), pero acudiendo, en este caso, a las lenguas antiguas y no al francés.

Cuando posteriormente Capmany publicó su *Nuevo Diccionario…* se reafirma en aquellas opiniones (1805: XXII): en esta obra "me he tomado la libertad de valerme de voces, y también de frases proverbiales, muy corrientes y usuales, aunque no tengan la autoridad de nuestros diccionarios, pues en ninguno de los publicados hasta hoy les ha tocado lugar". La autoridad de la lengua ya no reside únicamente en los autores cultos, puede legitimarse también con los usos del pueblo. El reinado del Neoclasicismo y su aversión a la literatura popular comenzaba a desmoronarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Burriel, Antonio. 1757. *Compendio del Arte Poética.* Madrid: s.i.

Capmany, Antonio de. 1786–1794. *Teatro histórico–crítico de la elocuencia española.* Madrid: Sancha, 5 vols.

Capmany, Antonio de. 1805. *Nuevo Diccionario Francés–Español.* Madrid: Antonio Sancha.

Checa Beltrán, José. 1996. "Teoría literaria", en Francisco Aguilar Piñal (ed.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Madrid: Trotta–CSIC, pp. 427–511.

Checa Beltrán, José. 1998. *Razones del buen gusto. Poética española del Neoclasicismo.* Madrid: CSIC.

Checa Beltrán, José. 2004. *Pensamiento literario del siglo XVIII español. Antología comentada.* Madrid: CSIC.

Checa Beltrán, José. 2016. *El debate literario–político en la prensa cultural española (1801–1808)*. Madrid–Frankfurt am Main: Iberoamericana–Vervuert.

Clavijo y Fajardo, José (bajo seudónimo de Joseph Álvarez Valladares). 1762–1767. *El Pensador*. Madrid: J. Ibarra.

Díez González, Santos. 1793. *Instituciones poéticas*. Madrid: Benito Cano.

Erauso y Zavaleta, Tomás de (seudónimo de Ignacio de Loyola Oyanguren). 1750. *Discurso crítico sobre el origen, calidad y estado presente de las comedias de España.* Madrid: Imprenta de Juan de Zúñiga.

Estala, Pedro. 1793. *Edipo tirano, tragedia de Sófocles,, traducida del griego en verso castellano, con un discurso preliminar sobre la tragedia antigua y moderna.* Madrid: Imprenta de Sancha.

Fernández de Moratín, Nicolás. 1763. *La petimetra.* Madrid: Viuda de Juan Muñoz.

Fernández de Moratín, Nicolás. [1762–1763]. *Desengaños al theatro español.* s.l., s.a.

[Ferrer, Ventura]. 1804. *El Regañón General o Tribunal Catoniano de literatura, educación y costumbres.* Tomo II, Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia.

Luzán, Ignacio de. 2008 [1737]. *La poética.* Russell P. Sebold (ed.). Madrid: Cátedra.

Masdeu, Juan Francisco. 1826 [1801]. *Arte poética fácil.* Gerona: Antonio Oliva.

Montiano y Luyando, Agustín de. 1750. *Discurso sobre las tragedias españolas.* Madrid: Joseph de Orga.

[Quintana, Manuel J., y Pedro Estala]. 1786–1798. *Colección de poetas castellanos, publicados por Don Ramón Fernández.* Madrid: Imprenta Real, 20 vols. (Estala y Quintana fueron los autores de los prólogos de los distintos volúmenes de esta colección).

Las visiones de los molineros de Iscar (1845): milagrería, carlismo y conflicto social en la España liberal

José Manuel Pedrosa[521]

Íscar era, en los años en que Pascual Madoz andaba confeccionando el *Diccionario geográfico estadístico histórico* que vio la luz entre 1846 y 1850, una villa de la provincia de Valladolid, más en concreto de la Tierra de Pinares, que tenía 182 casas abiertas, tres iglesiasy[522] un día a día poco proclive a cambios ni a sobresaltos[523].

Pero hubo unas cuantas semanas del mes de abril y del arranque del mes de mayo de 1845, en la época en que Madoz estaría poniendo a punto su *Diccionario* y consignando los datos que acabo de citar, en que la paz cotidiana se vio alterada por sucesos de dramatismo inusitado, que tuvieron por protagonistas a dos molineros del lugar, hermanos entre sí, que llevaban el apellido "Aragón". Las perturbaciones se hicieron notar, en realidad, en toda la comarca y en toda la provincia de Valladolid, y llegaron a tener cierta resonancia, gracias al altavoz de la prensa, en el conjunto del país.

Las visiones místicas que el más joven de los molineros de Íscar declaró tener, y que su hermano mayor utilizó para orquestar todo un movimiento de masas, muy ideologizado y politizado —conectado con el carlismo y el reaccionarismo— en torno a ellas; los millares de fanáticos que acudieron al lugar con la ilusión de ser testigos de los hechos presuntamente milagrosos que se anunciaron; y la brutal represión ejercida por más de seis centenares de guardias civiles, policías y soldados regulares convirtieron la efímera y truncada aventura de aquellos dos desdichados en un suceso digno de recuerdo y estudio.

Por más que —creo— no haya atraído hasta hoy la atención de los historiadores de la religiosidad popular ni de las mentalidades en España. El que sucesos tan notables como las visiones de Íscar y sus graves aunque también pasajeras repercusiones hayan quedado durante casi dos siglos en el olvido se debe, en parte, a que la atormentada primera mitad del siglo XIX no es época cuya historia social y cuyas manifestaciones de religiosidad y cultura popular hayan sido escrutadas con tanta intensidad como las de las épocas anteriores, aquellas en que la actividad de la Inquisición —abolida definitivamente en 1834, aunque desactivada desde 1820— propició la acumulación de un repositorio documental que facilita, con su vastedad, la labor de historiadores y etnohistoriadores; se explica también, este desconocimiento, porque es muchísimo lo que queda todavía por explorar de las creencias y las manifestaciones de religiosidad baja y local, especialmente de la que se desarrolló en aquella etapa histórica y en los rincones más rústicos y apartados del país. Mucho es lo que sabemos, sin duda, del papel que la religión desempeñó en la historia con mayúsculas y en los centros de poder político y administrativo de la nación; y muy poco lo que conocemos, en cambio, acerca de su proyección en la escala que podríamos denominar microhistórica. Y además de poco, sesgado:

> Recordemos que, generalmente, las noticias de los estratos intermedios o de las clases populares, de artesanos o campesinos, nos llegan casi siempre mediatizadas por personas al servicio del aparato estatal o del clero, que se encargan de formatearlas para nosotros. Raramente nos llegan en bruto (Artola, 2017: 109).

Son palabras que encajarían perfectamente con los sucesos protagonizados en 1845 por los molineros de Íscar, pero que han sido escritas a propósito de José Pablo Ulíbarri, otro personaje fascinante, herrador–veterinario que vivió cerca de Bilbao y que escribió entre 1823 y 1838 un centenar de cartas en euskera que son una mina de datos acerca de las ideas antiliberales y reaccionarias que profesaban, bajo la guía y presión de una parte significativa del clero bajo y rústico, una gran cantidad de personas de las clases populares y aldeanas del país.

De los molineros de Íscar no se han conservado, por desgracia, cartas ni declaraciones personales, ni confidencias autobiográficas tan sinceras como las de Ulíbarri, sino

[521] José Manuel Pedrosa es profesor de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad de Alcalá. Autor de numerosos libros y artículos sobre literatura oral, literatura comparada y etnografía. Ha hecho trabajo de campo en países diversos.

[522] Agradezco su orientación y ayuda a William Christian Jr., Josemi Lorenzo y José Luis Garrosa.

[523] Son datos tomados de Madoz, 1846-1850, *s.v. Íscar*, IX, 457-458.

solo crónicas periodísticas escritas por terceros que, además, eran interesadamente denigratorias contra ellos. Pese a tanto filtro hostil, que contamina desde luego la percepción que de todos aquellos eventos podemos obtener, en las crónicas periodísticas que a las visiones de Íscar se refieren no falta la información casi de primera mano, ni el detalle en ocasiones preciso, ni el toque por momentos sincero y emocional.

Muy superior en calidad documental al resto de las noticias periodísticas es, conviene advertirlo, el reportaje que publicó *El Espectador* del 20 de mayo de 1845, que reproduciremos en último lugar; la redactó un anónimo "corresponsal en Olmedo" que no hablaba de oídas, sino que recogió informaciones *in situ* y entrevistó a testigos cruciales –incluidos los suegros de Melchor de Aragón, quienes se vieron activamente involucrados en los sucesos–, no se sabe si en Íscar o si en Olmedo, el pueblo en el que estaba la sede judicial y la prisión a las que fueron trasladados procesados y testigos. Lástima que no le ofreciesen, al voluntarioso reportero, más espacio ni reclamado más datos desde el periódico.

Antes de asomarnos a las cinco crónicas de los sucesos de Íscar que he conseguido allegar, haré, dado que esos documentos están escritos en días y desde posiciones y ópticas diferentes, y no dejan de revelar lagunas y contradicciones, una síntesis de lo que relatan.

En Íscar, o en Rodero de Íscar, que era el lugar, pegado al pueblo, en el que estaba el molino, vivían y trabajaban los dos hermanos Aragón. Parece que el que llevaba el nombre de Melchor era el mayor; el otro, de veinte años, trabajaba de criado y acarreador del molino. Un día del mes de abril de 1845 el más joven dijo tener visiones: afirmó que se le presentaba la figura de la madre muerta, la cual le pidió que encargase tres misas. Después empezó a tener apariciones y largas conversaciones con una doncella celestial, que algunas fuentes identificaron con una joven del pueblo muerta hacía mil años, y otros con una "virgen romana". Alguna más señaló que al molinero "se le había aparecido la Virgen en diferentes ocasiones".

Tanto el hermano mayor como sus suegros dieron crédito al joven, y parece ser que el mayor se convirtió en el primer propagandista y catalizador del tumultuoso movimiento de fanáticos que empezó a aflorar por toda la comarca. Corrió la especie de que "la santa" estaba enterrada debajo una losa, en un descampado que había sido antes iglesia, y que pedía que sacasen su cuerpo de allí, lo trasladasen a una iglesia de Íscar y se oficiase una celebración que debía ser dirigida por el cura de San Juan de Mojados, quien era, seguro que no por casualidad, un adepto notorio de la "facción" carlista. Otras fuentes menos precisas hablaron de que los oficios habrían de ser celebrados por "unos cuantos curas de los pueblos". No faltaron las que se hicieron eco de la sospecha de que "malos sacerdotes que viven de cuentos y falsos milagros en este país" habían estado manipulando a los molineros; o de que todo "era un enredo de varios curas, que han estado en la facción, con objeto de aprovecharse de la credulidad de la gente y sacarnos unos cuantos cuartos"; ni las que recogen el detalle de que "dicen que se oyeron voces de *viva Carlos V*, *la religión*, etc.". No cabe duda de que bajo la superficie de fervor místico latían tensiones e intereses políticos y acaso económicos poderosos.

La santa dio, se dijo, instrucciones muy precisas al molinero acerca de cómo debía desarrollarse su exhumación. Primero fue señalado el día 27 de abril, lo que provocó una enorme afluencia de gente en la jornada anterior, y después la víspera de la fiesta de la Invención de la Cruz (que se celebra cada 3 de mayo) a medianoche; cuatro hombres a quienes nadie debía acercarse mientras durase la operación habían de excavar hasta una profundidad de veinte pies. Solo el molinero –no se especifica cuál de los dos–, provisto de una sábana, debía sacar y envolver el cuerpo desnudo de la santa para transportarlo a la iglesia.

Toda aquella confusión despertó tensiones entre crédulos y escépticos, aunque fue el bando de los crédulos el que medró desproporcionadamente, como suele suceder. "Dícese también que varios pueblos reclaman para sí la santa, y que es de temer un rompimiento entre ellos", añadió alguna crónica. Los mensajes del más allá que trasladaban los molineros de Íscar y sus repercusiones entre la gente iban tomando visos de conflicto social de primer orden.

El 26 de abril, que fue la primera fecha señalada por la santa, merodeaba por las calles y por los aledaños del pueblo una auténtica turbamulta, por si el milagro anunciado tenía lugar al dar la medianoche. Algunas fuentes, sin duda exageradas, hablaron de que acudieron hasta allí unas veinte mil personas. Crecía la alarma entre las autoridades, muy atentas a lo que emitía señales de ser un brote encubierto de reivindicación carlista. Estallaron disturbios que obligaron en un primer momento a la guardia civil, según lo que informó algún reportaje, a batirse en retirada. Una fuente detalla que "la fuerza fue rechazada por la muchedumbre, capitaneada por el molinero, que se presentó a caballo". No está claro cuál de los dos molineros sería aquel jinete, pero es de suponer que se trataba del hermano mayor, que fue el que se había convertido en la cabeza más carismática de los disturbios. Su aparición a caballo, verdadera o fabulada, confería una audaz dimensión épico–mítica al acontecimiento.

Se hizo precisa la intervención del juez de Olmedo, con policías y guardias civiles de refuerzo, para dispersar a la multitud, tomar los caminos de acceso y obstaculizar la afluencia de más fanáticos. En algún momento el alcalde de Íscar, Joaquín Maldonado, había prendido a los molineros y había hecho registrar el molino. Allí fueron encontrados la sábana con que se pensaba envolver a la santa en el momento de su exhumación y otros útiles, entre los que había libros de títulos tan sugerentes como

"los *Gritos del Infierno* y las coplas de los hombres–lobos"[524].

Pese a la llegada de refuerzos y al encarcelamiento del molinero o de los molineros, la calma estaba lejos de retornar al pueblo. El día 2 de mayo, víspera de la fiesta de la Cruz, había allí concentradas más de cinco mil personas, llegadas incluso desde pueblos distantes, airadas por el intento frustrado del 27 de abril y reclamando que fuera permitida la exhumación de la santa en la noche que se avecinaba. Una rotunda coalición de policías, guardias civiles y soldados regulares tuvieron que emplearse a fondo para dispersar a la multitud que hormigueaba por caminos y pinares. Las fuerzas que se sumaron a la represión incorporaron a 600 infantes y 40 caballos, según algunas fuentes, mientras que otra aludió a "un batallón de infantería y 16 caballos al mando del coronel del regimiento de América", despachados con urgencia desde la Capitanía General de Valladolid. Detalle curioso, el de la detención de "un ricachón de Rasueros llamado el Gitano", que parecía de los cabecillas más activos de los disturbios, quizás porque entendiera, siendo un "ricachón", que algún beneficio económico podría sacarse de todo aquello.

No hay noticias acerca del desenlace preciso de los tumultos. Hubo informes de que los dos molineros, con algunos revoltosos más, fueron apresados, conducidos hasta el juzgado de Olmedo y encarcelados, y se supone que pasarían algún tiempo en prisión; es de presumir que las autoridades extremarían por algún tiempo la vigilancia para seguir cortando de raíz las manifestaciones de religiosidad fanatizada que, excitadas por el clero carlista y reaccionario, estaban siempre prestas a, con cualquier excusa, manifestarse; y puede darse por hecho que la placidez de la vida cotidiana retornaría al cabo de algunos días o semanas a Íscar y a la provincia, cuyas gentes tendrían sucesos entretenidos que contar, a costa de aquellos dos desmesurados molineros y de sus rápidos auge y caída, durante muchos años.

El destino incierto de los hermanos Aragón tras la ruina de sus ilusiones y la desarticulación de las partidas de sus seguidores me recuerda el de otros personajes excesivos y fascinantes cuyos pasos por este mundo he tenido el privilegio de historiar hasta que fueron condenados a reclusión y sus huellas se perdieron en la sombra. Es el caso de Ana María García, la Lobera, inquietante capitana de una partida de lobos, cuyo rastro se apaga a partir del momento en que dictó castigo contra ella, en 1648, el tribunal del Santo Oficio de Toledo (Pedrosa, 2008); o el de Antonio López, El Espolín, quien entró también en prisión y quedó expulsado de la historia tras encarnar al personaje de Cristo en una delirante pasión burlesca que fue escenificada en el pueblo murciano de Cehegín en 1845 (Pedrosa, 2017): el mismo año, justamente, en que se produjeron los disturbios de Íscar. Lo mismo podría afirmarse, por supuesto, de tantos otros sujetos cuyas heterodoxas formas de creer, vivir, discrepar y rebelarse les hizo víctimas de humillaciones y sufrimientos sin límites, al tiempo que les dieron oportunidad de inscribir sus nombres en los anales de la historia.

Reproduzco ya, por orden de fecha, las cinco crónicas periodísticas que he logrado allegar acerca de las visiones y revueltas de Íscar[525]:

[*El Heraldo*, 7 de mayo de 1845, p. 2; la misma información fue reproducida por el *Diario constitucional de Palma*, 24 de mayo de 1845, p. 3].

Hemos recibido ayer una carta de Valladolid, fecha 4 del corriente, en la que se nos participa un suceso tan curioso como incomprensible.

Parece que en la villa de Íscar, que está en los pinares de aquella provincia, hacia la parte de Olmedo, un molinero anunció la aparición de una santa, y habiendo acudido con este motivo una concurrencia considerable de los pueblos circunvecinos el día 3, intentó una escasa fuerza de Guardia Civil disolver aquella reunión un tanto tumultuaria. Pero la fuerza fue rechazada por la muchedumbre, capitaneada por el molinero, que se presentó a caballo.

Llegada esta noticia a Valladolid, las autoridades dispusieron que saliese inmediatamente un batallón de infantería y 16 caballos al mando del coronel del regimiento de América, al que pertenece aquel batallón.

Como es de suponer, este suceso ha dado lugar a diversos comentarios y versiones, lo cual no es extraño porque, como al principio hemos dicho, el hecho es bien raro en el siglo XIX.

De todos modos, es lo cierto que cualquiera que sea el móvil y origen del acontecimiento, no puede tener importancia ni trascendencia alguna.

[524] Los *Gritos del infierno para despertar al mundo* (1698) fueron obra de José Boneta y Laplana, un sacerdote nacido y muerto en Zaragoza (1638-1714) que antes había escrito unos *Gritos del purgatorio* (1689). Las dos obras fueron muchas veces reimpresas hasta bien entrado el siglo XIX, y conocieron traducciones a lenguas como el portugués y el italiano. Véase González Polvillo, 2007. No sé a qué obra literaria (posiblemente a algún pliego de cordel) se refiere el título de "las coplas de los hombres-lobos". Es posible que haya conexión con los asesinatos que fueron perpetrados por quien luego se descubriría que era el orensano Manuel Blanco Romasanta, alias El hombre lobo de Allariz (1809-1863), los cuales causaron conmoción en Galicia y en toda España. Blanco Romasanta fue desenmascarado y detenido en 1852, y confesó crímenes cometidos a partir de 1845-1846. Cabe la posibilidad de que esas "coplas de los hombres-lobos" que estaban en poder de los molineros de Íscar en la primavera de 1845 fueran un testimonio temprano del pavor que habían empezado a despertar sus fechorías. Sobre el personaje y sus hechos hay una bibliografía abundante. Véase especialmente Castro Vicente, 2007, y Torres Iglesias y Mariño Ferro, 2007.

[525] Transcribo los artículos periodísticos de manera literal e íntegra, normalizando solo la ortografía y la puntuación conforme a la norma académica actual. Así, en alguna ocasión aparecía escrito "Híscar", que he convertido en "Íscar".

Seguros estamos de que las dignas autoridades de Valladolid darán buena acogida de los aparecidos y de los propagandistas de la aparición.

[*El Castellano*, 8 de mayo de 1845, p. 3].

Valladolid, 6.

El domingo último, cuando la tropa estaba ya dispuesta para misa, recibió orden del capitán general para que se pusiera en marcha un batallón y unos cuantos caballos hacia la parte de Olmedo.

La precipitación con que esto se hizo, y en una ocasión tan inesperada, llamó la atención de una manera extraordinaria, y apuradas por último las cosas, se llegó a saber lo siguiente: hace tiempo que un molinero de Íscar había hecho circular la voz por el pueblo y todas sus inmediaciones de que se le había aparecido la Virgen en diferentes ocasiones, manifestándole que en cierto sitio se hallaba enterrada una virgen romana, la que era necesario que desenterrara, para depositarla en una iglesia, con anuencia de ciertos clérigos que le designó.

Esta aparición, que se refería bajo de ciertas formas, parece que era sostenida por unos cuantos curas de los pueblos, hasta el extremo de tener preparada una solemne función y todo lo necesario para la celebración de tan estupendo milagro en el día de la Cruz que era el sábado. Como la sencillez de los aldeanos es tanta, el deseo de que llegase el momento les tenía inquietos.

Llegó por fin, y tal era lo mucho que les habían imbuido, que se asegura que fue la afluencia de gentes tan extraordinaria, que llegarían a veinte mil almas las que se reunieron, esto sin contar las muchas que hicieron volver a sus casas los guardias civiles, que se vieron en la necesidad de diseminarse por los caminos. Como el alcalde del pueblo observase muy luego que, aunque atraída la muchedumbre por un hecho tan sencillo, eran otras las miras y de más trascendencia los planes, ofició al juez de Olmedo dándole parte del suceso, el cual constituido en dicho punto con el comisario de protección y la fuerza disponible, trataron de que se disolvieran los grupos; mas no habiendo podido conseguirlo, y previendo sin duda el resultado, se vieron en la necesidad de oficiar a el capitán general, y este fue el motivo de la salida de tropa que a el principio anuncié.

La versión que se hace de este suceso es de tal magnitud que apenas se habla de otra cosa. Hay quien dice que era un enredo de varios curas que han estado en la facción, con objeto de aprovecharse de la credulidad de la gente y sacarnos unos cuantos cuartos, porque por más que no se ha hecho la excavación, se supone que está enterrada alguna efigie puesta allí de antemano. Otros lo presentan con un carácter político, porque dicen que se oyeron voces de "viva Carlos V", "la religión", etc.

El resultado es que hasta ahora nada se sabe con certeza; y este será el objeto de la causa que se está formando, pues a el efecto se hallan el profeta y otros en la cárcel de Olmedo sin que la aparición se haya presentado ya cuando les era más necesario para sacarles de ella.

Avisaré el resultado.

(De nuestro corresponsal).

[*El Tiempo*, 9 de mayo de 1845, p. 4].

Valladolid, 4 de mayo. De nuestro corresponsal.

Son las dos de la tarde, e inmediatamente van a salir para Íscar, pueblo de esta provincia, algunas tropas de infantería y caballería con objeto de impedir que pase más adelante una farsa que hace algunos días trae revueltos a los habitantes de las inmediaciones de aquel pueblo.

Es el caso que un molinero dementado, o tal vez fanatizado, ha andado predicando por aquellos pueblos que se le ha aparecido su madre (muerta hace algunos años) y le ha hecho entender que en un punto que él indicaba está sepultado el cadáver de una santa, y tales han sido sus exhortaciones y su aire de inspiración, que ha conseguido alarmar a gran número de aquellos sencillos labradores, en término de que, aunque el tal molinero está ya preso, ha acudido una multitud considerable a presenciar y solemnizar la exhumación de la santa, tan convencidos y empeñados en su propósito que no ha sido posible a la autoridad local disuadirlos, habiéndose visto en la precisión de reclamar fuerzas suficientes para dispersar a los ilusos y hacerse obedecer.

Cabe que hayan tenido parte en la empresa del molinero algunos clérigos fanáticos, porque se dice que son muchas las gentes reunidas para desenterrar el cadáver, y venidas de muy lejos; dícese también que varios pueblos reclaman para sí la santa, y que es de temer un rompimiento entre ellos; pero creemos que estas son noticias exageradas.

[El Heraldo, 9 de mayo de 1845, p. 3].

Valladolid, 6.

Un molinero de Íscar, llamado Melchor Aragón, con su criado, ha tenido el ridículo empeño de hacer creer que estaba inspirado por su anciana madre, que murió hace años y ha salido del sepulcro para revelarle dónde se halla una imagen de María Santísima enterrada en un rincón del campo de aquel pueblo.

El alcalde de Íscar, Sr. Maldonado, viendo que los rumores de esta inspiración fingida producían las hablillas más escandalosas, puso en la cárcel al falso y embustero molinero, dando parte al juez de primera instancia de Olmedo y a las autoridades de esta capital.

El fanatismo de las personas crédulas y sencillas causaba temores y ofrecía señales ciertas de inquietud, dando marcadas muestras de alterar la tranquilidad. Pero el firme alcalde de Íscar, el comisario de policía y juez del partido han desplegado una energía recomendable y han evitado uno de esos excesos que manchan la historia de los pasados siglos.

Comúnmente se cree que el molinero es solo instrumento de alguno de los muchos malos sacerdotes que viven de cuentos y falsos milagros en este país. El tiempo lo dirá.

Ha salido tropa de esta ciudad a petición del alcalde de Íscar, comisario de policía y juez de primera instancia de Olmedo, para contener a las turbas que, atraídas por la curiosidad y el fanatismo, marchan en forma de sagrada romería y procesión a visitar al milagrero y a sacar la imagen con toda solemnidad, a despecho de los que la ignorancia llama impíos.

Esta tentativa de fanatismo no es propia de estos tiempos; el juez de Olmedo sigue la causa con actividad y energía.

[*El Espectador*, 20 de mayo de 1845, p. 4].

Nuestro corresponsal de Olmedo nos remite los siguientes pormenores acerca del gracioso y novísimo milagro ocurrido el mes pasado en Íscar. Dice así nuestro corresponsal:

No sé si habrá llegado a su noticia el estupendo caso que ha sucedido en Íscar, pueblo tres leguas de esta, y de este partido Olmedo, que no hay duda da lugar a serias reflexiones a los hombres pensadores del siglo XIX.

El molinero del Rodero de Íscar tiene un hermano que hacía los oficios de criado y acarreador, de unos 20 años de edad; este muchacho dio en la manía de decir que se le aparecía su madre mandándole que la dijera tres misas; una a la virgen del Henar, otra a la de la Sotarraña y la otra a la de Villanueva; y que, celebradas, se le aparecería una doncella que está en el cielo, y que hiciese lo que ella le mandase.

Dijéronse las misas y su madre no volvió a verle; pero a los ocho días se apareció la divina doncella. Le acompaña a todas partes, tiene con ella largas conversaciones, ya por la noche cuando se iba a la cama, ya por la mañana al despertarse, y ya cuando arreaba los burros para conducir el trigo al molino y la harina a las casas.

Cuenta a su hermano lo que le pasaba, este a sus suegros (de quienes yo lo sé), estos a otras personas, y estas a otras, cundiendo como un chispazo eléctrico por toda esta comarca la milagrosa aparición del molinero.

Las revelaciones que le hizo la santa son: que era hija del vecino más pobre de Villanueva (pueblecito pequeño, cuyos solares se hallan hoy sembrados); que hacía mil años que estaba enterrada en donde fue iglesia en una caja de madera, cubierta con una losa de piedra con letras encima; que era preciso la sacase de allí, la llevase a la iglesia de san Miguel de Íscar, donde la diesen culto, que la hiciera una función a su costa y predicara el sermón el cura de san Juan de Mojados (este ha estado en la facción) y ningún otro.

Debíanla sacar (primero se dijo el día de santa Cristina, el 27, y luego que la víspera de la Cruz) a las 12 de la noche; que cuando fuesen al sitio encontrarían cuatro hombres haciendo la excavación, a quienes nadie debería de acercarse desde 20 pasos ni preguntar quiénes fuesen, para lo que se pondrían guardias; y cuando hubiesen cavado veinte pies de profundidad encontrarían la losa; entonces bajaría el molinero con una sábana, levantaría la losa, abriría la caja, cubriría a la santa con la sábana, pues se hallaba desnuda, y él mismo la conduciría a la iglesia sin que nadie se acercase, y por la mañana se haría la función.

Este cúmulo de disparates tuvo tal aceptación y fue tan bien recibido del pueblo bárbaro, que insultaban y llamaban incrédulos a los que reprobaban semejantes patrañas. Acudió a Íscar el día 26 un sin número de gentes a ver el milagro; y el alcalde don Joaquín Maldonado, que fue diputado provincial y es hombre despreocupado y de talento, llamando al molinero le interroga sobre lo que se decía; el mozo se afirma en ello, le llama incrédulo, que ya le había prevenido la santa que sería su mayor contrario, pero que no le importaba porque ella le libraría, añadiéndole otras muchas sandeces de esta clase.

Maldonado le manda meter en un calabozo, y metido alborótase la gente y verifica un pronunciamiento religioso. Oficia Maldonado a este juez de primera instancia, el cual se presenta en Íscar con toda la policía y guardias civiles, que dispersan la gente y toman todos los caminos para que nadie se acerque al pueblo. Dirígese al molino el comisario de policía y registra y encuentra la sábana consabida, cachorrillos, cartuchos, pólvora y algunos libros místicos, como los Gritos del Infierno, las coplas de los hombres–lobos etc.

Préndese al molinero hermano del mozo, embargándosele todo cuanto tiene; se forma la causa y al día siguiente se vuelve el juez trayendo consigo a los molineros, que fueron puestos en la cárcel, y empezó a tomar declaraciones.

Juzgando que todo se hubiese desvanecido con la prisión del milagrero, he aquí que la víspera de la Cruz el juez recibe un parte del alcalde de Íscar, en el que con toda premura le suplica que se presente con fuerza armada porque pasan de 5.000 personas las que se han reunido aún de pueblos muy distantes, pidiendo en tumulto que se llevase a efecto la excavación y se sacara la santa.

El juez se presenta con la fuerza que pudo reunir y se halla con todos los caminos y pinares llenos de fanáticos, cual si fuese una caravana a la Meca a ver el santo sepulcro; los guardias empezaron a dispersar las gentes, faltando poco para tener que hacerlo a balazos, y se prendió a un ricachón de Rasueros llamado el Gitano, que dicen quiso ponerse a la cabeza del santo pronunciamiento.

A la media noche se presentaron en Íscar 600 infantes y 40 caballos procedentes de Valladolid, con lo que se consiguió que los apostólicos castellanos se retirasen cada uno a su pueblo con la confianza de que la santa doncella sacaría de la cárcel al molinero y se verificaría el milagro a pesar de los incrédulos.

Muchos detalles y peripecias habrán llamado la atención a quienes hayan leído estas crónicas. Sorprende primero, claro, que el vidente y su hermano fuesen sujetos del género masculino, cuando es bien sabido que el oficio de recibir visiones ha estado reservado en muchas ocasiones, de manera casi típica, al género femenino. Puede que contribuya a mejorar la comprensión de tal hecho la situación de práctica guerra civil –y la guerra es mayormente, no se olvide, cosa de hombres– entre liberales y carlistas –que venía a ser lo mismo que entre moderados y fanáticos en términos de religión– que estaba fracturando en aquellos momentos España, y el inocultable sesgo político y partidista que atravesó, desde que prendió la chispa primera, los sucesos de Íscar.

Han sido empleados en muchas ocasiones los términos *disidencia* y *resistencia* en asociación con los movimientos y con los sujetos visionarios, proféticos, mesiánicos y apocalípticos que se han significado en momentos muy diversos de la historia, muy en especial en los de mayor desgarro político y bélico. Las visiones y los disturbios suscitados por los molineros de Íscar en 1845 fueron, sin duda, explosiones –movidas por curas carlistas que operaron desde las sombras– de disidencia y de resistencia política e ideológica, que no llegaron a cuajar más porque fueron cortadas de raíz por las instituciones y por las tropas contrarias de los liberales isabelinos.

En trabajos futuros espero dar cuenta de más visiones y conflictos de naturaleza análoga que afloraron en aquellas atormentadas y violentas décadas iniciales y centrales del siglo XIX: sus protagonistas –promotores y represores– fueron mayormente, aunque no siempre, varones que se sentían elegidos por Dios al mismo tiempo que soldados de su causa. Y para emplearse como soldados, en un bando o en otro, más valía no ser mujer. La aparición del molinero de Íscar a caballo al frente de sus partidarios –según la publicitó, inventándola o exagerándola quizás, un periódico del momento–, fue uno de los hitos más memorables, y podría decirse que más varoniles también, de la revuelta, o de las representaciones que quedaron de la revuelta[526].

Es de suponer, por cierto, que aquel molinero ecuestre sería el hermano mayor, porque entre él y el molinero más joven todo da a entender que hubo, desde el principio, un inteligente reparto de papeles: el de menor edad asumió el de visionario joven, ingenuo, extático; y el mayor el de soldado cabecilla de la revuelta y propagandista y gestor activo de los raptos místicos de su hermano.

El oficio de molineros de pueblo que tuvieron el visionario de Íscar y su hermano está en pleno acuerdo con todo esto. El carlismo fue un movimiento y una ideología, y hasta una forma de religiosidad, que tuvo mucho más arraigo en los enclaves rurales que en los grandes núcleos urbanos. La ciudad era un espacio más permeable a las ideas –incluidas la religiosidad moderada e incluso el laicismo y el escepticismo– de la modernidad, y mucho más fácil de mantener bajo control institucional, policial y cultural. El dilatadísimo proceso mediante el cual, a lo largo de buena parte de los siglos XIX y XX, se trabajó para convertir a la Virgen del Pilar y a su santuario de Zaragoza –ciudad de las principales y de las de posición más central en la geografía del país– en el corazón religioso de una España políticamente unida bajo una autoridad sola y fuerte fue, en buena medida, una estrategia de respuesta frente a las místicas rurales particulares y centrífugas que, en la primera mitad del siglo XIX sobre todo, se habían estado alzando de manera desordenada y disgregadora por aquí y por allá, según ilustran de manera ejemplar los sucesos de Íscar[527].

El ejemplo del culto convertido en nacional a la Virgen del Pilar zaragozana es un caso que destaca entre muchísimos más que se podrían aducir. Abundan los documentos y pruebas que corroboran que la segunda mitad del XIX, en especial la década de 1870 y las que vinieron después, en las que la desactivación práctica–mente total del carlismo y la reinstauración borbónica abrieron una época de mayor estabilidad política y de auge del poder de las ciudades y de la burguesía, inauguró un período en que las manifestaciones de la religiosidad popular entraron en un proceso de reformulación o de re–diseño cuyas riendas tomó firmemente la clase media o media–alta citadina. Quedó muy patente ese proceso, por ejemplo, en la reconfiguración, en aquellos años, de la Semana Santa de la capital murciana:

> El período que comprende desde el final del episodio revolucionario de 1874 hasta el advenimiento de la II República, en 1931, supone uno de los episodios de mayor esplendor de la Semana Santa murciana. Este es un hecho rotundo que viene justificado por una serie de factores históricos que hicieron de esta época una auténtica "edad dorada"; la celebración local sufre una progresiva renovación estética merced al interés de la nueva clase preeminente, la burguesía, por dotarla de un espíritu acorde con los nuevos tiempos (Fernández Sánchez, 2014: 54).

[526] Sobre las devociones religiosas y mágico-místicas de signo más popular, marginal y arraigadas en los espacios aldeanos del siglo XIX, y sobre su relación, más en específico, con las cuestiones de género y con los conflictos políticos y bélicos, hay una bibliografía no demasiado nutrida ni cohesionada todavía. Pueden verse, en cualquier caso, los tratados densos y actualizados de Mínguez Blasco, 2016; y *Discursos y devociones*, 2014. También Ramón Solans, 2015. Este mismo autor tiene trabajos que, aunque miran hacia épocas por lo general algo anteriores al año 1845 que tenemos como referencia esencial, resultan muy iluminadores. Véase Ramón Solans, 2014b y 2017. Téngase en cuenta además *Marian Devotions,* 2016. Sobre las raíces de estas místicas visionarias y conflictivas en ámbitos locales españoles siguen siendo indispensables Christian, Jr., 1990, 1991 y 2011.

[527] Véanse al respecto Ramón Solans, 2014a; y Serrano Martín, 2015.

El proceso no estuvo exento de contradicciones ni de paradojas. Del mismo modo que los liberales isabelinos se habían pasado décadas acusando de fanatismo ultrarreligioso a la reacción carlista, llegó también el día en que a los isabelinos, y a los monárquicos de toda laya se les tachó de lo mismo. Un artículo sin firma, rabiosamente republicano y anticlerical, que llevaba el título *de Proyectos ridículos* y salió en la primera página de *La Iberia* del 21 de diciembre de 1870, acusaba a los monárquicos de conspirar con el clero y de articular toda suerte de estrategias aberrantes para "al triunfo de la libertad por todas partes responder [con] apariciones falsas de Vírgenes y santos":

Europa contesta a los burlescos héroes de una legitimidad trasnochada, bravos defensores de un tradiciona–lismo de sainete, con una carcajada de desprecio; y mientras Italia se unifica, Portugal vive la vida de la libertad, Francia piensa en todo menos en la restauración borbónica, y España resucita del letargo en que la sumieran dinastías de camarilla, reyes que en pleno siglo XIX se creyeron de derecho divino.

Y a las limosnas en favor de la papalina reacción, conocidas con el nombre de dinero de San Pedro, que colocan al príncipe de los apóstoles en la categoría de un banquero vulgar, suceden las protestas de obispos rebeldes al mandato del Pontífice, que no juran la Constitución española. *Al triunfo de la libertad por todas partes responden las apariciones falsas de Vírgenes y santos*, las conspiraciones realistas urdidas en conventos; clérigos como Manterola, que se expatrían voluntariamente para asistir a las juntas de los seides [*sic*] del absolutismo; generales como Martínez Tonaquero que, traidores a su palabra y juramentos, espían la ocasión de abandonar su puesto de honor para promover la sedición que no tienen el valor de acaudillar.

Apostasía y perjurio, sedición y cobardía: he ahí los caracteres culminantes que distinguen a los defensores da las ridículas patrañas de la ultramontana teocracia, y cuyos resultados y aspiraciones se resumen perfectamente en las dos palabras que forman la epigrafía de este artículo, *Proyectos ridículos*, única esperanza de los afectos, falsos o verdaderos, a instituciones políticas que pasaron para no tornar, a antiguallas de mal género qua han desaparecido en absoluto de Europa para siempre.

El papel que interpretaron los ingenuos y desdichados molineros de Íscar dentro de todo el complejo engranaje social y político en el que fueron movidos como títeres, aunque ellos no fueran conscientes de ello –al menos en el momento–, fue el de seres humanos desorientados y frágiles, que saborearon algunos fulgores de exaltación en el desierto de unas vidas perfectamente desoladas. Conocemos, gracias al libro famosísimo de Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, *El queso y los gusanos*, que vio la luz en 1976, una parte de las creencias de Domenico Scandella, alias Menocchio, un molinero de la región italiana del Friuli que tuvo ideas místicas más articuladas y que sufrió peor destino que los dos molineros de Íscar, puesto que el italiano fue procesado por la Inquisición y quemado en la hoguera en 1599. Por dura que fuera la pena que tocara cumplir a los dos hermanos Aragón, consuela pensar que no sería tan sombría ni irreversible. Un trazo común de desdicha parece unir sutilmente, en cualquier caso, la vida y las creencias del molinero italiano y de los molineros castellanos.

Por fortuna, no siempre el oficio de molinero ha estado ligado a la ilusión mística con desenlace sombrío o trágico; el *milagro* feliz y la intervención mariana *verdadera* de los que fue beneficiario Rodrigo Alonso, un molinero de la ciudad de Ávila, en el año 1885, corrobora, primero, que los miembros de ese gremio se sintieron, en tiempos pasados, en cercanía o en sintonía singulares con lo divino –acaso porque los molinos solían estar situados en las afueras de los pueblos, en espacios liminales tocados de algún modo por lo misterioso o telúrico–; y confirma, por añadidura, que cuando el conflicto político no está tan presente –y la España de 1885 era una España más tranquila y asentada que la de 1845–, el margen para el final feliz y para que la escalada de religiosidad no fuera causa sobre todo de angustia y conflicto, sino también de consuelo, se tornaba más amplio:

En el santuario de Nuestra Señora de Sonsoles, de Ávila, existe un exvoto que es un gran cuadro de madera con cristal y cierta profundidad, como si fuera una caja, donde se halla un destrozado traje de molinero, según se nos explica en un texto que hay fijado sobre la ropa que dice lo siguiente:

MILAGRO. Acaecido en la ciudad de Ávila de los Caballeros. León Rodrigo Alonso, de 28 años de edad, de profesión molinero: estando en operaciones de su oficio el día 27 de julio de 1885, en la fábrica de harinas de Santa Teresa, a extramuros de esta ciudad, le cogió una correa o trasmisión de la máquina y en el momento quedó sin sentido; pero al grito de ¡¡Socorro!! mi hermano, mi padre y demás compañeros acudieron al lugar del suceso, pero ya era tarde, cuando me vieron colgado sin sentido envuelto entre la máquina y la ropa hecha girones; todos me creyeron muerto, o por lo menos todos los huesos mutilados o partidos; en tal estado y a los ayes, acudieron los vecinos lindantes y entre ellos mi esposa y mi familia, y en un colchón a especie de camilla entre cuatro hombres me llevaron a mi casa; una vez allí, avisaron a los médicos, por más de que todos me creían muerto, y los médicos dijeron que aún tenía vida y quizás esperanza de salvación, pero yo a decir verdad, en el momento que me sentí en peligro, me acordé de la Virgen, y mi esposa y demás familia cuando me vieron en tal estado, me ofrecieron a la Virgen de Sonsoles de todo corazón pidiéndola me restableciera la salud o por lo menos si vivía quedase útil para el trabajo, y milagrosamente a los ocho días después del suceso, recobré el habla y todos mis remos tan

sanos como antes, y eso que todo el cuerpo estaba hecho una llaga y la ropa hecha andrajos; por lo tanto, el quedar útil de todos mis remos, fue debido a la fe con que me encomendé a la Santísima Virgen, que con su poder consiguió saliese ileso de tanto peligro; por lo mismo pongo mi ropa en cuadro, para que todo cristiano tenga presente el Santísimo nombre de la Virgen de Sonsoles[528].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTOLA, Andoni. "En torno al pensamiento reaccionario en el País Vasco. El ensueño contrarrevolucionario del herrador José Pablo Ulíbarri (1775–1847)", *El desafío de la revolución: reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, ed. de Pedro Víctor Rújula López y Francisco Javier Ramón Solans. Granada, Comares, 2017, pp. 107–123.

CASTELLOTE HERRERO, Eulalia. *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (siglos XVI–XVIII)*, Madrid, CSIC, 2010.

CASTRO VICENTE, Félix Francisco. "Romasanta, el hombre lobo de Allariz", *Hibris: revista de bibliofilia*, 42 (2007), pp. 19–32.

CHRISTIAN, Jr., William A. *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV–XVI)* [Trad. Eloy Fuente]. Madrid, Nerea, 1990.

— *Religiosidad local en la España de Felipe II*, trad. de Javier Calzada y José Luis Gil Aristu, Madrid, Nerea, 1991.

— *El Reino de Cristo en la Segunda República. Una historia silenciada*. Barcelona, Ariel, 2011.

SERRANO GARCÍA, Rafael; Ángel DE PRADO MOURA y Elisabel LARRIBA, coord. *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780–1860: de la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del Liberalismo*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014.

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, José Alberto. *Estética y retórica de la Semana Santa murciana: el período de la restauración como fundamento de las procesiones contemporáneas*, Murcia, Universidad, 2014.

GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio. "*¡Gritad, malditos, gritad!*: El libro *Gritos del purgatorio* de José Boneta (1689) como ejemplo de coerción simbólica de la consciencia y método disciplinario social", en *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico moderno*, Francisco Núñez Roldán, coord. Sevilla, Universidad de Sesvilla, 2007, pp. 27–70.

MADOZ, Pascual. *Diccionario geográfico estadístico histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, 16 vols., Madrid, Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, pp. 1846–1850.

DI STEFANO, Roberto y Francisco Javier RAMÓN SOLANS, eds. *Marian Devotions, Political Mobilization & Nationalism in Europe & America*. Londres, Palgrave/Macmillan, 2016.

MARTÍN CRIADO, Arturo. "Exvotos verbales", *Revista de Folklore*, 418 (2016), pp. 23–42.

MÍNGUEZ BLASCO, Raúl. *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833–1874)*, Madrid, Asociación de Historia Contemporánea–Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.

PEDROSA, José Manuel. "Ana María la Lobera, capitana de lobos, ante la Inquisición (1648): mito, folclore, historia", *Edad de Oro* 27 (2008) pp. 219–251.

— "La *Pasión burlesca* de Cehegín (1845) y otros carnavales y parodias de la religión en el siglo XIX", *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular*, Raül Sanchis Francés y Francesc Massip Lloc, eds. Catarroja–Barcelona: Afers–ICONODANSA–LAiREM, 2017, pp. 325–335.

— RAMÓN SOLANS, Francisco Javier. "*La Virgen del Pilar dice...*" *Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

— "Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia", *Ayer*, 96 (2014), pp. 83–104.

— "Una visionaria en las Cortes de Cádiz. Género y profecía en la crisis del Antiguo Régimen", en *Heterodoxas, guerrilleras y ciudadanas. Resistencias femeninas en la España moderna y contemporánea*, Mercedes Yusta e Ignacio Peiró, coord. Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2015, pp. 45–62.

— "La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX", *Hispania*, 77 (2017), pp. 471–496.

SERRANO MARTÍN, Eliseo. "Milagros, devoción y política a propósito de la virgen del Pilar en la edad moderna", *e–Spania* [En ligne], 21 | juin 2015, mis en ligne le 03 juin 2015, http://journals.openedition.org/e–spania/2481, DOI: 10.4000/e–spania.24814.

TORRES IGLESIAS, Ángela, y Xosé Ramón MARIÑO FERRO. "El caso Blanco Romasanta: el hombre–lobo gallego desde una perspectiva psiquiátrico forense actual", *Estudios penales y criminológicos,* 27 (2007), pp. 323–352.

[528] Martín Criado, 2016: 26. Admira en este documento la narración en primera persona y el minucioso y emotivo relato de los hechos. Pero en realidad las curaciones y las salvaciones presuntamente místicas obradas en las personas de molineros y molineras asoman de manera muy recurrente, escritos por lo general en tercera persona, en los libros de milagros que proliferaron, en muchísimos santuarios españoles, desde finales de la Edad Media. Véanse por ejemplo el caso de la niña que se salvó milagrosamente tras caer al canal del molino de Uceda (1610), o el de la curación de la mujer que quedó paralítica en el molino de Meco (1632), o el del exorcismo de la hija del molinero de Auñón (1650), en Castellote Herrero, 2010: 173, 149 y 93.

Españoles en Europa: treinta años de presencia activa en las instituciones europeas

Ricardo Martín de la Guardia[529]

1.Introducción

El peso de España en la Unión Europea es un tema recurrente desde la incorporación de nuestro país a las Comunidades. En realidad, dada la estructura de toma de decisiones en Bruselas y el número de países miembros, resultaría más pertinente analizar cuáles han sido sus principales propuestas y qué capacidad ha tenido para convencer a sus socios de la trascendencia de estas con el objetivo de conseguir aliados y sacar adelante lo pactado. Al fin y al cabo, como representantes europeos, los parlamentarios, comisarios y funcionarios de la Unión deben mirar por el interés general, dejando a un lado las adscripciones nacionales a la hora de trabajar en las instituciones. Por eso, más aún que nombres relumbran–tes, conviene repasar cuáles han sido las políticas que, defendidas por los gobiernos españoles en estas últimas décadas, han logrado incardinarse en las acciones desarrolladas por la UE, convirtiéndose en parte del interés comunitario general. La capacidad de maniobra de los ejecutivos nacionales para convencer y lograr alianzas con sus socios manifiesta, más que cualquier otro factor, la auténtica influencia española en el devenir de la Unión.

Otra cuestión es la ausencia de políticos españoles en los altos puestos institucionales. En el verano de 2015 la pérdida de la Presidencia del Eurogrupo, por la que había luchado el ministro de Economía español, Luis de Guindos, puso en evidencia lo que para la oposición y muchos analistas era una flagrante pérdida de peso en Bruselas. Con la economía del lenguaje propia del periodismo, el 19 de julio Miguel Ángel González sentenciaba en *El País*: "España manda ahora en Europa menos que hace veinte años"[530]. Ciertamente, como recordaba el autor, España había pasado de tener un vicepresidente de la UE, en la persona de Joaquín Almunia, a un comisario: Miguel Arias Cañete, el que fuera ministro de Agricultura del gabinete de Rajoy. Tiempo atrás, en enero de 2013, el propio Luis de Guindos había mostrado su incomodidad al considerar que España tenía en los órganos superiores de la Unión una representación muy inferior a la que debería; y eso que por aquel entonces nuestro país conservaba a Joaquín Almunia como comisario y a Magdalena Álvarez, la antigua titular de Fomento, en una de las ocho vicepresidencias del Banco Europeo de Inversiones. Países como Grecia y Portugal gozaban de mayor presencia en las instituciones comunitarias.

Ello no obstante, y si de números se trata, el propio Miguel Ángel González citaba en el citado artículo datos del Ministerio de Exteriores al afirmar que el 8'2% de los altos funcionarios de la UE eran españoles, cifra superior al 7'3% que la Comisión le otorga considerando tanto el porcentaje de la población como los votos asignados en el Consejo y el número de escaños en el Parlamento. Además, cuatro españoles encabezaban otras tantas direcciones generales de las treinta y ocho existentes en la Comisión, dos de las ocho del Consejo y dos de las doce del Parlamento. Por tanto, en estos niveles medios, pero de gran responsabilidad, la presencia española no era precisamente desdeñable. Más aún: en el Servicio Europeo de Acción Exterior el 11% de los puestos de relevancia estaba en manos de nacionales, un porcentaje igual al de los franceses. Españoles eran también quince de los

[529] Ricardo Martín de la Guardia es catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Valladolid y fue Director de su Instituto de Estudios Europeos (Centro de Excelencia Jean Monnet). Catedrático Jean Monnet de la UE. Tiene reconocidos seis tramos docentes y cinco tramos de investigación por la ANECA. Desde 1999 he participado o participa en la actualidad en cerca de veinte proyectos de investigación nacionales o internacionales sobre los temas de su especialidad y aprobados y financiados por entidades como la DGICYT, Acciones Especiales de la Secretaría de Estado de Política Científica y Tecnológica o el Ministerio Francés de Educación, Investigación y Tecnología (MENRT). Sobre la Historia de Europa es autor o coautor de numerosos libros entre los que se encuentran *La Unión Soviética: de la* perestroika *a la desintegración* (Madrid, 1995), *La Europa báltica. De repúblicas soviéticas a la integración en la Unión Europea (1994-2004)* (Madrid, 2010), *Chechenia, el infierno balcánico* (Valencia, 2012), *1989, el año que cambió el mundo* (Madrid, 2012), *El europeísmo, un reto permanente para España* (Madrid, 2015), *Konrad Adenauer. Artífice de una nueva Alemania, impulsor de una Europa unida* (Madrid, 2015), *La Unión Soviética ante el espejo de las Comunidades Europeas. De la Europa sovietizada a la "casa común" europea* (1957-1988) (Valladolid,2017*). La caída del Muro de Berlín (*Madrid, 2019).

[530] Disponible en: http://politica.elpais.com/politica/2015/07/19/actualidad

embajadores de la Unión desplegados por todo el mundo; tan solo Francia aportaba más. Si consideramos el Servicio en su conjunto, España es el tercer Estado con más diplomáticos nacionales (24), solo por detrás de Francia y de Alemania (que tienen 25) y por delante de Italia (con 18). El equipo de Federica Mogherini, el alta representante de Política Exterior, incluye a varios españoles, entre los cuales el de mayor rango es el director general de la Agencia Europea de Defensa.

Si nos fijamos en el número de trabajadores que desempeñan su labor en las instituciones, en el caso de la Comisión, en 2011 algo más de 2.200 eran españoles, un 7'3% respecto del total de 32.140. En el caso del Parlamento, de los más de 6.200 empleados 416 eran nacionales y en el Consejo, de 3.200, más de 200. De esta forma, los españoles en el conjunto de la administración pública de la UE llegaban al 7%[531].

2. Los gobiernos socialistas de Felipe González, a la búsqueda de un espacio propio en Bruselas

Para calcular el peso que ejerció España como nuevo miembro de las Comunidades Europeas podría tomarse como medida su capacidad para introducir, en la agenda exterior de Bruselas, aquellas cuestiones que consideraba relevantes tanto por formar parte de sus intereses tradicionales como para que no escapasen a la atención de sus socios. Las oportunidades de fortalecer las relaciones con Iberoamérica, un espacio que – i bien con algunos cambios operados desde el fallecimiento de Franco– todavía acaparaba una parte muy importante de la acción exterior española, se multiplicaban en el nuevo marco comunitario. Había, eso sí, que influir en los países del centro y norte de la CEE para que tomaran conciencia de la relevancia de aquellas tierras. A través de los cauces que se le ofrecían la diplomacia española buscó un acercamiento integrado, y obtuvo buenos resultados: en junio de 1987 el Consejo de Ministros de Asuntos Exteriores de los Doce aceptó una estrategia de acción común que hacía suyas las propuestas españolas[532]. No se trataba únicamente de fomentar en el nuevo continente los principios fundacionales de las Comunidades –la extensión y robustecimiento de la democracia y de la economía de mercado; la defensa de los Derechos Humanos–, sino de llevar a cabo una política plenamente activa y de más amplio fuste que sacara a Bruselas de aquel desinterés con que hasta entonces había actuado.

Centroamérica era un punto especialmente conflictivo en los inicios de la década de los ochenta. La caída del régimen somocista en julio de 1979 y la toma del poder a manos del Frente Sandinista, el asalto a la Embajada Española en Guatemala en enero de 1980 y la crisis política en El Salvador formaban parte de un escenario en el que la influencia estadounidense y la complejidad que entrañaba cualquier decisión alejaban las posibilidades de que se lograse una presencia activa tanto española como comunitaria[533]. En abril de 1983, después de un periodo de incertidumbre, el Gobierno de Madrid sería el primero de los de Europa Occidental que apoyase explícitamente la declaración del Grupo de Contadora, en virtud de lo cual España iba a colaborar decididamente en la gestación o desarrollo de planes de pacificación y estabilidad del área, con notables repercusiones en todo el ámbito iberoamericano, incluido el mayor prestigio de la política española[534]. De este modo, la CEE se implicó en la pacificación de Centroamérica mediante su presencia en los Acuerdos de Guatemala de 1987[535], apoyó el Pacto Andino y defendió en Nicaragua su transición a la democracia, que permitió que en febrero de 1990 se celebrasen elecciones libres[536]. Ello no obstante, como bien señala Juan Carlos Jiménez Redondo, el Gobierno de Felipe González mostró ciertas contradicciones fruto del peso de la ideología, puesto que, aun cuando alentó la consolidación democrática en Latinoamérica "y se mostró muy duro hacia las dictaduras militares que todavía se mantenían, especialmente la chilena, sin embargo, mantuvo una política de clara condescendencia hacia la dictadura castrista"[537].

Así, pues, los cuatro primeros años de pertenencia a la CEE sirvieron para hacer ver tanto a la Administración norteamericana como a muchos Estados centro y sudamericanos que España estaba haciendo valer su posición en el club europeo para que este dirigiese una mirada más atenta a la comunidad iberoamericana. No conviene olvidar que el programa que en 1982 había llevado al Partido Socialista Obrero Español al poder concedía a los vínculos de todo tipo con Iberoamérica idéntica importancia que a los que deseaba establecer con Europa. Entre uno y otro espacio no cabían preferencias; ambos eran igualmente prioritarios. Del mismo modo, no se po-

[531] Disponible en: http://www.muface.es/revista/p218/TrabajarUnionEuropea.html

[532] EFPB 87/227 "Conclusions adopted by the Council and the Representatives of the Governments of the Member States Concerning the Relations with Latin America", Bruselas, 22 de junio de 1987.

[533] PIÑOL, Joan, "Las relaciones españolas en Centroamérica: el periodo de los gobiernos socialistas", *Afers Internacionals*, 14-15 (1988), pp. 5-40.

[534] MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo, "La política europea de España después de su integración en las Comunidades", *Cuadernos Europeos de Deusto*, 32 (2005), p. 64.

[535] ALDECOA LUZÁRRAGA, Francisco, "El Acuerdo de Guatemala, primera institucionalización del proceso de paz en Centroamérica", *Tiempo de paz*, 9 (1987-1988), pp. 4-11.

[536] Sobre la implicación personal de Felipe González en estos procesos, tanto desde la política española como desde la propiamente comunitaria, véase BLÁZQUEZ VILAPLANA, Belén, *El impulso del presidente del Gobierno español a los procesos democráticos y de paz en Nicaragua y El Salvador*, Jaén, Universidad de Jaén, 2006.

[537] *De Suárez a Rodríguez Zapatero: la política exterior de la España democrática*, Madrid, Dílex, 2006, p. 76.

día interpretar el interés de la política socialista por América en términos meramente económicos o comerciales, sino culturales, educativos, tecnológicos y, de forma más general, como medio de afianzar el Estado de derecho en estos países[538]. Con esta actitud, por otra parte – y como era de esperar –, los intereses específicos de la diplomacia española también se vieron beneficiados por la política europea hacia Iberoamérica que nuestro país había contribuido a desarrollar.

El otro gran foco de atención español estaba en el Mediterráneo. Con España y Portugal dentro de las Comunidades la frontera sur de la CEE alcanzaba la parte occidental que le quedaba por completar y convertía al Magreb en un vecino cada vez más destacado. Era, además, una zona especialmente delicada por su creciente inestabilidad política – consecuencia del auge de los movimientos fundamentalistas – y por la proliferación de regímenes dictatoriales; un área que exigía de la Comunidad una atención mucho mayor de la que hasta entonces le había dispensado. Para España, la seguridad del Mediterráneo occidental y, por tanto, las buenas relaciones con Marruecos y Argelia constituían un objetivo prácticamente inexcusable. A instancias del Gobierno español, a veces secundado por el portugués y el francés, los desafíos derivados de la situación en el norte de África comenzaron a formar parte de la agenda comunitaria con el fin de que los países del centro y norte de Europa, en principio más ajenos por distantes, se implicasen en un asunto que, a pesar de las apariencias, afectaba a la CEE en su conjunto.

En consecuencia, la diplomacia española en Bruselas puso todo su empeño en demostrar cómo el desarrollo económico de la orilla sur del Mediterráneo serviría para promover su mejora social e, indirectamente, favorecería las condiciones necesarias para una posible democratización de algunos de aquellos países. El incremento de relaciones de todo tipo con el Magreb redundaría en su estabilidad y, por ende, en un mayor peso comunitario en aquella región. Por ello España insistió en una mayor implicación mediante programas de ayuda económica que aliviasen las tensiones existentes en los países de la zona y fomentasen la paz. Consecuencia de esta participación decisiva de España en la política exterior de la CEE fueron los éxitos obtenidos por esta a la hora de estrechar relaciones con la Unión del Magreb Árabe, así como de apoyar la mediación de Naciones Unidas entre Marruecos y el Frente Polisario. De igual forma, fortaleció internacionalmente la imagen de España el éxito de la Conferencia sobre Oriente Próximo celebrada en Madrid los días 30 y 31 de octubre de 1991[539].

2.1.La Presidencia española de la CEE, de 1989 a 1995

Para la imagen exterior de España, para su valoración internacional como país sólido en sus instituciones democráticas y con capacidad para orientar y coordinar la política europea, fue de enorme importancia el hecho de que por primera vez asumiera la Presidencia de las Comunidades durante los seis primeros meses de 1989. España jugó las bazas de profundizar en la integración política y llevar a la mesa de trabajo las cuestiones de Oriente Próximo y Medio así como de Iberoamérica, actitud consecuente con la posición que había defendido desde 1986[540].

El momento era muy propicio para defender ante sus socios el reconocimiento definitivo de América Latina como una región de futuro y prioritaria para las relaciones externas de Bruselas. La diplomacia española trabajó con intensidad durante aquel periodo para reforzar los contactos entre las partes, lo cual fue muy bien recibido en las cancillerías americanas, aunque no logró suscitar una respuesta tan satisfactoria por parte de los países miembros: ante la oposición de algunos de ellos a que se destinasen a este fin más recursos todavía, no pudo concretarse la creación de un fondo de ayuda a la estabilización y desarrollo para el subcontinente americano.

De mayor calado fue el impulso prestado por España a otra política de interés por su situación geoestratégica: la cooperación para la lucha contra el crimen organizado y el control de fronteras exteriores. Subyacía la permanente voluntad española de implicar más al resto de sus socios en la lucha contra ETA así como de convencerlos de que el problema del tráfico de drogas y de la delincuencia que atravesaba la península Ibérica afectaba plenamente al Viejo Continente al utilizar nuestro país como plataforma de lanzamiento hacia los demás países. El acuerdo alcanzado para desplegar una política conjunta en contra de estas lacras fue muy bien considerado tanto en Bruselas como dentro de España, donde la figura de Felipe González ganó enteros gracias a su proyección europea: así comenzaron los españoles a reconocer su mayor peso en el diseño de las políticas comunitarias[541]. En la misma línea de actuación debemos destacar la voluntad del Gobierno de apoyar una Política Exterior y de Seguridad Común, no solo porque potenciaba, en general, la comunitarización

[538] ARENAL, Celestino del y NÁJERA, Alfonso, *La Comunidad Iberoamericana de Naciones. Pasado, presente y futuro de la política iberoamericana de España*, Madrid, Cedeal, 1992, pp. 222-273.

[539] MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo, *1989, el año que cambió el mundo. Los orígenes del orden internacional después de la Guerra Fría*, Madrid, Akal, 2012, pp. 173-178.

[540] EFPB 89/126 "Statement Concerning the Term-of-Office of the Spanish Presidency and Concerning the Forthcoming Madrid European Council", *Spanish Presidency, Report on the European Council to the European Parliament*, Estrasburgo, 12 de abril de 1989.

[541] FERNÁNDEZ PASARÍN, Ana Mar, "Las presidencias españolas del Consejo de la Unión Europea", en Francesc MORATA y Gemma MATEO (eds.), *España en Europa. Europa en España (1986-2006)*, Barcelona, CIDOB, 2007, pp. 97-122.

de las políticas en este terreno, sino porque la seguridad en el Mediterráneo podría así obtener mejor acogida entre los socios del Norte al reconocer la trascendencia estratégica del área, esto es, su incalculable valor para la seguridad global de Europa. En palabras de José Luis Neila,

El papel dinamizador de España respecto a la europeización de su política mediterránea y de estímulo a la toma de conciencia europea y atlántica sobre el Mediterráneo desde el inicio de la década de 1990 se pondría de relieve a raíz de su activo papel al introducir nuevos temas de debate en la agenda europea y atlántica como la interde–pendencia N–S, la propia noción de "colchón de intereses" o la proyección del modelo europeo hacia el Mediterráneo o la promoción de iniciativas como la Conferencia de Cooperación y Seguridad en el Mediterráneo[542].

La política española desplegada por los gobiernos de González fue exitosa a la hora de obtener de sus socios un cierto equilibrio entre la mirada al Mediterráneo y el interés mayor por la ampliación al Este, logrando mediante una sutil diplomacia el apoyo de muchos socios europeos[543]. España había asumido, en palabras del embajador Jorge Dezcallar, la ya citada "doctrina del colchón de intereses", mediante la cual el Gobierno trabajaría por tejer una red de intereses con los países ribereños del Sur sirviéndose del diálogo bilateral –y, sobre todo, del marco comunitario– con el fin de reducir tensiones y fomentar la estabilidad[544]. Así podrían desarrollarse los flujos comerciales, se controlaría mejor la inmigración ilegal a Europa y se mantendría la situación de Ceuta y Melilla sin alteración alguna[545]. En sus afanes mediterráneos España no estuvo sola: en numerosas ocasiones se vio acompañada por el Gobierno francés, y ambos, apoyados por Italia y Portugal[546].

La influencia española dejó sentir su fuerza en una de las cuestiones más sensibles al programa del PSOE, la cohesión económica y social. En las negociaciones sobre el Tratado de Maastricht el Gobierno de Felipe González –con el aval del Congreso de los Diputados– mantuvo desde el principio una posición clara a favor de introducir en el texto del Tratado dicho citado principio de cohesión. Tanto el ejecutivo como los grupos parlamentarios entendían que el futuro de la Europa unida debía pasar por un acercamiento paulatino pero inexorable hacia la reducción de las diferencias socioeconómicas entre los miembros, erradicando el binomio Norte–Sur del horizonte de la Unión. De este modo, a la convergencia económica y monetaria debían dedicarse los recursos necesarios, y la gestión de estos quedaría bajo el control de las distintas administraciones implicadas en el proceso. El Fondo de Cohesión, cuyos principios organizadores fueron apoyados en los dos Consejos europeos celebrados en 1992, y cuyo fin era habilitar ayudas para hacer más factible la llegada a la moneda única, debe mucho a las aptitudes negociadoras y también a la firmeza de Felipe González, que llegó a amenazar con la paralización de las negociaciones sobre el Tratado si no se satisfacía esta demanda[547]. En palabras de Rosa Pardo,

> La táctica fue apoyar el proceso de integración comunitaria que culminó en Maastricht, a pesar de que los criterios de convergencia no fueran de fácil cumplimiento para España, lo que servía de acicate y justificación a las reformas económicas internas. El discurso era el de la solidaridad como principio europeísta central: la cohesión, la necesidad de reducir las diferencias socioeconómicas entre países miembros. Este rearme ideológico –erigirse en el portavoz de los países del Sur– permitía defender mejor los intereses propios desde el europeísmo más puro[548].

La impronta española en Maastricht obtuvo el respaldo prácticamente completo de las Cortes: el 29 de febrero de 1992 el Congreso ratificó el Tratado de la Unión Europea casi por unanimidad. Una vez aprobado, el reforzamiento de la acción exterior de la Unión se manifestó al lanzarse, en 1994, una nueva estrategia para América Latina. La influencia española en ella fue determinante tanto por la actuación de nuestros diplomáticos como por el peso que en su diseño ejerció Manuel Marín, vicepresidente de la Comisión. El documento básico "Las relaciones de la Unión Europea con América Latina y el Caribe" fue aprobado por el Consejo en octubre de dicho año de 1994; complementado por otras comunicaciones de la Comisión, supuso un impulso muy notable para el reconocimiento de la importancia de estas relaciones en un

[542] NEILA, José Luis, "La política exterior española en la era socialista (1982-1996): el "giro mediterráneo"", en Álvaro SOTO CARMONA y Abdón MATEOS LÓPEZ (dirs.), *Historia de la época socialista. España: 1982-1996*, Madrid, Sílex, 2013, p. 347.

[543] BICCHI, Federica, *European Foreign Policy Making toward the Mediterranean*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 130. Véase también GILLESPIE, Richard, "España y el proceso mediterráneo", en Bernabé LÓPEZ GARCÍA y Miguel HERNANDO DE LARRAMENDI (eds.), *España, el Mediterráneo y el mundo árabo-musulmán. Diplomacia e historia*, Barcelona, Icaria, 2011, pp. 276-277.

[544] Felipe González trató de defender los intereses españoles en el Mediterráneo cooperando con todos los actores con el fin de dotar de seguridad a la región. TOVIAS, Alphred, "Spain's Input in Shaping the EU's Mediterranean Policies, 1986-1996", *Mediterranean Historical Review*, 13, vol. 1-2 (1998), pp. 216-233.

[545] DEZCALLAR, Jorge, "La política exterior de España. La política española hacia los países del Magreb", en Dolores GARCÍA CANTÚS (ed.), *El Mediterráneo y el mundo árabe ante el nuevo orden mundial*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994, pp. III-VII.

[546] GILLESPIE, Richard, *Spain and the Mediterranean: Developing European Policy towards the South*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999, p. 152.

[547] VIÑAS, Ángel, "The Enlargement of the European Union: Opportunities and Concerns for Spain", en Richard GILLESPIE y Richard YOUNGS (eds.), *Spain: the European and International Challenges*, Londres, Frank Cass, 2001, p. 77.

[548] "La política exterior de los gobiernos de Felipe González: ¿un nuevo papel para España en el escenario internacional?", *Ayer*, 84 (2011), p. 93.

mundo globalizado que, sin embargo, fueron perdiendo vigor a lo largo de la década.

En aquellas circunstancias de cambios profundos en el mapa europeo, iniciadas las transiciones a la democracia en Europa centro–oriental, la citada ampliación al Este generaba temores fundados de que no solo España, sino los restantes socios del Sur, perdieran influencia en las instituciones comunitarias. En puridad, no existía un "grupo mediterráneo", coordinado y con ideas comunes sobre las políticas que convenía seguir, pero sí existían asuntos actuales y desafíos ante los cuales había mayor unanimidad –por ejemplo, la emigración y la seguridad de la región– entre países como España, Portugal, Grecia e Italia. En una Europa ampliada hacia el Este, tales cuestiones, que requerían respuestas nítidas, podían quedar pospuestas en una agenda comunitaria marcada por dicha ampliación[549].

Fue en el Consejo Europeo de Essen, de diciembre de 1994, cuando algunos de estos socios meridionales, entre ellos España, presionaron hasta que Bruselas aceptó que las negociaciones para la incorporación de los antiguos países sovietizados a las Comunidades se iniciaran solo después de haber llegado a un acuerdo básico respecto a la reforma institucional de la Unión. Este aspecto resultaba fundamental para clarificar el reparto de poder en la Comisión, en el Consejo y en el Parlamento, considerando, como decíamos, la previsible ampliación. El Gobierno español volvió a hacer explícito su apoyo a este proceso mientras obtenía satisfacción a algunas de sus peticiones, como el avanzar en acuerdos comerciales tanto con Mercosur como con Chile y Méjico[550].

2. El final de una época

Los últimos años del Gobierno de Felipe de González mostraron el deterioro de su larga permanencia en el poder, y de modo particularmente palpable lo hicieron a través de las grietas producidas por la corrupción. Así, cuando España ocupó por segunda vez la Presidencia europea en el segundo semestre de 1995, perdida hacía dos años la mayoría absoluta del PSOE en el Congreso, la vitalidad de nuestro país en Bruselas comenzaba a resentirse. Los problemas internos derivados de la crisis económica y del crecimiento del paro acompañaban a una estrella, la de Felipe González, sin el fulgor que la había caracterizado en otras épocas. España quedaba rezagada de la primera velocidad europea a pesar del empeño que en ello llevaba poniendo el Gobierno. Ni siquiera había conseguido coordinar y liderar el grupo de países mediterráneos para presionar con más vehemencia en Bruselas a la hora de defender intereses que, por otra parte, tampoco estaban lo suficientemente cohesionados. La política mediterránea, pues, adolecía de escasa entidad por las diferencias de perspectiva de los actores estatales del área. Con ello aumentaba la brecha entre el Norte y el Sur comunitarios, con el perjuicio de los socios menos desarrollados económicamente, más vulnerables a la crisis desatada e, incluso, con percepciones respecto de los Fondos Estructurales a veces enfrentadas a las de sus vecinos más ricos. No era, por tanto, el mejor momento para asumir la alta responsabilidad de la Presidencia de la Unión, pero el Gobierno, sustentado por una eficaz diplomacia, logró salir bastante airoso de aquel trance, al menos de momento.

La importancia otorgada al área hizo de los preparativos de la Conferencia Euromediterránea de Barcelona uno de los puntos fuertes de la Presidencia[551]. Suponía la culminación de la apuesta decidida de España por que el Magreb fuera considerado una realidad influyente para el futuro de Europa, tanto por su posición geoestratégica como por su potencialidad económica y su dinamismo demográfico. La Conferencia, celebrada los días 27 y 28 de noviembre de 1995, consagró la trascendencia de la política mediterránea de la Unión por la que tanto había pugnado el Gobierno español. La cooperación en todos los ámbitos para generar un espacio de seguridad y de crecimiento económico, con el consiguiente desarrollo social, constituía la meta fijada por los actores implicados, que no eran pocos: además de los países miembros de la UE, acudieron al encuentro Marruecos, Argelia, Túnez, Malta, Chipre, Turquía, Egipto, Líbano, la Autoridad Nacional Palestina, Israel, Jordania y Siria[552]. También por presión de España un país como Mauritania, cuyas relaciones con las Comunidades estaban reguladas por otro marco jurídico, fue aceptado de observador en la Conferencia.

Para potenciar a corto plazo los ambiciosos objetivos de colaboración euromediterránea previstos en la Conferencia, la Unión había aprobado el programa MEDA, una notable aportación económica para promocionar la democracia, la estabilidad y la seguridad, así como el progreso económico, además de la lucha contra el terrorismo. El

[549] MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo, "España en las Comunidades Europeas: el desafío de la ampliación al este de Europa", en Álvaro SOTO CARMONA y Abdón MATEOS LÓPEZ (dirs.), *Historia de la época socialista..., op. cit.*, p. 327.

[550] PIEDRAFITA, Sonia, "España ante la ampliación al Este de la Unión Europea: ¿un apoyo conveniente o apropiado?", en Carlos FLORES JUBERÍAS (ed.), *De la Europa del Este al este de Europa*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2007, p. 239.

[551] Manuel Marín, que ocupó el cargo de comisario en Bruselas desde finales de 1992, fue una personalidad muy activa en el impulso a la Conferencia y en la profundización de las relaciones con el Mediterráneo. ECHEVERRÍA JESÚS, Carlos, "La reforma de la política mediterránea de la Comunidad Europea", en Antonio MARQUINA (ed.), *El flanco sur de la OTAN*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 117-128.

[552] COLLADO, Andrés, "La diplomacia europea y la construcción del espacio mediterráneo", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 19 (1997), pp. 117-136.

puesto de llegada debía ser, en un plazo más amplio de tiempo, consensuar un gran Pacto Mediterráneo sobre estas bases[553]. Teniendo en cuenta la situación del Mediterráneo sur, la visión europea era excesivamente optimista, cuando no utópica. Las sucesivas conferencias euromediterráneas, desde la celebrada en Malta en 1997 a la de Valencia en 2002 (de la que nos ocuparemos más adelante), demostraron de manera palmaria la abrupta diferencia entre los deseos y las realizaciones. Las tensiones entre los países del norte de África – carentes de una mínima posición común respecto de la seguridad y defensa del área –, la inestabilidad institucional, la corrupción y la imposición de condiciones muy estrictas y, sin duda, muy favorables a medio plazo para la Unión, minimizaron las consecuencias positivas del Proceso.

En línea con la dilatada trayectoria de su actuación política como presidente del Gobierno español, América Latina fue otro de los capítulos en los que, durante los últimos años de su mandato, Felipe González quiso dejar huella en Europa. Gracias a la perseverancia española, el Consejo Europeo de Madrid, celebrado en diciembre de 1995 como clausura de dicha Presidencia, dio el visto bueno a una estrategia comunitaria que se preveía desarrollar en América Latina durante los cinco años siguientes. Por iniciativa de nuestro país, el plan de actuación superaba las meras ayudas técnicas y financieras al adoptar un modelo integral que contemplaba la promoción y defensa de los Derechos Humanos, el acompañamiento en las políticas de preservación del medio ambiente, la adecuación de las instituciones y administraciones a las exigencias de los nuevos tiempos y la apuesta decidida por apoyar los movimientos integradores en aquel continente. En relación con este último capítulo, Madrid sirvió de escenario para la firma de un acuerdo de colaboración con Mercosur, sobre el que se llevaba tiempo trabajando: el Acuerdo Marco Interregional de Cooperación, que finalmente se firmó el 15 de diciembre de 1995, si bien no entró en vigor hasta el 1 de enero de 1999. El momento era crucial, pues los países integrantes de Mercosur se hallaban en un periodo de notables avances hacia la consecución de un área de libre comercio y unión aduanera, paso imprescindible para fortalecer, dentro del Acuerdo firmado, las relaciones con las Comunidades, las cuales, por su parte, estaban a un paso de constituir la Unión Europea.

3. La presencia española en Europa durante los gobiernos de José M.ª Aznar

El triunfo electoral del Partido Popular en las elecciones legislativas de marzo de 1996 afianzó la dimensión europea de la política exterior, a la vez que mantenía la preocupación por las áreas tradicionales. En el caso de América Latina, el fortalecimiento de los vínculos transatlánticos corrió a cargo de una fórmula que, en principio, garantizaba el seguimiento de los proyectos de cooperación: las cumbres entre los representantes de la Unión y los mandatarios de los países americanos. El Consejo Europeo de Ámsterdam, de 1997, aprobó este tipo de reuniones, que comenzaron en Brasil en 1999. La iniciativa española resultó determinante en esta cuestión, aunque el desarrollo posterior mostraría más fracasos que éxitos. El hecho de institucionalizar unos encuentros al más alto nivel debía propiciar que se estrecharan las relaciones con los países europeos más reticentes o menos interesados por aquella región, promoviendo el fortalecimiento del comercio, el turismo, las inversiones…: en definitiva, contribuir a que los socios comunitarios considerasen América Latina una opción estratégica de sus políticas.

Sin embargo, el contexto no resultó favorable. Las expectativas se vieron defraudadas cuando, a finales de 1999, la celebración del Consejo de Cooperación Mercosur–Unión Europea, destinado a concretar la agenda y los mecanismos para avanzar por la senda que condujera a un acuerdo de asociación, mostró las múltiples dificultades del proceso de integración sudamericana, enturbiado por las discrepancias internas, que continuaron en los años siguientes y lo ralentizaron. Esto iba a explicar que cuando, en 2002, se celebrase en Madrid la segunda Cumbre Unión Europea–América Latina y el Caribe, no se llegase a alcanzar dicho acuerdo de asociación con Mercosur, tal como se había previsto. Estaba en la propia concepción de la Unión como organización supranacional su voluntad de auspiciar modelos de integración regional o subregional similares al que ella misma había emprendido hacía décadas, y por ello fomentaba las relaciones con áreas de cooperación antes que con países concretos. En cambio, la debilidad intrínseca de Mercosur, en el que había puesto las esperanzas, condujo a un fracaso en las conversaciones.

Otro de los focos de atención del Gobierno de España en este mismo campo sí obtuvo una respuesta más favorable. Nos referimos al intercambio cultural, un factor de enorme relevancia para la difusión del español, así como a las experiencias formativas compartidas entre ambos lados del Atlántico. Las autoridades comunitarias eligieron, precisamente, la antes citada Cumbre de Madrid de 2002 para presentar de forma oficial el programa ALBAN. Su objetivo estribaba en estimular a docentes y discentes de las universidades iberoamericanas para que, apoyados económicamente por Bruselas, realizaran estancias de formación e investigación en países de la Unión Europea. Así intentaba corregirse la consolidada tendencia de los

[553] Mirapeix y Martínez, Edualdo, "El Proceso de Barcelona: evolución, situación actual y perspectivas. El papel de España", en VV. AA., *El Mediterráneo: Proceso de Barcelona y su entorno después del 11 de Septiembre*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2003, pp. 22-47.

académicos y estudiantes de aquellos países a elegir Estados Unidos como destino principal, y así quedaba robustecido el atractivo del Viejo Continente para los interesados por mejorar su experiencia formativa.

De igual forma, la guerra contra el terrorismo ocupó una parte extensa de la agenda política del presidente Aznar. El Gobierno no escatimó esfuerzos para explicar en todos los foros europeos que la supuesta lucha por la liberación del pueblo vasco, que todavía gozaba de algunas simpatías (o, por lo menos, de cierta comprensión), ocultaba las verdaderas intenciones de un grupo de asesinos cuyo objetivo era implantar una dictadura marxista–leninista en aquel rincón de España. El terrorismo de ETA, como el de cualquier otra banda de características similares, debía ser combatido por la acción conjunta de las policías europeas al tratarse de un problema general cuyas consecuencias afectaban a la estabilidad y a la seguridad del Viejo Continente. En esta cuestión de la seguridad el terrorismo no fue el único foco de atención del ejecutivo. La participación española en la operación Alba, en 1997, ante la masiva llegada de inmigrantes albaneses a Italia fue una oportunidad para constatar la disposición de nuestro país a intervenir activamente en cuestiones de defensa, en concreto, en la gestión de crisis. Un paso adelante dio el Gobierno al año siguiente cuando se declaró favorable no solo a formar parte, sino incluso a impulsar la Política Europea de Seguridad y Defensa con el fin de que España se colocara en la vanguardia de la puesta en marcha de esta acción. De este modo Aznar trataba de hacer compatible el europeísmo en materia de defensa con su vehemente atlantismo[554].

Cercana al interés gubernamental por trasladar a la agenda comunitaria la lucha contra el terrorismo se situó la coordinación global de la persecución de los grandes delincuentes. La amplia libertad de movimientos y las garantías del Estado de derecho no podían servir de apoyatura para la extensión del crimen organizado: la globalización exigía nuevas respuestas en el ámbito judicial, y a ello se lanzaron las autoridades españolas. Dada la situación geoestratégica de España, preocupaba cada vez más a los gobiernos el tráfico de drogas a gran escala, un tipo de delito que por su naturaleza demandaba una respuesta articulada dentro de la Unión. En repetidas ocasiones manifestó el presidente Aznar su empeño por avanzar soluciones en este terreno y, sin duda alguna, resultó exitosa su propuesta para crear un espacio de seguridad y justicia en la Unión. Fue muy bien recibida por la mayoría de los socios y tuvo su primer y destacado reflejo en el *Eurojust*, aprobado en febrero de 2002. El nuevo órgano ayudaba al sistema judicial de los países miembros para que se coordinasen en sus acciones, extendía la cooperación entre los jueces y el resto del personal implicado y agilizaba las peticiones de extradición[555].

Por último, los Fondos de Cohesión acapararon una parte sustancial de la acción exterior del Gobierno. En línea con la política de sus predecesores en el cargo, Aznar y su equipo fueron inflexibles en las negociaciones previas y en el propio Consejo Europeo de Berlín, celebrado en marzo de 1999, para conseguir mantener las aportaciones comunitarias al Fondo de Cohesión al evitar, como pretendían los contribuyentes netos, una deriva, hacia el Este, de las ayudas de la Unión, deriva que los españoles consideraban excesiva.

3.1.La mayoría absoluta en la segunda legislatura de Aznar

La abrumadora victoria de los populares obtenida en marzo de 2000 no introdujo, en principio, cambios sustanciales en la cuestión que estamos abordando, salvo para reforzar la posición de partida: España debía continuar con su aspiración a tener un peso creciente en las decisiones de Bruselas. En la línea de reforzar una política activa hacia el exterior, a finales del año 2000 el ministro del ramo, Josep Piqué, anunciaba el contenido del llamado "Plan Estratégico de Acción Exterior", cuyo eje principal continuaba siendo la Unión Europea. Con el tiempo, sin embargo, los problemas derivados de la amenaza terrorista y la inclinación del presidente Aznar a convertir a España en un aliado firme de Estados Unidos fueron haciendo virar la política exterior española hacia el ámbito atlántico.

Por otra parte, se presumía cercana la ampliación con la entrada de países de la antigua Europa sovietizada, y el número mayor de Estados socios no debía ir en detrimento de los intereses españoles presentes en la agenda europea. En este sentido, el previsible giro de Bruselas hacia el Este debía ser compensado por la voluntad español–la de mantener al Mediterráneo y a América Latina como regiones prioritarias en las relaciones exteriores de la Unión.

Además, había que dar respuesta al sobresaliente desafío que representaba la reforma del Tratado de la Unión. La estrategia del Gobierno de Aznar para alcanzar la mayor cuota de poder posible en el nuevo sistema de toma de decisiones combinó la tenacidad con la predisposición al acuerdo sin caer en la esfera de influencia de

[554] MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo, "España en el contexto europeo", en Xavier REYES MATHEUS, (coord.), *Estado, Nación y Libertad. Tres conceptos a examen para la regeneración de España*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 173-174.

[555] ALONSO MOREDA, Nicolás, "*Eurojust*, a la vanguardia de la cooperación judicial en materia penal en la Unión Europea", *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 41 (2012), pp. 119-157; JORDANA SANTIAGO, Mirentxu, "La lucha contra la trata en la UE: los retos de la cooperación judicial transfronteriza", *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 111 (2015), pp. 57-77.

un único país o grupo de países. En la Conferencia de Niza, desarrollada en diciembre de 2000, España obtuvo veintisiete votos en el Consejo, esto es, tantos como Polonia y solo dos menos que Alemania, Francia, Reino Unido e Italia, además de dotarse de

[…] una importante capacidad para forjar minorías de bloqueo con sus socios mediterráneos y, también, para resultar decisiva en la configuración de mayorías ganadoras, de tal manera que, ni siquiera en los momentos de mayor divergencia aparente entre la política europea de España y la del núcleo europeo dominante, hayamos podido constatar otra cosa que una gran satisfacción con los resultados de las negociaciones en el Consejo en términos de los intereses específicos de España[556].

Nuestro país conservaba, además, un comisario, aunque en contrapartida perdía catorce escaños en el Parlamento Europeo.

El resultado había sido positivo para los intereses defendidos por el Gobierno teniendo en cuenta cómo el Tratado de Niza variaba la ponderación de voto de los miembros dentro del Consejo. La modificación aprobada se había calculado teniendo en cuenta varios factores, principalmente la extensión de cada Estado y su peso económico, siempre respetando el principio tácito de preservar el equilibrio entre Francia y la República Federal de Alemania. De igual manera, el sistema compensaba favorablemente a los socios más pequeños en población y tamaño.

Respecto a la política hacia el flanco sur de la UE en esta segunda legislatura de Aznar, y a pesar de la perseverancia española, el Proceso de Barcelona no prosperó lo suficiente[557]. Por un lado, recibió un notable impulso en junio de 2000, cuando el Consejo Europeo de Santa María de Feira aprobó una "Estrategia Común para la Región Mediterránea", si bien esta, por otro, quedó paralizada a finales de año, tras estallar la segunda Intifada. A continuación, podría pensarse que los atentados del 11 de Septiembre de 2001 hubieran supuesto una revitalización de la asociación euromediterránea en clave de seguridad, pero lo cierto es que la mayor implicación de Estados Unidos en la zona actuó en detrimento de la capacidad de influencia de la Unión.

De igual modo, la Cumbre Euromediterránea de Valencia, celebrada los días 22 y 23 de abril de 2002 a instancias de la Presidencia española de turno, concitó muy poco interés tanto en los socios europeos como en los países norteafricanos. El objetivo por el que había luchado el Gobierno, esto es, la aprobación de un Banco Mediterráneo de Inversiones – al estilo del BERD – que aportase estabilidad y continuidad al flujo de recursos hacia los Estados ribereños con vistas a su desarrollo sostenido, no salió adelante[558]. Tampoco resultó especialmente fructífera, como ya hemos visto, la segunda Cumbre Unión Europea–América Latina y Caribe, transcurrida en Madrid los días 17 y 18 de mayo con la presencia de altos dignatarios de cuarenta y ocho países. Meses después, el 18 de noviembre, se firmaría en Bruselas el Acuerdo de Asociación con Chile en términos similares al suscrito con Méjico en diciembre de 1997, que había entrado en vigor el 1 de octubre de 2000.

Por último, la Presidencia española de la Unión en el primer semestre de 2002 debía servir para consolidar todo su programa de acción en política exterior respecto a la UE, acción por la que el Partido Popular venía luchando desde su acceso al poder casi seis años antes. La lucha contra el terrorismo había sido una de ellas y tuvo su recompensa en la Declaración del Consejo Europeo de Sevilla celebrado el 21 y 22 de junio, cuando Aznar logró que los Estados miembros incluyeran esta lucha antiterrorista en todas las políticas europeas[559]. Una novedad importante fue la relacionada con el establecimiento de una política común de inmigración, sobre la que había muchos recelos entre los socios. Finalmente, y a pesar del crecimiento electoral de partidos xenófobos como el de Fortuyn en Holanda o el de Le Pen en Francia, solo pudo acordarse que se impulsaría la idea de coordinar una policía de fronteras y que la UE gestionara la repatriación de ilegales.

Como hemos señalado anteriormente los últimos años de Aznar en La Moncloa coincidieron con un claro viraje de sus intereses hacia Estados Unidos y el atlantismo, en detrimento de la política europeísta, hasta entonces prioritaria en su actuación. En efecto, en 2003 y 2004, "en una Europa cada vez más intergubernamental, el choque con el eje franco–alemán por el tema de la financiación de la UE, la Agenda de Lisboa y el Pacto de Estabilidad, que se agudizó con las posiciones encontradas en el problema iraquí, no se pudo contrarrestar con el acercamiento a Italia, a Gran Bretaña y a los nuevos socios de Europa Centro–Oriental"[560].

[556] POWELL, Charles; TORREBLANCA, José Ignacio y SORROZA, Alicia (coords.), *Construir Europa desde España: los nuevos desafíos de la política europea*, Madrid, Fundación Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos, 2005, p. 43.

[557] Sobre la relación de España con el Magreb dentro del contexto europeo véase FELIÚ, Laura, *España y el Magreb durante el segundo mandato del Partido Popular*, FRIDE. Documento de Trabajo n.º 9, mayo de 2005.

[558] BARBÉ IZUEL, M.ª Esther, "El Mediterráneo en la agenda de política exterior de la Unión Europea: entre regionalismo económico y prevención de conflictos", *Revista Valenciana d'Estudis Autonòmics*, número extraordinario 36 (2001), pp. 81-92.

[559] DÍEZ, Rosa, *Resoluciones del Parlamento Europeo sobre terrorismo: la necesidad de promover una política común*, ARI n.º 89 (2005). Real Insituto Elcano, 11 de julio de 2005.

[560] PARDO SANZ, Rosa M.ª, "España y el mundo después de 1975", *Historia del Presente*, 26 (2015), p. 124.

4. Retórica y acción en los gabinetes de Rodríguez Zapatero

El 18 de abril de 2004 José Luis Rodríguez Zapatero era investido como presidente del Gobierno. En el discurso que pronunció en aquella ocasión figuraba como punto esencial de su política europea una aparente continuidad con la línea mantenida por sus predecesores en el cargo, basada en la prioridad de las relaciones de España con la Unión Europea. Antes de abandonar el poder, el equipo del Partido Popular había terminado prácticamente las negociaciones del Tratado Constitucional; tan solo quedaba por cerrar el capítulo relativo al sistema de doble mayoría para las votaciones por mayoría cualificada en el Consejo. Dejando de lado el perseverante empeño de Aznar por mantener la fórmula adoptada en Niza, el presidente novel se limitó a aceptar sin reparos la nueva propuesta. Por si esto no fuera suficiente prueba de su adhesión a la causa europea, y para que no quedaran dudas sobre el inquebrantable europeísmo de los españoles, Rodríguez Zapatero, tomando la iniciativa que luego secundarían algunos de sus homólogos, decidió convocar un referéndum sobre el Proyecto de Tratado Constitucional, el cual, celebrado el 20 de febrero de 2005, dio el triunfo al Sí con el 76'7% de los sufragios, si bien tan solo un 42'3% de los ciudadanos con derecho a voto acudieron a las urnas. Nunca antes habían sido llamados los españoles a votar sobre una cuestión relacionada con Europa, algo que sí había sucedido en otros países: todo hacía pensar que el recién estrenado mandatario encarnaba las virtudes del más aguerrido defensor de la integración europea –no en vano había abanderado la campaña con el lema "Los primeros en Europa"–, como forma, quizá, de distanciarse del marcado tono hispanoatlántico tan propio de la acción exterior durante la última legislatura de Aznar.

Una vez desatada la crisis económica en todo su vigor –aun cuando el ejecutivo todavía se resistía a admitirlo–, en mayo de 2009 el director del prestigioso *Center for European Reform*, Charles Grant, de tendencia laborista, reflexionaba sobre la presencia española en Europa: "¿Por qué pesa tan poco España? El papel de España en la UE encierra una extraña paradoja. Aunque se trata de uno de los Estados miembros más europeístas, es el que menos influencia tiene de los seis más grandes"[561]. De hecho, ya durante esta primera legislatura de Rodríguez Zapatero podía percibirse con toda claridad que su parecer sobre algunos de los problemas más delicados surgidos en el escenario internacional de la Posguerra Fría (Cuba, China, Afganistán) distaban mucho de coincidir con el de la mayoría de sus socios comunitarios[562].

De modo particular llama la atención el caso de Cuba, por su vinculación con España. Después de cinco años de cierta calma, el arresto y prisión, por parte del régimen de Castro, de numerosos disidentes cubanos provocó en junio de 2003 un cambio de signo en las relaciones entre la isla y la Unión Europea, al adoptar esta una serie de sanciones contra el Gobierno de La Habana. El anciano dictador respondió, por su parte, con airados insultos contra la persona de Aznar y contra la propia Unión, a la que reprochaba su servilismo respecto a Estados Unidos; acto seguido quedaron suspendidas las relaciones diplomáticas de su país con las embajadas europeas.

En estas circunstancias, al llegar al poder Rodríguez Zapatero modificó la actitud española hacia Cuba y procuró influir en la política de la UE para que esta hiciera lo mismo. Y lo consiguió: no había terminado el mes de enero de 2005 cuando la Europa de los 25 acordó suspender temporalmente las sanciones adoptadas en 2003. De este modo, España se colocaba como mediador entre la UE y Cuba, tal como demostró Miguel Ángel Moratinos con su visita a la isla en abril de 2007, la primera que desde 2003 realizaba un ministro de Asuntos Exteriores de un país miembro de la Unión. La ocasión permitió que se desbloqueasen muchos de los programas hasta entonces interrumpidos (cooperación al desarrollo, diálogo sobre Derechos Humanos, etc.); poco más de un año después, en junio de 2008, se levantaron las sanciones definitivamente.

El otro gran foco de interés tradicional de la diplomacia española en la Unión era su frontera sur. A principios de febrero de 2007 Nicolas Sarkozy, todavía candidato a la presidencia de la República francesa, había pronunciado en Toulon un discurso en el que abogaba por una Unión Mediterránea. Una vez instalado Sarkozy en el Elíseo, el proyecto provocó una reacción ambivalente en el Gobierno español: no podía dejar de apoyar una iniciativa que recogía sustancialmente muchas de las ideas que había desarrollado nuestra diplomacia desde la Transición pero, por otro lado, el mero hecho de su lanzamiento oscurecía todavía más el Proceso de Barcelona, que avanzaba penosamente[563]. La Comisión Europea fue salomónica al aprobar, en mayo de 2008, el denominado "Proceso de

[561] Cit. en ORTEGA, Andrés y PASCUAL-RAMSAY, Ángel, *¿Qué nos ha pasado? El fallo de un país*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 273.

[562] En cambio, Celestino del Arenal considera que la acción exterior hacia Latinoamérica en los primeros años de Zapatero era, en general, más europea y de más amplios vuelos que la de su predecesor en La Moncloa. "La política latinoamericana del Gobierno socialista", *Política Exterior*, 105 (mayo-junio 2005), pp. 115-126.

[563] A los quince años de su lanzamiento el Proceso de Barcelona no había satisfecho las expectativas puestas en él. No se habían producido balances sustanciales en la cooperación política y de seguridad, continuaban las disensiones entre los países norteafricanos y el proceso de paz para Oriente Medio estaba bloqueado. ECHEVERRÍA JESÚS, Carlos, "Valoración de los éxitos y fracasos del Proceso de Barcelona desde la perspectiva de los países del norte de África y Oriente Medio", en José María BENEYTO (dir.), *La apuesta por el Mediterráneo. Un reto para el siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 87-88.

Barcelona: Unión por el Mediterráneo", cuyo objetivo era reformular el Proceso dentro de la nueva línea de acción prevista en la Unión por el Mediterráneo. De este modo Bruselas reconocía el empeño –sobre todo español– puesto desde hacía décadas en dinamizar la política mediterránea y le otorgaba, además, una nueva dimensión: la Secretaría de la Unión fijó su sede en Barcelona[564].

La crisis económica desencadenada por aquellas mismas fechas, los problemas en la definición de la arquitectura institucional de la Unión y las "primaveras árabes" influyeron a la vez que demostraron el escaso cumplimiento de las expectativas puestas en el flanco sur de la Unión Europea. Más aún, como señala Senén Florensa, "el problema de fondo de la propuesta originaria de la UM del presidente Sarkozy residía en su propia naturaleza. Se trataba de una serie de proyectos de cooperación intergubernamental, en el sentido clásico de la expresión, entre poderes soberanos en el sentido tradicional"[565]. No se avanzaba en el camino de la implicación europea, de un auténtico partenariado. De hecho, no satisfizo las esperanzas que, en un principio, los países del Sur habían puesto en su realización[566].

Ni los buenos deseos sobre el porvenir de la Unión Europea ni las pretensiones de Rodríguez Zapatero de liderar su marcha hacia el futuro llegaron a hacerse realidad, frustrados, unos y otras, por el agravamiento de la crisis económica y por la falta de pulso en el Gobierno a la hora de implementar Lisboa o de elaborar con sus socios una auténtica política europea de inmigración[567]. El 7 de enero de 2010, apenas inaugurada la Presidencia española, *The Economist* plasmaba sus dudas, compartidas con muchos otros medios de comunicación (sobre todo en el ámbito británico), sobre las ventajas que podía reportar: "Viejas prácticas españolas. España lidera ahora la Unión Europea, pero no con el ejemplo". Si Madrid se mostraba incapaz de controlar lo que pasaba dentro de casa, difícilmente iba a conseguir articular una política económica común, objetivo que se había propuesto para su semestre al frente de la Unión. Por el contrario, dichos medios no solo no reconocían a España posibilidad alguna de éxito, sino que la incluían, junto a Portugal, Irlanda y Grecia, en el grupo de países ofensivamente llamados *"PIGS"*, acrónimo inglés obtenido a partir de los cuatro nombres.

Era la cuarta vez que España accedía a la Presidencia rotatoria de la Unión, si bien ahora, una vez aprobado el Tratado de Lisboa, le restaban importancia dos nuevas figuras introducidas en el organigrama institucional: el presidente del Consejo Europeo y el alto representante de Política Exterior. Por si esto no fuera suficiente, la crisis económica, que se ensañaba con el tejido productivo y financiero español, desbarató cualquier perspectiva española de influir en Europa, ocupado como estaba el Gobierno de Madrid en frenar el deterioro del país[568].

En su empeño por llevar a la acción el contenido del Tratado de Lisboa, la Presidencia española insistía en que la crisis económica urgía a sacar el máximo partido posible de los mecanismos de cooperación y gobernanza, contribuyendo así, a pesar de su gravedad, a la consolidación efectiva de la política no solo monetaria, sino también económica, que en ningún caso descuidaría la necesaria diversidad entre los Estados socios. Fruto de esta reacción institucional a la crisis fueron el rescate de Grecia y la formulación del Mecanismo Europeo de Estabilidad.

Otra de las iniciativas españolas durante aquellos meses en la Presidencia fue la Estrategia para el Crecimiento y Empleo/Europa 2020, que se proponía proyectar ciertos aspectos del Tratado de Lisboa con los objetivos de consolidación económica, educativa, laboral y medioambiental. Se trataba de un plan ambicioso y exhaustivo que, durante los diez años siguientes, se fundamentaría en el crecimiento sostenible y en el desarrollo científico y educativo para luchar contra graves problemas como el desempleo y el cambio climático y fomentar la vertiente social de la economía de mercado. Su puesta en práctica reforzaría el Pacto de Estabilidad y Crecimiento y, a partir de la supervisión de las políticas presupuestarias, permitiría recurrir a mecanismos de gobernanza económica: el citado Mecanismo Europeo de Estabilidad hubiera entrado en vigor el 2 de julio de 2013, y para conseguirlo se coordinó España, hasta mediados de 2011, con las presidencias rotatorias de Bélgica y Hungría. No solo el Mecanismo: el avance imparable de la crisis económica y financiera impidió cualquier tipo de proyección de la Estrategia.

Algo más de éxito obtuvo, en aquel semestre, la creación de un Mecanismo de Inversión en América Latina, así como de la Fundación UE–América Latina y Caribe, destinada a fortalecer la Asociación Bi–regional[569]. Una vez más,

[564] Soler i Lecha, Eduard, *Proceso de Barcelona. Unión por el Mediterráneo*. Documento de Trabajo del CIDOB, n.º 28 (2008).

[565] "Del Proceso de Barcelona clásico a la Unión por el Mediterráneo: la consolidación del partenariado euromediterráneo", en José María Beneyto (dir.), *La apuesta por el Mediterráneo..., op. cit.*, p. 61.

[566] Para una valoración de este proceso, véase Granell Trías, Francesc, "La Unión por el Mediterráneo como organismo internacional y como catalizador de cooperación europea", *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 46 (2013), pp. 1.033-1.059.

[567] El presidente trató de acercarse al eje franco-alemán y, además, de influir en las nuevas políticas europeas de energía y defensa. Barbé, Esther y Mestres, Laia, "La España de Zapatero en Europa: el aprendizaje de la negociación en una Unión Europea en crisis", *Quórum. Revista de Pensamiento Iberoamericano*, 17 (2007), pp. 72-79.

[568] Barbé, Esther, "Entre la crisis económica y el aprendizaje institucional: la Presidencia española de la UE 2010, a la defensiva", *Anuario Internacional CIDOB, 2011*, pp. 285-292.

[569] Barbé, Esther, "Entre la irrelevancia internacional y el aprendizaje institucional: un marco de análisis para la Presidencia española de la Unión Europea", en Esther Barbé (ed.), *Entre la irrelevancia internacional y el aprendizaje institucional: la Presidencia española de la Unión Europea (2010)*, Barcelona, IUEE, 2010, p. 21.

surgían incongruencias, pues por tradición España y la UE habían optado por favorecer la integración negociando con regiones, dejando a un lado la vía bilateralista, ahora adoptada:

En relación a la Comunidad Andina, se ha producido un cambio en línea con lo ocurrido en la política UE, claro en la cumbre UE–América Latina y el Caribe de Lima de mayo de 2008 y de la Decisión de la UE en enero de 2009 de abrir la puerta a la negociación bilateral de un Acuerdo Comercial Multipartes con Colombia y Perú al que se ha sumado Ecuador, al margen de la Comunidad Andina, que se ha culminado con ocasión de la cumbre UE–América Latina y el Caribe celebrada en Madrid en mayo de 2010[570].

Con estos virajes en su estrategia, navegando contra la crisis, la Presidencia española, lejos de mejorar la imagen exterior del país, como había hecho en las tres ocasiones previas – en 1989, 1995 y 2002 –, solo consiguió enturbiarla todavía más. El titular "Ni España está, ni se la espera", que encabezaba el artículo publicado por Xavier Vidal Folch en *El País* el 30 de noviembre de 2010, resumía a la perfección el paso de España por la Presidencia, apenas perceptible, tal como mostraba la escasa participación del Gobierno de Madrid en las discusiones sobre los ajustes presupuestarios en el seno de la Unión, tema principal de discusión en aquellas circunstancias.

El presidente Rodríguez Zapatero apenas se hizo notar en los encuentros comunitarios. Su falta de liderazgo chocó inevitablemente con la soltura y energía de sus predecesores en el cargo, especialmente, de Aznar en su segunda legislatura y de González en todas las que siguieron a la primera. Su actitud incoherente en cuestiones tan decisivas como la defensa de los Derechos Humanos en China o Cuba le mereció la censura de algunos socios. Tampoco fueron bien vistas sus discrepancias con el presidente norteamericano Bush ni su escasa simpatía hacia el eje franco–alemán de Sarkozy y Merkel, cuyos programas de actuación no contemplaban el multilateralismo y la Alianza de las Civilizaciones, tan caros al discurso político del mandatario español. Arrastrado por el curso de los acontecimientos en España, que se desangraba, Zapatero no pudo ejercer el pretendido liderazgo en Europa[571], ya de por sí difícil debido a la euroesclerosis institucional de aquellos años. Así resumía la política europea del presidente durante su segunda legislatura un experto conocedor de la evolución de la UE, discreto en todos sus juicios: "Ha carecido de un modelo coherente que inspirara y, a la vez, explicara las medidas e iniciativas adoptadas [...]. El resultado es que las decisiones y tomas de posición se han acumulado sin mucho orden ni coherencia entre ellas, siendo más el resultado de respuestas concretas o situaciones coyunturales que la consecuencia de un diseño preestablecido de acuerdo con una jerarquía de intereses y prioridades"[572].

A todas estas deficiencias trató de dar respuesta, en el grave contexto de un país deshecho por la crisis, el Gobierno del Partido Popular que ganó las elecciones en noviembre de 2011. Ya durante la campaña, y después como presidente, Mariano Rajoy señalaba la política europea como punto principal de su agenda exterior, decidido como estaba a que nuestro país recobrase "el nivel de influencia e interlocución que le corresponde"[573] y a impulsar con nuevos bríos la Estrategia Europea 2020.

Remontándose a los años dorados de la presencia española en Europa – los que precedieron a la llegada de Zapatero –, Rajoy retomaba a Iberoamérica como interés indispensable en la política exterior de la UE. Urgía, por ello, rescatar del pasado el prestigio de las cumbres celebradas con los países de aquella zona del planeta[574], sin descuidar, por supuesto, los vínculos con Estados Unidos, fundamento del europeísmo atlantista del Partido Popular. Asimismo, el Mediterráneo y la paz en Oriente Próximo seguían ofreciendo a España dos magníficas plataformas desde las que volver a ejercer en Bruselas toda la influencia de la que era capaz y, con ello, un modo espléndido de aquilatar la trayectoria de su acción exterior europea, una trayectoria que, después de veinticinco años en las Comunidades, se había convertido en toda una tradición.

No obstante, y aunque falta todavía la distancia necesaria para examinar con reposo el paso de Rajoy por Europa, tanto su política hacia la UE como la acción exterior en su conjunto estuvieron determinadas por la crisis y, en consecuencia, centradas en políticas económicas que superasen esta aun a costa de un mayor protagonismo en la Unión[575].

5.El peso español en Bruselas, en perspectiva

Los años de gobierno del Partido Socialista bajo la presidencia de Felipe González fueron decisivos a la hora de establecer las directrices fundamentales de la política española en Bruselas, "europeizando" nuestra política desde

[570] ARENAL, Celestino del, *Las relaciones entre la UE y América Latina: ¿abandono del regionalismo y apuesta por una nueva estrategia de carácter bilateralista?*, Madrid, Real Instituto Elcano de Estudios Estratégicos e Internacionales, Documento de Trabajo 36/2009, 9 de julio de 2009.

[571] Para un balance de su gestión exterior véase POWELL, Charles, "A Second Transition, or More of the Same? Spanish Foreign Policy under Zapatero", *South European Society and Politics*, vol. 14, n.º 4 (2009), pp. 519-536.

[572] TORREBLANCA, José Ignacio, "La insoportable levedad de la política europea de España (2008-2011)", en César COLINO y Ramón COTARELO (comps.), *España en crisis: Balance de la segunda legislatura de Rodríguez Zapatero*, Valencia, Tirant Humanidades, 2012, p. 455.

[573] RAJOY, Mariano, "Mi visión de Europa y España en el mundo", *Política Exterior*, 144 (noviembre-diciembre 2011), p. 41.

[574] Sobre el desinterés en que habían caído estas cumbres, véase MAIHOLD, Günther, "Más allá del interregionalismo. El futuro de las relaciones entre Europa y América Latina", *Foro Internacional*, 188 (2007), pp. 269-299.

[575] MANZANO, Cristina, "La política exterior en 2013: anodina transición", *Anuario Internacional CIDOB, 2014*, pp. 215-224.

una perspectiva doble: por un lado, adaptando los intereses nacionales a la agenda europea y, por otro, redefiniendo la identidad nacional en función de los intereses comunitarios globales. España se convirtió rápidamente en un socio muy activo, respaldando las reformas que conducirían a Maastricht y buscando ocupar un lugar de cierta relevancia en unos momentos decisivos para el futuro de la Unión que concluirían con la ampliación tanto al Norte – con la incorporación de Austria, Finlandia y Suecia– en 1995, como al Este unos años después. El plan trazado por los gobiernos de González trataba de colocar a España en una posición destacada –teniendo en cuenta sus limitaciones– en el juego político de la toma de decisiones de las Comunidades, intentando así apartar definitivamente al país de su estatus de periférico. Se europeizaron políticas regionales de largo recorrido e interés para España como la mediterránea, que culminó en la Conferencia de Barcelona de 1995, y la iberoamericana, que atrajo una mirada más atenta de los socios hacia aquella parte del mundo. El quinto centenario del Descubrimiento fue un acontecimiento compendiosamente preparado desde los distintos niveles de la Administración involucrados en su celebración, la cual devolvió a España un prestigio en parte perdido en el Nuevo Continente y mostró a Europa su potencialidad como puente de acercamiento hacia aquellas tierras repletas de oportunidades. Las Cumbres Iberoamericanas, no obstante su deriva posterior, constituyeron una plataforma privilegiada de contactos al más alto nivel de la que también podía beneficiarse la Unión Europea.

En amargo contraste con el firme pulso europeísta de González y Aznar, y pese a todos los matices que distinguieron la postura de uno y otro, el paso de Zapatero por Europa apenas se dejó sentir siquiera. Muestra palmaria de ello fue, durante el primer semestre de 2010, la Presidencia española en Europa, precisamente cuando entraba a restarle protagonismo la figura del presidente estable del Consejo Europeo, mientras la crisis económica, con toda virulencia, desbarataba el PIB y lanzaba la tasa de desempleo hasta casi el 10%. Acosada por la crisis, España perdió, sin duda, gran parte del peso político que tras la ampliación al Este le quedaba en la Unión Europea pero, del mismo modo, también esta lo había perdido en el mundo; de ello eran conscientes los Estados miembros, una observación en la que, por una vez, todos coincidían[576].

En cualquier caso, el juicio definitivo sobre los éxitos de la acción exterior española debía tomar como telón de fondo no solo la crisis económica, sino también los cambios en el panorama internacional. Ya fuera por su relevancia económica o por la necesidad de controlar de todos los modos posibles las consecuencias de la inmigración ilegal, regiones como China, el África subsahariana e, incluso, el Sudeste asiático cobraron interés a los ojos de Madrid, sobre todo a medida que en Europa se iba debilitando la atención a las áreas tradicionales de su interés, tales como el Mediterráneo y América Latina. Por lo que al primer caso se refiere, si el Proceso de Barcelona no rindió los frutos esperados no se debió tanto a la dejadez de Bruselas sino, más bien, a que las elites de los países del norte de África no se molestaron demasiado en aprovechar a favor de sus gentes las ventajas que ofrecían las instituciones comunitarias. Algo parecido sucedía en Latinoamérica, cuya exitosa incorporación al mercado mundial le permitía ahora prescindir de España, cuando esta, a través de Europa, tanto la había ayudado a desarrollarse y cuando todavía la necesitaba para seguir proyectándose en el mundo ahora que había perdido el pulso en Europa[577]. De hecho, los encuentros entre la UE y América Latina, después de la Cumbre de Madrid en 2002, ya no ofrecieron ni el interés ni los resultados de antes, y todo apuntaba a que había sido la relevancia económica y comercial de España la que le había permitido, durante los últimos doce o quince años, el despliegue de una política con Iberoamérica de carácter bilateral, al margen de la Unión Europea[578].

Si desde que entró en vigor el Tratado de Lisboa, el 1 de diciembre de 2009, la Unión Europea se reconocía como un "actor global", con influencia política y económica en el escenario internacional, era preciso ahora reformar y coordinar las políticas exteriores de todos los países miembros –incluida España– para integrarlas íntima y eficazmente en la PESC (y, también, de la mano del alto representante de la Unión para Asuntos Exteriores y Política de Seguridad). Igualmente, esta *europeización* de las políticas exteriores a través de la PESC, que comportaba una pérdida de peso específico, había de redundar en las ventajas: así lo consideraba España, en cuyas áreas tradicionales de interés encontraba una nueva oportunidad de ejercer mayor influencia, tal como había sucedido en 1986, al integrarse en las Comunidades. Por supuesto, la europeización de su política exterior no implicaba que el Gobierno español quedara desprovisto de capacidad operativa para actuar por su cuenta en el caso de que así lo exigiesen los intereses nacionales[579]. Finalmente, en Lisboa también quedaba recogido y asumido, en toda su riqueza, otro de los grandes empeños de los presidentes González, Aznar y Rodríguez Zapatero: la lucha contra el terrorismo.

[576] TORREBLANCA, José Ignacio, *La fragmentación del poder europeo*, Barcelona, Icaria, 2011, p. 29.

[577] TORREBLANCA, José Ignacio, "Una España confusa en una Europa desorientada", *Política Exterior*, 133 (enero-febrero 2010), p. 59.

[578] Para una visión general más optimista, véase ARENAL, Celestino del, "El papel y la contribución de España a las relaciones Unión Europea-América Latina", en Cástor DÍAZ BARRADO; Carlos FERNÁNDEZ LIESA y Pablo ZAPATERO MIGUEL (eds.), *Perspectivas sobre las relaciones entre la Unión Europea y América Latina*, Madrid, Universidad Carlos III/BOE, 2008, pp. 27-50.

[579] MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo, *El europeísmo, un reto permanente para España*, Madrid, Cátedra, 2015, p. 23.

Dadas las competencias que el Tratado de Lisboa concede a la Comisión y al Parlamento, ahora robustecidos, así como a la Presidencia estable del Consejo, los Gobiernos de los países miembros han de encontrar nuevas vías para hacerse oír en Bruselas. Si no quieren quedar al margen tendrán que adaptar y readaptar sus objetivos teniendo en cuenta todos aquellos factores (intereses cruzados, grupos de presión, multiplicidad de órganos y actores subestatales) que interactúan con complejidad creciente e influyen en el proceso de toma de decisiones. Este es, precisamente, el motivo del extraordinario desarrollo de la Secretaría de Estado para la UE del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, la cual, además de informar directamente a los ciudadanos sobre los asuntos relacionados con la pertenencia a la Unión Europea, realiza, entre otras labores, la de tratar con la Comisión y el Parlamento y trazar el plan de trabajo sobre el proceso integrador en un sentido amplio (reforma de las instituciones, política de vecindad, etc.). También coordina y promueve las políticas que, referidas a Europa, se elaboran en cada ministerio (y en cada una de las autonomías, adonde se han transferido numerosas competencias), ya que con frecuencia muchas de las cuestiones comunitarias atañen a dos o más de aquellos; con ello contribuye a unificar criterios y evita en el exterior la imagen de país dominado por la incoherencia y la dispersión[580]. Sería, por tanto, conveniente que aumentara su peso en el Gobierno, como lo sería que el presidente de este, por su parte, dispusiese de mayor capacidad de iniciativa y liderazgo y se involucrase más en la elaboración de las políticas europeas de mayor trascendencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aldecoa Luzárraga, Francisco, "El Acuerdo de Guatemala, primera institucionalización del proceso de paz en Centroamérica", *Tiempo de paz*, 9 (1987–1988).

Alonso Moreda, Nicolás, "*Eurojust*, a la vanguardia de la cooperación judicial en materia penal en la Unión Europea", *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 41 (2012).

Arenal, Celestino del y Nájera, Alfonso, *La Comunidad Iberoamericana de Naciones. Pasado, presente y futuro de la política iberoamericana de España*, Madrid, Cedeal, 1992.

Arenal, Celestino del "La política latinoamericana del Gobierno socialista", *Política Exterior*, 105 (mayo–junio 2005).

Arenal, Celestino del, "El papel y la contribución de España a las relaciones Unión Europea–América Latina", en Cástor Díaz Barrado; Carlos Fernández Liesa y Pablo Zapatero Miguel (eds.), *Perspectivas sobre las relaciones entre la Unión Europea y América Latina*, Madrid, Universidad Carlos III/BOE, 2008.

Arenal, Celestino del, *Las relaciones entre la UE y América Latina: ¿abandono del regionalismo y apuesta por una nueva estrategia de carácter bilateralista?*, Madrid, Real Instituto Elcano de Estudios Estratégicos e Internacionales, Documento de Trabajo 36/2009, 9 de julio de 2009.

Barbé Izuel, M.ª Esther, "El Mediterráneo en la agenda de política exterior de la Unión Europea: entre regionalismo económico y prevención de conflictos", *Revista Valenciana d'Estudis Autonòmics*, número extraordinario 36 (2001).

Barbé, Esther y Mestres, Laia, "La España de Zapatero en Europa: el aprendizaje de la negociación en una Unión Europea en crisis", *Quórum. Revista de Pensamiento Iberoamericano*, 17 (2007).

Barbé, Esther, "Entre la irrelevancia internacional y el aprendizaje institucional: un marco de análisis para la Presidencia española de la Unión Europea", en Esther Barbé (ed.), *Entre la irrelevancia internacional y el aprendizaje institucional: la Presidencia española de la Unión Europea (2010)*, Barcelona, IUEE, 2010.

Barbé, Esther, "Entre la crisis económica y el aprendizaje institucional: la Presidencia española de la UE 2010, a la defensiva", *Anuario Internacional CIDOB,* 2011.

Bicchi, Federica, *European Foreign Policy Making toward the Mediterranean*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007.

Blázquez Vilaplana, Belén, *El impulso del presidente del Gobierno español a los procesos democráticos y de paz en Nicaragua y El Salvador*, Jaén, Universidad de Jaén, 2006.

Closa, Carlos y Molina, Ignacio, *La elaboración y coordinación por el Gobierno de la política europea: apuntes para negociar mejor la maraña post–Lisboa*, Madrid, Real Instituto Elcano de Estudios Estratégicos e Internacionales, ARI 121/2010 (21–VII–2010).

Collado, Andrés, "La diplomacia europea y la construcción del espacio mediterráneo", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 19 (1997).

Dezcallar, Jorge, "La política exterior de España. La política española hacia los países del Magreb", en Dolores García Cantús (ed.), *El Mediterráneo y el mundo árabe ante el nuevo orden mundial*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994.

Díez, Rosa, *Resoluciones del Parlamento Europeo sobre terrorismo: la necesidad de promover una política común*, ARI n.º 89 (2005). Real Instituto Elcano, 11 de julio de 2005.

Echeverría Jesús, Carlos, "La reforma de la política mediterránea de la Comunidad Europea", en Antonio Marquina (ed.), *El flanco sur de la OTAN*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

Echeverría Jesús, Carlos, "Valoración de los éxitos y fracasos del Proceso de Barcelona desde la perspectiva de los países del norte de África y Oriente Medio", en José María Beneyto (dir.), *La apuesta por el Mediterráneo. Un reto para el siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Feliú, Laura, *España y el Magreb durante el segundo mandato del Partido Popular*, FRIDE. Documento de Trabajo n.º 9, mayo de 2005.

Fernández Pasarín, Ana Mar, "Las presidencias españolas del Consejo de la Unión Europea", en Francesc Morata y Gemma Mateo (eds.), *España en Europa. Europa en España (1986–2006)*, Barcelona, CIDOB, 2007.

[580] CLOSA, Carlos y MOLINA, Ignacio, *La elaboración y coordinación por el Gobierno de la política europea: apuntes para negociar mejor la maraña post-Lisboa*, Madrid, Real Instituto Elcano de Estudios Estratégicos e Internacionales, ARI 121/2010 (21-VII-2010).

Florensa, Senén, "Del Proceso de Barcelona clásico a la Unión por el Mediterráneo: la consolidación del partenariado euromediterráneo", en José María Beneyto (dir.), *La apuesta por el Mediterráneo. Un reto para el siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Gillespie, Richard, "España y el proceso mediterráneo", en Bernabé López García y Miguel Hernando de Larramendi (eds.), *España, el Mediterráneo y el mundo árabo–musulmán. Diplomacia e historia*, Barcelona, Icaria, 2011.

Gillespie, Richard, *Spain and the Mediterranean: Developing European Policy towards the South*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999.

Granell Trías, Francesc, "La Unión por el Mediterráneo como organismo internacional y como catalizador de cooperación europea", *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 46 (2013).

Jiménez Redondo, Juan Carlos, *De Suárez a Rodríguez Zapatero: la política exterior de la España democrática*, Madrid, Dílex, 2006.

Jordana Santiago, Mirentxu, "La lucha contra la trata en la UE: los retos de la cooperación judicial transfronteriza", *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 111 (2015).

Maihold, Günther, "Más allá del interregionalismo. El futuro de las relaciones entre Europa y América Latina", *Foro Internacional*, 188 (2007).

Manzano, Cristina, "La política exterior en 2013: anodina transición", *Anuario Internacional CIDOB,* 2014.

Martín de la Guardia, Ricardo, "La política europea de España después de su integración en las Comunidades", *Cuadernos Europeos de Deusto*, 32 (2005).

Martín de la Guardia, Ricardo, *1989, el año que cambió el mundo. Los orígenes del orden internacional después de la Guerra Fría*, Madrid, Akal, 2012.

Martín de la Guardia, Ricardo, "España en las Comunidades Europeas: el desafío de la ampliación al este de Europa", en Álvaro Soto Carmona y Abdón Mateos López (dirs.), *Historia de la época socialista. España: 1982–1996*, Madrid, Sílex, 2013.

Martín de la Guardia, Ricardo, "España en el contexto europeo", en Xavier Reyes Matheus, (coord.), *Estado, Nación y Libertad. Tres conceptos a examen para la regeneración de España*, Madrid, Sílex, 2013.

Martín de la Guardia, Ricardo, *El europeísmo, un reto permanente para España*, Madrid, Cátedra, 2015.

Mirapeix y Martínez, Eduardo, "El Proceso de Barcelona: evolución, situación actual y perspectivas. El papel de España", en VV. AA., *El Mediterráneo: Proceso de Barcelona y su entorno después del 11 de Septiembre*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2003.

Neila, José Luis, "La política exterior española en la era socialista (1982–1996): el "giro mediterráneo"", en Álvaro Soto Carmona y Abdón Mateos López (dirs.), *Historia de la época socialista. España: 1982–1996*, Madrid, Sílex, 2013.

Ortega, Andrés y Pascual–Ramsay, Ángel, *¿Qué nos ha pasado? El fallo de un país*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.

Pardo Sanz, Rosa Mª, "La política exterior de los gobiernos de Felipe González: ¿un nuevo papel para España en el escenario internacional?", *Ayer*, 84 (2011).

Pardo Sanz, Rosa M.ª, "España y el mundo después de 1975", *Historia del Presente*, 26 (2015).

Piedrafita, Sonia, "España ante la ampliación al Este de la Unión Europea: ¿un apoyo conveniente o apropiado?", en Carlos Flores Juberías (ed.), *De la Europa del Este al este de Europa*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2007.

Piñol, Joan, "Las relaciones españolas en Centroamérica: el periodo de los gobiernos socialistas", *Afers Internacionals*, 14–15 (1988).

Powell, Charles; Torreblanca, José Ignacio y Sorroza, Alicia (coords.), *Construir Europa desde España: los nuevos desafíos de la política europea*, Madrid, Fundación Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos, 2005.

Powell, Charles, "A Second Transition, or More of the Same? Spanish Foreign Policy under Zapatero", *South European Society and Politics*, vol. 14, n.º 4 (2009).

Rajoy, Mariano, "Mi visión de Europa y España en el mundo", *Política Exterior*, 144 (noviembre–diciembre 2011).

Soler i Lecha, Eduard, *Proceso de Barcelona. Unión por el Mediterráneo*. Documento de Trabajo del CIDOB, n.º 28 (2008).

Torreblanca, José Ignacio, "Una España confusa en una Europa desorientada", *Política Exterior*, 133 (enero–febrero 2010).

Torreblanca, José Ignacio, *La fragmentación del poder europeo*, Barcelona, Icaria, 2011.

Torreblanca, José Ignacio, "La insoportable levedad de la política europea de España (2008–2011)", en César Colino y Ramón Cotarelo (comps.), *España en crisis: Balance de la segunda legislatura de Rodríguez Zapatero*, Valencia, Tirant Humanidades, 2012.

Tovias, Alphred, "Spain's Input in Shaping the EU's Mediterranean Policies, 1986–1996", *Mediterranean Historical Review*, 13, vol. 1–2 (1998).

Viñas, Ángel, "The Enlargement of the European Union: Opportunities and Concerns for Spain", en Richard Gillespie y Richard Youngs (eds.), *Spain: the European and International Challenges*, Londres, Frank Cass, 2001.

Retrato del fascista sentimental: Gaspar Gómez de la Serna (1918–1974)

José–Carlos Mainer[581]

Las hogueras votivas

El 4 de octubre de 1938, con dos años de retraso sobre el acontecimiento, se hizo oficial la noticia de la muerte de José Antonio Primo de Rivera en la llamada "zona nacional". Ese día apareció un editorial, "Destino trágico del héroe", en el diario malagueño *Sur*, del que se hicieron inmediato eco los rotativos más influyentes de la zona franquista. Y el 20 de noviembre, aniversario del fusilamiento, se celebró un imponente funeral en la catedral de Burgos, capital de la España *nacional*, y en los muros de aquel templo se grabó por primera vez la lista de "Caídos por Dios y por España" que ya en lo sucesivo encabezaría el nombre del Fundador de Falange. El momento de dar naturaleza oficial a la noticia –que a nadie sorprendió– era políticamente propicio. El 15 de noviembre se había producido la retirada republicana del frente del Ebro, donde los días 24 y 25 de julio se libró la última gran batalla de la guerra, que buscaba la unión entre las dos zonas en que había quedado dividida la España leal. Todas las esperanzas de victoria terminaron allí y los acuerdos de Munich, firmados durante el verano entre los futuros contendientes de la segunda guerra mundial, auguraban el peor de los finales para el episodio español: el hipócrita Comité Internacional de No Intervención lograba que el 15 de octubre se repatriara a 10.000 voluntarios italianos, combatientes en las filas franquistas, y el día 28 los soldados de las Brigadas Internacionales se despedían solemnemente del país que habían defendido en un acto multitudinario en Barcelona.

Antes de que acabara la contienda, el 9 de febrero de 1939, la Junta Politica de Falange Española aprobó el traslado de los restos de Primo de Rivera desde su tumba en el cementerio de Alicante al monasterio de El Escorial. Fueron delegados para la ejecución del acuerdo su hermano Miguel, Dionisio Ridruejo y el Conde de Mayalde y encargados de llevarlo a cabo el escritor Samuel Ros y Juan Cabanas y Erauski, pintor y cartelista guipuzcoano, que ostentaba la Dirección del Departamento de Música y Artes Plásticas en la Delegación Nacional de Propaganda (además de la jefatura del Departamento de Ceremonial y Plástica del citado Consejo Nacional)[582]. El inicio del traslado se previó para el 19 de noviembre del año siguiente y se decidió que partiera de una capilla ardiente alumbrada por "la mayor cantidad posible de cirios. Toda su grandeza debe fiarse al extraordinario número de cirios y a su justa distribución", pero también a la poderosa luz de las "grandes hogueras en los castillos alicantinos de Santa Bárbara y San Fernando, que deberán arder toda la noche" (*A hombros de la Falange*, 17–18). El día 20, terminados los oficios religiosos, el féretro salía de la ciudad, a hombros de miembros de la Junta Política, escoltado por un cortejo que presidió una cruz alzada y que se integraba por religiosos y sacerdotes (que portaban el Cristo de las Navas, ante el que juraban su cargo los consejeros), falangistas (todos los jefes provinciales más dos de sus mandos), los camaradas que se harían cargo de los relevos cada diez kilómetros, los representantes de las milicias armadas que hicieron la guerra y los servicios auxiliares de la comitiva. Fueron once las jornadas de camino en cuyas noches se siguieron encendiendo hogueras en las alturas cercanas, tal como instaban los telegramas dirigidos a los jefes locales que también demandaban "gentes que porten antochas y faroles en número máximo".

No debe sorprendernos que todo recordara el designio de la reina de Castilla, Juana, cuando decidió llevar el cadáver de su esposo, Felipe I, a pie y con una larga comi-

[581] José-Carlos Mainer es Catedrático de Literatura Española (jubilado). Ha trabajado sobre temas del siglo XIX (romanticismo, Galdós, Valera...) pero, sobre todo, del XX. Dirigió la *Historia de la literatura española* (2010-2013), en diez volúmenes, y es autor del sexto de ellos, *Modernidad y nacionalismo (1900-1939)*.

[582] Una puntual descripción de los acontecimientos en el libro de Samuel Ros y Antonio Bouthelier, *A hombros de la Falange*. Cf. al propósito las oportunas consideraciones (en relación con el concepto "religione política", según Emilio Gentile) que hace de Giuliana Di Febo, "I riti del nazionalcatolicesimo. José Antonio Primo de Rivera e i culti dei Cadutti (1936-1960)", en Maurizio Ridolfo ed., *Rituali civili. Storie nazionali e memorie pubbliche nell'Europa contemporanea*, Gaugemi Editore, Roma, 2006, pp. 189-203.

tiva, desde Burgos donde murió hasta Granada donde había de enterrársele… aunque esto solo vino a suceder muchos años después de aquel periplo descabellado y fantasmal que acabó en Tordesillas. Y quizá el famoso cuadro histórico de Francisco Pradilla, que evoca una estación del viaje donde hay una hoguera y unos cirios, cuya humareda esparce el viento, pudo inspirar la llamativa obsesión de Ros y Cabanas por los fuegos votivos. A las nueve de la mañana del día 29 de noviembre se llegó a Madrid, se cruzó el Manzanares por el Puente de la Princesa y, a través de los barrios populares del este de la ciudad se siguió hasta la Glorieta de Atocha, se accedió a la Gran Vía, donde –en la Red de San Luis– hubo un homenaje de los fascistas italianos y sonó el "canto rotundo y funeral" de los religiosos congregados. Ya cerca de la Moncloa, hubo otra parada significativa en los restos del Cuartel de la Montaña, antes de pernoctar fuera de ciudad al acostumbrado resplandor de las hogueras. Al monasterio se llegó a las tres de la tarde, precedido el cortejo por disparos de ametralladoras y cañones instalados en La Herrería y por el encendido de los consabidos fuegos en los cerros de Abandos, Las Matochas y San Benito; media hora después, Franco llegó en coche para presidir los actos de la basílica, donde ya estaba abierta la tumba del presbiterio cuya losa había esculpido Emilio Aladrén (el escultor de Falange y antes amante de Federico García Lorca) y cuyo paño negro funeral había sido bordado por camaradas de la Sección Femenina de Falange. Ya de noche, en la iglesia sólo quedaba "la losa cubierta de flores humildes y las dos monumentales coronas enviadas por Hitler y Mussolini" (*A hombros de la Falange*, 68). Entre el 21 de noviembre y el 2 de enero de 1940 el diario *Arriba* publicó un artículo diario encargado a las plumas más significativas del falangismo: los primeros fueron de Miguel Primo, Eugenio Montes, Álvaro Cunqueiro, Samuel Ros, José María Alfaro, Manuel Halcón, Agustín de Foxá, Xavier de Echarri, Manuel Aznar, Rafael Sánchez Mazas, Ramón Serrano Suñer…

Datos de una vida

En aquellas jornadas de luto empezó todo para nuestro personaje, Gaspar Gómez de la Serna y Scardovi, nacido en Barcelona el 3 noviembre de 1918 y que había cumplido los dieciocho años pocos meses después del inicio de la guerra civil. Puede que antes de esa fecha, aquel retoño de la alta burguesía profesional de abogados y políticos, creada por la España liberal del XIX, hubiera tenido alguna simpatía por el falangismo (él mismo se denominó, como veremos, miembro de "la quinta del SEU" en el prólogo de *España en sus episodios nacionales*), pero lo único seguro es que, a los pocos meses de iniciado el conflicto, su padre, el abogado y estudioso del Derecho Internacional José Gómez de la Serna y Favre, había sido encarcelado y luego fusilado en las matanzas de Paracuellos de Jarama, y que él mismo estuvo en la cárcel por algún tiempo. En cualquier caso, a su salida del encierro, entendió dónde estaba su destino y fue uno de los casi seis mil camaradas (cuyos nombres ocupan setenta y tantas páginas del libro de Ros y Bouthelier) que se ofrecieron para tener su momento de gloria en un relevo del escenográfico entierro del Fundador que acabamos de recordar[583].

Muy poco después, con veintiún años, se enroló en la División Azul (según repiten, aunque sin concretar pormenores y apuntar alguna duda, las notas biográficas que encuentro en las numerosas *webs* neofascistas o franquistas), pero en algún momento debió de culminar también sus estudios de Derecho que le permitirían una larga y brillante trayectoria de funcionario. Fue por oposición Letrado de las Cortes, figuró en el Consejo de Redacción de la *Revista de Estudios Políticos* y conectó con el equipo del Ministerio de Educación Nacional en el tiempo de Joaquín Ruiz–Giménez (1951–1957)[584]. Bajo este signo político, fue Secretario general de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y sucedió a Francisco Javier Conde en la dirección de la revista *Clavileño*, que fue una publicación cultural más que decorosa y manifiestamente

[583] Gaspar Gómez de la Serna figura en la extensa (aunque poco ponderada) monografía de Julio Rodríguez Puértolas, *Literatura fascista española*, Akal, Madrid, 1986, 2 vols.; en el tomo I, *Historia*, se menciona su participación en el poemario *Elegía de los campos y de los vientos en el cortejo de José Antonio* (p. 424) y se hace una breve semblanza donde únicamente se cita el libro *España en sus episodios nacionales* (pp. 744-745), del que se transcriben unos párrafos en el segundo volumen de la obra, *Antología*, donde también figura el poema de 1940 (pp. 1025 y 559, respectivamente). Por mi parte, no mencioné al escritor en la primera ed. de *Falange y literatura. Antología*, Labor, Barcelona, 1971, pero sí en la segunda, muy ampliada (RBA, Barcelona, 2013, pp. 142 y 380, siempre por cuenta de *Después del desenlace*).

[584] Nicolás Sesma Landrín en el prefacio de su *Antología de la "Revista de Estudios Políticos"*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p. 94-96, cita tres colaboraciones de Gómez de la Serna como muestra de "un tono no por falangista menos moderado e institucional" ("Política española: el discurso de Franco", 45, 1949; "Síntesis y sectarismo en el 18 de julio", 46, 1949, y "El criticismo noventayochista y José Antonio", 49, 1950, las dos últimas integradas en la coda de su libro de 1954, *España en sus episodios nacionales*). La misma *Revista de Estudios Políticos* acogió, entre 1948 y 1952, a iniciativa de Gaspar Gómez de la Serna, algunos estudios que su padre había dejado inéditos sobre filósofos del derecho alemanes, aunque su texto más importante al respecto, "Filósofos modernos del derecho: los neokantianos", vio la luz –también a instancias de su hijo- en el *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1 (1953). No hay artículos de Gaspar Gómez de la Serna en la excelente antología de Jordi Gracia, *Crónica de una deserción. Ideología y literatura en la prensa universitaria del franquismo (1940-1960). Antología*, Barcelona, PPU, 1994, indudablemente porque el autor no dio nunca síntomas de desertar (se le cita varias veces, sin embargo, en la edición ampliada de *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1960*, Anagrama, Barcelona, 2006); es más sorprendente que tampoco figure en la extensa selección de las mismas revistas, prologada por José Miguel Ortí Bordás, que en 1964 ostentó la Jefatura Nacional del SEU: *Con la misma esperanza*, Sindicato Español Universitario, Madrid, 1963, donde alternan personajes tan dispares como Jesús Lopez Medel y Daniel Sueiro, Marcelo Arroita y Dionisio Ridruejo, Adolfo Muñoz Alonso y el Padre Llanos, Alfredo Sánchez Bella y Carlos París.

orientada a conseguir el plácet del hispanismo internacional, nunca muy bien avenido con el franquismo. Desde mediados de los años cuarenta la firma de Gómez de la Serna era habitual en *Arriba* e *Informaciones* y alguna vez en *Escorial*, pero también en las revistas del SEU (*Alférez*, *Alcalá*…), lo que avalaba cierto entronque con el mal llamado falangismo *liberal*. Pero no fue de sus miembros más inquietos, ni llegó muy lejos por aquel camino. Escribió una excelente biografía de su primo hermano Ramón Gómez de la Serna (*Ramón. Obra y vida*, 1963), que recibió merecidamente el Premio Nacional de Literatura, pero también –y además de los libros que repasaremos luego– escribió guías de viaje entusiastas y conspicuas, de corte más o menos oficial (*Toledo*, 1953, que fue reeditada a menudo; *Viaje a las Castillas*, 1957; *Cuadernos de Soria*, 1959, *Castilla la Nueva*, 1964) y una historia del coliseo madrileño, *Gracias y desgracias del Teatro Real* (1967), encargada y publicada por el Ministerio del Información y Turismo en ocasión de su primera reinauguración como sala de conciertos. Mayor valor tienen algunos libros tardíos de divulgación sobre la Ilustración española (*Goya y su España*, 1969; *Los viajeros de la Ilustración*, 1974, y *Jovellanos, el español perdido*, 1975) que también ganaron premios oficiales y revelaron su simpatía por un periodo nunca bienquisto por la facción más estricta del Régimen[585].

La primera huella de su vocación literaria tuvo que ver con la experiencia de noviembre de 1939 y halló lugar en uno de los libros colectivos que se dedicaron a la memoria del Fundador. Aunque en la austera, casi espartana, cubierta del folleto campea el título *Elegía en el cortejo de José Antonio*, la portada descubre que es algo más largo y bastante más cursi, *Elegía de los campos y los vientos en el cortejo de José Antonio*. Ese recuerdo de la peregrinación de los restos del Fundador fue editado la Delegación Nacional de Prensa y Publicaciones del S.E.U (Ediciones Haz), sin fecha (pero es de 1940) ni indicación de imprenta, pero sí con el heráldico cisne sobre el que va el escudo ajedrezado del sindicato y las flechas y el yugo de Falange, asomando tras la cabeza del ave. Las 54 páginas se inician con un "Paso" en verso y un bloque de composiciones, "Empieza la elegía…", que abre un texto en prosa de Demetrio Castro Villacañas al que siguen sendos poemas de José Fernando Aguirre ("En la ruta del César"), Juan José Espinosa ("Eterno caminante de Castilla"), Jesús Garcés ("Llevan el cuerpo robado a la edad florida"), Carlos Federico ("Soneto"), Gaspar Gómez de la Serna ("El relevo del alba"), Rafael Romero Moliner ("Responso"), Jesús Revuelta ("Soneto"), Manuel Camacho Marín ("Más allá de las últimas estrellas") y Jesús (error por José) García Nieto ("Castilla por tu muerte"). Todos los autores eran veinteañeros que luego hicieron una carrera menos que discreta en la literatura (las excepciones son el citado José Garcia Nieto, Revuelta y Garcés –el jefe y los peones del *garcilasismo*– junto con nuestro Gómez de la Serna), aunque alguno (Espinosa) llegó a ser Ministro de Hacienda con el franquismo y otros, como Aguirre y Castro Villacañas, fueron periodistas de nota en la prensa *azul*.

"El relevo del alba" no es de los peores poemas del conjunto, aunque alguna gallardía léxica sea más bien gratuita y aunque, como en todos los demás poemas, los endecasílabos libres acomoden –entre signos de admiración– las mismas muletillas heroicas de un falangismo que había pasado ya de la retórica de Sánchez Mazas y Ortega a la cursilería marcial de *Jerarquía*. Valga un resumen: Gómez de la Serna evoca el "camino de escarcha" y la "llama votiva de los cirios", la "vigilia de esperanza" y el "clamor anónimo de la tierra / presente de ti" porque "el pisar castrense de los hombres / con su paso de paz y de batalla" al cabo remediará "el díficil trance / del futuro sin tí, perplejo y solo", y de ese modo, "nuestro grito vivirá en el aire, / más allá del recinto del Imperio, / donde quede la norma de tu imagen" (*Elegía de los campos y los vientos…*, 35–36).

Después Del Desenlace: Mística Y Fascismo

El culto del héroe muerto vino a ser una parte fundamental de la fe fascista: el anónimo camarada asesinado por un enemigo feroz o el imprescindible líder –Codreanu, Ramiro, José Antonio, Onésimo…– inmolado en plena juventud son ejemplos que han de imitarse e invitaciones a la venganza. La experiencia del fascismo incluye una buena dosis de pulsión masoquista y de culto al sacrificio, como si la violencia que debe ejercer hubiera de justificarse en la previa exhibición de masculino dolor.

La primera obra literaria de Gaspar Gómez de la Serna trató precisamente de eso… Fue una novela corta y de aire lírico, titulada *Después del desenlace. Tres cartas de amor de un escuadrista romano*, con tres dibujos fuera de texto del pintor y cartelista vasco Jesús Olasagasti e impresa con su primor habitual por Revista de Occidente en 1945 (justo el mismo año en que Ortega, fundador de la editorial y la revista del mismo nombre, regresaba a España tras una ausencia de nueve años, que tuvo bastante de exilio). Precisamente la identidad de la editorial puede ser el primer motivo de sorpresa: un año antes había publicado el poemario *Hijos de la ira*, de Dámaso Alonso, inicio evidente de una contrita literatura de posguerra, y dos después publicaría *Viaje a la Alcarria*, de Camilo José Cela, consagración de un autor emergente y que, pese a sus muchas hipotecas personales, encarnaba la decidida

[585] En cualquier caso, Gómez de la Serna mantuvo siempre un patriotismo vidrioso y respondón. Un artículo de Vicente Molina Foix ("No ser leyenda", *El País*, 21 de marzo de 2001) –en ocasión de la reedición de *Nueve novísimos poetas españoles* (1970), la famosa antología de Castellet- recuerda y comenta la reacción del escritor falangista en las páginas de *Arriba*, donde había calificado a los jóvenes poetas de "comunistas y trostkistas, agentes de la cocacolonización". Genio y figura…

afirmación de una literatura independiente. Pero seguramente no hay que dar muchas vueltas al asunto… Gómez de la Serna era íntimo amigo de José Ortega Spottorno, hijo del filósofo, que tenía dos años más que el, y ambas familias mantenían una relación muy cercana; fue Javier Gómez de la Serna –hermano del escritor Ramón y tío de Gaspar– quien aconsejó a los Ortega adquirir una vivienda en la nueva urbanización de El Viso en 1934, de la que había sido promotor[586].

Pese a su aire introspectivo y mistico, más cercano al ideal medieval del *amor cortés* que al petrarquismo, *Después del desenlace* es una cumplida elegía del fascismo derrotado e involuntariamente respira el aire de egolatría y autocomplacencia que le era consustancial. Parece importante que el joven autor desdeñara implícitamente ambientar la novela en la contienda de su propio país y buscara hacerlo en uno de las dos potencias fascistas derrotadas en la Segunda Guerra Mundial. No fue el único autor de falsas novelas germanas o italianas[587], y precisamente la última opción resulta muy significativa (aunque, como veremos, la acción bélica tiene lugar en la campaña de Rusia donde coincidieron los dos paises del Eje): es patente que prefirió evocar el fascismo menos supremacista en lo racial, más historicista y vinculado a la latinidad (y al catolicismo), traicionado al fin por sus propios dirigentes, que resultaba más cercano al modelo falangista del joven escritor, aunque su conocimiento de la realidad italiana fuera bastante mediocre.

El autor se presenta como simple receptor de tres largas cartas que le ha hecho llegar su amigo Edmundo Tirel y que un escuadrista romano había escrito en los últimos días de su vida a una muchacha, Maria Chiara, de la que estaba enamorado; la chica se las había entregado a Tirel poco antes de morir ella misma en un hospital del norte de Italia, ya en los últimos meses de la guerra. Y su editor español supo advertir que "en ellas se desnuda ese clima vital, preocupado y dramático, de nuestra generación […]. Saludemos su fracaso porque fue el fracaso de un empeño más noble que la vida" (*Después del desenlace*, 10). La primera carta se acoge a un lema de Rilke y evoca los primeros encuentros de la pareja, cuando jugaban de niños en el Campo dei Fiori y después estudiaban en la Universidad de Roma. Poco después, el enamorado fue voluntario en la guerra de España y prisionero de los republicanos: la distancia acendró su amor pero también se cumplió su "transubstanciación", al convertirse en una suerte de culto devoto y lejano en el que "tu fina silueta alivió y complicó mi vida" (*Después del desenlace*, 20). Ella, en tanto, tuvo un novio con el que no llegó a casarse y él perserveró "fiel en la melancolía" (*Después del desenlace*, 24). Volvieron a verse como amigos en largos paseos por Roma pero, de nuevo, "la Historia nos llama en voz que sobre todas prevalece". Italia había entrado de nuevo en guerra y el muchacho decidió ser fiel a su destino y a su amor: "quiero decirte que te quiero", recuerda que le escribió entonces, y quiero que "estas palabras sean altas, rebeldes y limpias, como una nueva bandera de juventud" (*Después del desenlace*, 29).

Bajo un lema de D'Annunzio, en mayo de 1942 escribe la segunda de las epístolas en un hospital del Berchtesgaden donde convalece de graves heridas en el frente ruso: "Desde que fuimos a la batalla por vez primera, allá en la espléndida y áspera España, me sentí fascinado por la imagen de la muerte". Oía cómo la invocaba el impresionante himno de los legionarios y la asoció al deseo que una vez oyó formular a un combatiente español, "esperar el amor y merecer la muerte" (*Después del desenlace*, 39). Su estoicismo de ahora le hace lamentar haber escrito la primera de las cartas, tan romántica y soñadora: "Quiero sólo que me ayudes a encararme con el duro destino con energía y rigor […]. No queramos para ninguno de nosotros ese ir ladrándole al destino como un perro hambriento" (*Después del desenlace*, 42). Contra la invasión de la melancolía, hay que "desbaratar el oropel romántico" y no dejar "crecer el triste jaramago enfermo de ausencia y de fatiga sobre la piedra real de una juventud que no solo a nosotros pertenece" (*Después del desenlace*, 46–47).

La tercera y última epístola se acoge a un famoso verso político de Leopardi ("Piangi, che ben ai dove, Italia mia", en el Canto "All'Italia") y está firmada en Roma y agosto de 1943, después del colapso del fascismo: "Ya ves –explica a Maria Chiara– qué marejada de escoria amarga ha salpicado todo; ya ves cómo la sangre que un día fue victoriosamente sacrificada reclama hoy a la sangre, ya inútil, de los que quedamos con nuestra fidelidad por todo poderío" (*Después del desenlace*, 57). Ha visto la invasión del país, la discordia y el progresivo desmo–ronamiento del régimen que se le hizo más patente cuando un día de julio vio al Duce que visitaba un barrio bombardeado "como ido, sin aquella solícita cordialidad de otras veces. El pueblo le aplaudía sin ganas, por pura costumbre de más de veinte años" (*Después del desenlace*, 60). Y llegaron días peores, cuando se produjo la destitución de Mussolini por el rey. Vestido con su uniforme militar,

[586] José Ortega Spotorno, *Los Ortega*, Santillana, Madrid, 2002, p. 594.

[587] Cf. mis trabajos "La Segunda Guerra Mundial y la literatura española: algunos libros de 1940-1955", en *La corona hecha trizas (1930-1960). Una literatura en crisis*, Crítica, Barcelona, 2008, pp. 221-252, y "El decenio convulso: las vivencias de 1936-1945", *La Historia de Francia en la literatura española. Amenaza o modelo*, ed. Mercè Boixareu y Robin Lefere, Castalia, Madrid, 2009, pp. 591-614. El libro de Gómez de la Serna fue rigurosamente contemporáneo del brioso reportaje de Ismael Herráiz, *Italia, fuera de combate* (1945), del que recojo y comento un capítulo en la segunda ed. de la citada *Falange y literatura. Antología*; la relación que la novela establece entre un proceso amoroso purgativo y una afirmación política, con grandilocuentes apelaciones a la Historia (con mayúscula), también puede tener que ver con un libro que el autor había leído, sin duda: *Javier Mariño* (1943), de Gonzalo Torrente Ballester.

nuestro héroe fue golpeado en la calle por unos partisanos y luego detenido por los *carabinieri*, acusado de "provocador del pueblo"; logró huir de sus captores, atendió a otro muchacho apaleado que murió en sus brazos, y vio arrancar los símbolos del régimen caído ("ignominia, sucia ingratitud, vileza"). Ha visto cómo, en el asalto de las turbas a la Obra Balilla[588], alguien sacó un bajorrelieve del perfil del Duce, lo partió en tres pedazos y orinó encima de ellos. "Yo había elegido ya", escribe, y siguió al profanador, lo desarmó y lo mató con su propia pistola para tirarlo después por una alcantarilla: "No me aparté de allí hasta ver cómo cruzaba por su rostro el légamo del agua sucia, lenta, camino del Tíber, Me acordé entonces de la imagen cesárea del mármol negro, poco antes bajo la inmundicia de aquel hombre" (*Después del desenlace*, 67). Ha decidido morir combatiendo y ha desechado seguir a las tropas alemanas en su retirada hacia el norte ("siento que me ahogaría la vergüenza"). Dispuesto a consumar su destino nacional, "afirmo ahora a Italia, y al Fascismo, a todo aquello por lo que ofrecí mi sangre", pero también espera que algo de su adorada, que "tú descenderás a mis cerrados ojos con aquella ingrávida dulzura de antaño [...]. Que Dios confunda a las gentes que han deshecho el limpio proyecto de una vida" (*Después del desenlace*, 74).

Libro de Madrid: Elegía y reproche

Un escritor superviviente de los dorados años de preguerra, aunque medroso y siempre atento a las exigencias del nuevo orden, Melchor Fernández Almagro, saludó en *ABC* (15 de agosto de 1945) "lo que el libro [*Después del desenlace*] tiene de sugestion histórica y exploracion de la conciencia", pero también ensalzó "que atrae por lo que más importa desde el punto de vista literario. Por la prosa vibrante y sonora, coloreada y ceñida, de mucho y vital arranque. Gaspar Gómez de la Serna trae bajo el brazo un rico estuche con los instrumentos propios del novelista y del ensayista". Era una consagración rutinaria pero suficiente y nuestro joven escritor debio de añadir a su rico estuche aquellos encomios, aunque seguramente entendió que su territorio era el del ensayista, más que el de narrador (pese a lo cual, el colofón "Otras obras del autor", en *España en sus episodios nacionales*, de 1954, anuncia como "en preparación" dos novelas más: *El gran camino* y *Fin de semana*).

Su *Libro de Madrid* vio la luz en 1949, bajo el sello de la cada vez más activa Editora Nacional y significativamente fue impreso por la viuda de Galo Sáez, el mismo taller de su novela anterior. Si entonces contó con los dibujos de Olasagasti, ahora el ilustrador fue Juan Esplandiu, quien compartía con Eduardo Vicente la primacía como "pintor de Madrid". Y el prologuista fue nada menos que su primo hermano Ramón Gomez de la Serna que precisamente en 1949 regresó fugazmente desde Buenos Aires a Madrid, en un viaje agridulce que incluyó una penosa audiencia con Franco y una momentánea (y bastante ortopédica) resurrección de la tertulia de Pombo, al mando del capitán–poeta Antonio Maciá Serrano. En aquellas páginas, el viejo escritor recordó la valía de su difunto tío José, "que si no pudo tener su hora triunfal, su hijo Gaspar va a resarcirle", y ensalzó los méritos de quien "en los años confusionarios y terribles de la España atrincherada, fue voluntario de la guerra y después, como idealista suicida, peleó hasta el final en la División Azul". Y es que "en Gaspar Gomez de la Serna aflora lo serio, lo entrañable, lo integérrimo y, sin embargo, ha comprendido mi humorismo y acepta con afecto mi parentesco [...]. Por eso yo, que me niego a escribir prólogos, he accedido por excepción, a escribir este" (*Libro de Madrid*, 10–12).

Al veterano escritor exiliado no pudo pasarle inadvertida la deuda de las páginas de su primo con su larga dedicación a Madrid, desde *El Rastro* (1914) al emocionado y también erudito *Elucidario de Madrid* (1931). Pero, sobre todo, era evidente una huella de actitud y de estilo. Y quizá la afirmación más explícita de filiación, por parte del joven escritor, es una declaración de intenciones que podría haber firmado cualquiera de los dos: el *Libro de Madrid* quiere ser "espejo mágico, en que la ciudad aparece superreflejada y como sublimada en la nigromancia fabulosa del artista [...], se muestra más real de lo que en realidad es; resaltando bajo la pirotecnica fervorosa de las letras sus contornos más llenos de humanidad y de ternura" (*Libro de Madrid*, 15). El ramonismo fue siempre intuición estética y el deseo de ir, más allá de la ocurrencia metafórica, hacia ese "superreflejo" de la greguería que, en el fondo, es una cita involuntaria del método surrealista. Pero eso es lo que no siempre logra el epígono que, por si acaso, establece una sutil distancia con su pariente en el capítulo "Los que no han pasado por Pombo": entre ellos no estuvo, y Gaspar Gómez de la Serna lo subraya, "nadie de aquella generación escuadrista y universitaria que andaba por los dieciocho años de su edad en 1936", quizá porque, como escribió Nietzsche, "somos gente que han querido demasiado", aunque ahora entiendan también que Pombo fue una "cripta pobre y fiel, frente a la infatuada vida del presente, donde todavía puede decirse con humildad y con verdad lo que cuesta ganarse el pan desinteresado y parvo de las letras" (*Libro de Madrid*, 141–143).

[588] Es quizá el único dato ambiental de una novela que parece transcurrir en el limbo de los sentimientos. La Opera Nazionale Balilla fue constituida en 1937 como vehículo de la formación de los futuros fascistas, que juntaba rangos de militantes desde los seis a los ocho años -*Figli della Lupa*-, hasta los once –*Balilla* propiamente dichos-, *Moschetieri* –a partir de los doce- y *Vanguardisti*, desde 1os catorce; la afiliación se hizo obligatoria y su presencia pública era muy activa, sobre todo en las concentraciones de los "sabati fasciti".

Y es que, en el fondo de todo el libro, late una pugna solapada entre la imagen del Madrid castizo y tradicional, que es popular y también burgués (y, por tanto, ha sido republicano), y otro Madrid posible que, sin olvidar del todo su pasado, se debería ajustar a la idea de señorío y ambición que llegó con la *liberación* de 1939. Por eso, al escribir sobre el Paseo del Pintor Rosales, Gómez de la Serna prefiere esa panorámica abierta sobre el parque del Oeste y la Casa de Campo ("la fantasmagoría de los ocasos más hermosos del mundo") al parque tradicional del Retiro, "el parque nobiliario, enrejado y central" que cantó Agustín de Foxá en sus versos, como nos recuerda oportunamente. Y tampoco le gustan los "típicos mendigos", que se van profesionalizando, ni echa de menos el viejo Carnaval en un mundo "que ha ido creciendo en dolor, en antipatía y en dificultad" y ya no acepta (citando a Valle–Inclán) una "farsa y licencia en tono menor". Pero tampoco le gusta el Madrid pretencioso que surge ahora traído por la decoración de los nuevos comercios ("Diatriba contra la marmolería matritense"): "Madrid era una ciudad ni pobre ni rica sino las dos cosas a la vez; una ciudad de palacios y guardillas sabiamente encajados y hermanados" (*Libro de Madrid*, 211). Tampoco le gusta el reciente Madrid aplebeyado de "Muchedumbre" en el que las masas "se acumulan en ingentes edificaciones, huérfanas de estilo, enormes lápidas de asfalto" donde hay "manadas de hombres que caminan sudorosos": un Madrid futbolero que exige a sus fieles formar "colas" para todo, "subir en un autobús", alcanzar su localidad de cemento y salir entre apretujones del estadio, "oliéndose bien los unos los otros" (*Libro de Madrid*, 93).

Pero hay una particular ocasión en la que el rencor por el Madrid que ha sobrevivido a la contienda estalla de forma inclemente: el capítulo "Los albornoces" evoca un uso peculiar de esa prenda, que viene de la misma guerra civil. Entonces, los proletarios "evacuados" por el gobierno republicano "ocuparon a su antojo las casas de Madrid y allí conocieron bañeras y albornoces". Muchas de aquellas antiguas ocupantes nos ofrecen hoy "el espectáculo indecente y cochambroso de esas casi siempre viejas, desgreñadas, que andan flaneando por la calle son más prenda encima que su mugriento albornoz". Y es que antes, Madrid fue "pulcro y decente, donde las mujeres de las clases populares han sido, y son todavía, modelo de sencilla elegancia, de decoro y de cuidado en el vestir" (*Libro de Madrid*, 97–99). La lectura de ese texto con aire de denuncia airada da una luz diferente a otros no menos ambiguos como "El ciego del acordeón" ("!Mendigo español, alma riquísima y bárbara!"), o muy explícitos como la "Evocación goyesca de la marimorena de mayo", que evoca las sublevaciones urbanas "de hace siglo y medio o de hace un decenio", donde la masa "ciega de rabia chulesca está en medio de la calle de enmedio por donde echa para adelante" (*Libro de Madrid*, 60–61). Ya casi al final, el texto "La Ciudad Universitaria" sitúa en su lugar de origen la patente pelea entre la elegía y el reproche: en aquellas ruinas que ahora se van reconstruyendo, "una entera generación trataba de evadirse limpiamente de toda la sucia picaresca española" y no deja de anotar que "su generación ha sido sacrificada, voluntaria y alegremente sacrificada", por más que todavía venere "sus quiméricas y ensangrentadas banderas" (*Libro de Madrid*, 130–131).

Defensa e ilustración de una literatura de la guerra

En 1954 Gómez de la Serna publicó un nuevo libro, *España en sus episodios nacionales. Ensayo sobre la versión literaria de la historia* que vio la luz en la colección "Cultura, política, historia" que habían iniciado las Ediciones del Movimiento. Se trataba de un intento de afianzar la actividad intelectual de un falangismo que paralelamente veía bastante mermado su campo de actividad política y recurría significativamente a todos sus registros ideológicos: la recuperación de sus más respetados antecesores (Eugenio Montes, *La estrella y la estela*), de veteranos y broncos *jonsistas* (Tomás Borrás, *Contra la antiespaña*), o de hedillistas de 1937 como Maximiano García Venero, que publicó una biografía de Antonio Maura; como próximas entregas se anunciaban libros de una constelación un tanto improbable de colaboradores: Giménez Caballero, González Ruano, Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar, Francisco Javier Conde y Salvador Lissarrague.

En este elenco, Gómez de la Serna encarnaba el falangismo universitario que colaboró con el ministerio de Ruiz–Giménez desde 1951 hasta su defenestración a consecuencia de los sucesos universitarios de febrero de 1956. Y el escritor era muy consciente de lo que este libro tenía de una consagración generacional que demandaba la explicitación de una identidad reconocible: la más directa campeaba en la dedicatoria "a la memoria de José Gómez de la Serna Favre, intelectual de primer orden, muerto en Paracuellos de Jarama, en la madrugada del 27 de noviembre de 1936"; la más significativa en lo literario era la reivindicación del ensayismo, género al que se acogía por pertenecer al mundo de las "ideas" y significar un "salto deportivo de un tropel de ellas, esbeltas y desnudas, sobre el modesto tinglado del ensayo". De añadidura, lo hacía desde "la terca atalaya de voluntad histórica que comenzó a edificar el pensamiento de José Antonio. En esa sola vía está este libro, modesto ensayo de un hombre –de la quinta del SEU– crecido ya intelectualmente y fielmente a la sombra del 18 de julio" (*España en sus episodios*, 12).

Su empeño era de envergadura. En su opinión, más allá de su uso galdosiano, el "episodio nacional" constituía un género que desde 1874 había integrado numerosos relatos "a caballo entre la Literatura y la Historia", y "a través de ellos el famoso *problema de España* se nos hace presente en su versión acaso más profunda y sensible y, desde luego, más extensamente popular" (*España en sus episodios*, 11). La paladina alusión a la polémica, todavía reciente, entre el falangista Pedro Laín Entralgo y el opusdeísta Rafael Calvo Serer, situaba a su ensayo a la zaga del primero de ellos, pero además (y quizá sea lo más importante), se proponía

una reconsideración entusiasta de la literatura falangista de la guerra civil al confrontarla, tanto con la reciente producción extranjera sobre el tema, como con la literatura comprometida –nacional e internacional– de los años treinta. El capítulo inicial, "De la épica al episodio, pasando por la novela", sintetiza el paso de la narración romántica a la realista a través de la novela de costumbres y caracteriza la originalidad de los *Episodios* galdosianos, de acuerdo con una bibliografía filológica bastante actualizada. En el segundo, "Las dos Españas de don Ramón María del Valle–Inclán", utilizaba como guía los relativamente recientes libros de Laín Entralgo sobre *La generación del 98* y de Fernández Almagro sobre la biografía del escritor, además de una relación de fuentes historiográficas de este que le ha facilitado personalmente su hijo Carlos del Valle–Inclán. Frente al proyecto histórico de Pío Baroja en las *Memorias de un hombre de acción*, donde "la vida española es solo música de fondo" del individualismo del escritor, la "fiebre del estilo" de Valle le había llevado más lejos, a una dimensión nacional que muestra las dos caras de su interpretación, "la del entusiasmo y la del desprecio", patentizadas en las dos series de *La guerra carlista* y de *El ruedo ibérico* (*España en sus episodios*, 75), aunque en una y en otra estén presentes "el aprecio de la antigua España legendaria [...] y el dolorido sentir que despertó el 98" (*España en sus episodios*, 99).

Indiscutiblemente el centro de gravedad del ensayo está en el tercer capítulo, "Literatura de posguerra", en el que aborda la constitución literaria de la guerra civil sin más antecedente que aquella que había llegado traducida de los escenarios de la contienda europea: aquellas obras de Editorial Cénit, de Remarque y Zweig, Glaeser, Renn y Johanssen, que fueron "ese enorme grito de sufrimiento levantado con el pretexto de una oscura protesta que comunica el dolor de Europa que reajusta, a ciegas, su destino" (*España en sus episodios*, 110). Pero los jóvenes escritores españoles no quisieron quedarse ahí y la suya no fue "una generación sorprendida y modelada por la guerra" sino "una generación inmersa en una sociedad cuyas características le han conducido necesariamente a la lucha y que va a ser sometida a juicio por aquellos mismos que conscientemente la combaten" (*España en sus episodios*, 112). Entre esos testimonios hispanos los habrá de "vanguardia" y de "retaguardia", distingo significativo donde los haya: los segundos –testigos de la persecución en la España "roja"– "mantienen más bien la vieja túnica castiza, filtrado por el sangriento tamiz de los nuevos hechos, sin alterarlos gran cosa, los antiguos precipitados del espíritu" (*España en sus episodios*, 113), pero los narradores del combate en campo abierto –con quienes se identifica, sin duda– no tienen nada que ver con "la reducción del hombre a peón impotente del destino", tan visible en la novela europea de 1914, sino con la decisión de sentirse protagonistas de "una guerra civil, no artificialmente impuesta, sino sentida por el pueblo: la guerra como necesidad histórica" que marca el "carácter epopéyico del nuevo Episodio" (*España en sus episodios*, 118).

Una lista de ejemplos cierra esta primera aproximación: *Se ha ocupado el kilómetro 6*, de Cecilio Benítez de Castro; *Legión 1936*, de Pedro García Suárez; *Cada cien ratas un permiso*, de Pedro Álvarez; *IV Grupo de 75–27*, de José Vicente Torrente; *Fondo de estrellas*, de Antonio Hernández Gil; *Pepe Campos*, de Guillermo Barba Caminero (todas ambientadas en la contienda civil y la mayoría aparecidas en la colección de novelas cortas de la revista *Vértice*), a las que añade las narraciones de la División Azul, *Ida y vuelta*, de Antonio Hernández Navarro ("la más completa", afirma), y *Memorias de un combatiente sentimental*, de Alberto Crespo, que es su predilecta. Se advierten dos exclusiones significativas que, de no ser involuntarios olvidos, ratificarían el sentido militante del canon: me refiero a la novela *Camisa azul*, de Felipe Ximénez de Sandoval, cuya ausencia puede deberse a la controvertida, cursilona y poco simpática personalidad del biógrafo de José Antonio, y los relatos breves de *Frente de Madrid*, de Edgar Neville, por la frivolidad poco edificante del Conde de Berlanga de Duero.

Otros tres autores, sin embargo, merecen capítulos independientes. "El episodio neogaldosiano del Conde de Foxá" anticipa en su título su valoración de *Madrid, de corte a checa* en la que el autor, como le sucedió a Galdós, "describe un mundo del que forma parte y al que, lo mismo que aquél, excusa y acusa a la vez" (*España en sus episodios*, 133). Y esa mezcla de ironía valleinclanesca y de piedad íntima es lo que, en rigor, aparta a la novela de aquella conciencia de "necesidad histórica": cuando el autor aborda en la parte titulada "La hoz y el martillo" la vida en la retaguardia madrileña, "la pluma de Foxá tiembla en esta ocasión como una hoja, con un temblor existencial, telúrico casi" (*España en sus episodios*, 145). Nada más distante de esa actitud que "El episodio revolucionario de García Serrano" en *Eugenio o proclamación de la primavera*, *La fiel infantería* y *Plaza del Castillo*: si el "tono poemático" de la primera se ajusta muy bien a la "radical inconformidad" que respira, en *La fiel infantería* (y en *Plaza del Castillo*, "su fruto maduro y lateral") se identifica "cómo fue la generación más limpia y netamente protagonista del Alzamiento". En la mejor tradición de Valle–Inclán, García Serrano construye "personajes colectivos" y "generacionales" que se expresan en los largos diálogos de *La fiel infantería* o en las confesiones íntimas de *Eugenio*, reveladoras de cómo el grupo superó "las formas degeneratorias de la tradición –el españolismo convertido en patriotería, la religiosidad adulterada por la beatería o reducida a modos externos de conducta" (*España en sus episodios*, 172–174). En sus novelas se palpa "una alegría deportiva [que] tonifica el espíritu de estos jóvenes comunicándose también a todas sus ideas, haciéndoles devotos de la fuerza, de la primavera, del combate por el combate mismo" (*España en sus episodios*, 187).

El tratamiento de "El nuevo episodio de José María Gironella" (referido a la muy reciente publicación –en 1953– de *Los cipreses creen en Dios*) es forzosamente di-

ferente. Y no sólo porque, en este caso, las leyes de la novela prevalecen sobre las del episodio, al renunciar a la construcción de un "personaje colectivo". En el afán de Gironella por abarcarlo todo y privilegiar "el tono medio, la mirada extensa", Gómez de la Serna se pregunta si el autor "está más allá de los supuestos que dieron aliento epopéyico a la pluma a través de las páginas de *La fiel infantería*" (*España en sus episodios*, 215). Es patente que el panorama ideológico más variado y completo que presenta Gironella alude (y también identifica) a una realidad que no se limita a la esperanza de la victoria… Y el autor apunta –creo que sin demasiada suspicacia– si "no faltará quien acabe acusando a Ignacio Alvear [el joven protagonista de *Los cipreses*…] de demasiado tardío e insensible en sus reacciones nacionales y patrióticas" (*España en sus episodios*, 220). Nada, sin embargo, empaña del todo el "propósito vibrante" de Gironella por "extender la comprensión de los españoles fuera de España" y dar la réplica oportuna a Hemingway, Malraux, Koestler y Bernanos…

El ensayo se cierra con unos apéndices de importancia menor y adventicia, entre los que destaca uno –más cercano al tema principal– sobre los *Cuadernos de guerra* (se refiere, sin duda, al último de los dos libros de *Poesía en armas*, subtitulado *Cuadernos de la campaña de Rusia*, 1944), de Dionisio Ridruejo, en quien admira la "postura del hombre viviente en la primera línea del vivir" (240) y cuya sinceridad emocionada logró muy pronto que en la historia de poesía española moderna "los nuevos ya no resulten nuevos; hay alguien mordiéndoles la cola. El surrealismo de Alberti, el popularismo de Lorca, el intelectualismo escéptico de Guillén o de Salinas, se han quedado montados al aire, insuficientes, inconsistentes, pese a toda su perfección formal" (242). El elogio corrobora la tesis central del autor, pero conviene recordar que, en este caso, no deja de ser políticamente atrevido; Gómez de la Serna no podía ignorar que, en 1954, Dionisio Ridruejo estaba en ruptura abierta con el régimen desde su confinamiento de 1947 y que, desde 1949 a 1951, había vivido semidesterrado en Roma, aunque su prólogo al *Canto personal* de Leopoldo Panero, en 1953, revelara un rescoldo de fidelidades de grupo que no pudo disgustar a su exégeta.

Un manual de patriotismo

El libro de 1954 cierra la etapa militante de Gómez de la Serna pero no los ecos de un falangismo diluido y más permeable a otras influencias. Lo representa muy bien un volumen de 1961, *Cartas a mi hijo*, que publicó Ediciones Doncel (sello de la Delegación Nacional de Juventudes), obtuvo el Premio Nacional "18 de Julio" y logró varias reediciones al ser declarado "libro de texto" para la asignatura de Formación del Espíritu Nacional en el curso tercero de bachillerato (la octava edición que manejo está impresa en julio de 1968).

Componen el volumen veinticinco cartas del autor dedicadas a su hijo de trece años que, en rigor, son introducciones y comentarios a un centenar largo de textos ajenos antologados: un modelo clásico de la tradición pedagógica. Su propósito es abordar el "tema grande y palpitante de tu Patria: ¿cómo es, de dónde viene, en qué de veras consiste, para qué vive y nos hace vivir con ella, como hay que vivir esta cosa máxima, casi sagrada, maternal, instintiva y casi fatalmente amada que se llama España?" (*Cartas a mi hijo*, 10). El tono es el propio de un patriotismo fervoroso pero también suavemente critico que enlaza directamente con la tradición del nacionalismo liberal (en la reciente versión falangista). Y no es casual que el autor del que se acopian más textos sea Ramón Menéndez Pidal (seis), al que siguen Ortega y Gasset (cuatro) y José Antonio (tres), a fin de cuentas el mismo número que Benito Pérez Galdós, Eugenio d'Ors y Francisco de Quevedo… Y hay solo un texto (y poco ardoroso) de Menéndez Pelayo aunque, por supuesto, faltan clamorosamente textos más críticos (en la misma línea de liberalismo progresista) y que ya entonces no eran desconocidos del todo: los de Américo Castro, Salvador de Madariaga o Francisco Ayala, por ejemplo.

Al comienzo del libro se reproducen parcialmente los casi inevitables loores de España de Isidoro de Sevilla y de la *Crónica* de Alfonso el Sabio, pero apostillados por el rigor científico de Menéndez Pidal y José Antonio Maravall. Los siglos de conflicto político –el XIV y el XV– forman un capítulo titulado "Cómo se malgastaron ciento cincuenta años" que abre paso a los llamados "Nueva fundación de España" y "El estirón fundamental", tan críticos con la crisis de Castilla como entusiastas de la labor unificadora de la monarquía dual de los Católicos. Tampoco faltan capítulos dedicados a los conflictos territoriales del siglo XVII (con especial atención a Cataluña), a la leyenda negra, a la pérdida de Gibraltar y a las malandanzas del XIX, generadoras de una crónica pobreza mayoritaria (que se explicita, por cierto, con la oportuna reproducción de un cuento de Ignacio Aldecoa, "Seguir de pobres", de *Sala de espera de tercera clase*; Gómez de la Serna ya lo había elogiado en la revista *Alcalá*, en un trabajo que luego recogió en sus tardíos *Ensayos sobre literatura social*, de 1971). La última carta, "Vivir en el mundo", busca una salida al implícito solipsismo jeremiaco de muchas páginas precedentes: la abre un texto de Feijoo, "Amor de la patria y pasión nacional", cuya lucidez reflexiva es subrayada por el comentario de Gaspar Gómez de la Serna, y le siguen sendos textos de Eugenio d'Ors y Ramiro de Maeztu sobre la Hispanidad, aunque la apostilla del último y el final del libro son una paladina llamada del autor al sentimiento europeo: "Quiero decirte, hijo, que tú, desde tu corazón fiel de español universal, y sin dejar de mirar a la Hispanidad, mira también a Europa; o mejor, mírate en ella, que es como una gran patria en la que la nuestra está incluida y tu con ella. Vivimos en el mundo; pero Europa además de ser nuestro mundo más próximo, es el corazón del universo" (*Cartas a mi hijo*, 194).

Por supuesto que hubo en el inicio de los sesenta un europeísmo conservador, en el que latían restos del europeísmo fascista (que lo hubo y persistente…), pero las palabras de Gómez de la Serna en 1961 parecen referirse a un designio político bastante distinto, vinculado a lo que era ya la Comunidad Económica Europea (fruto de los Tratados de Roma en 1957), aunque la integración de España estuviera todavía tan lejana… Gómez de la Serna murió todavía joven, antes de cumplir los sesenta, pero fue testigo de la agonia del franquismo, de la expansión del disenso político y de las maniobras para la sucesión; si hubiera vivido más, pudo haber sido uno de los activos *fraguistas* de aquel momento, o quizá un independiente, reclutado como candidato a futuro senador por Adolfo Suárez. Y afortunadamente no es fácil imaginarlo en el trágico papel de su escuadrista romano de 1943 que –en la novela de 1945– mató y fue muerto en defensa de un ominoso mármol profanado…

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Samuel Ros y Antonio Bouthelier, *A hombros de la Falange. Historia del traslado de los restos de José Antonio de Alicante a El Escorial*, Ediciones Patria, Barcelona–Madrid, 1940 (*A hombros de la Falange*).

Elegía de los campos y los vientos en el cortejo de José Antonio, Delegación Nacional de Prensa y Publicaciones del S.E.U (Ediciones Haz), s.l., 1940 (*Elegía de los campos y los vientos*…).

Gaspar Gómez de la Serna, *Después del desenlace (Tres cartas de amor de un escuadrista romano)*, Revista de Occidente, Madrid, 1945 (*Después del desenlace*).

— *Libro de Madrid*, Editora Nacional, Madrid, 1949 (*Libro de Madrid*).

— *España en sus episodios nacionales. Ensayo sobre la versión literaria de la historia*, Ediciones del Movimiento, Madrid, 1954 (*España en sus episodios*).

— *Cartas a mi hijo*, Ediciones Doncel, Madrid, 1961 (*Cartas a mi hijo*).

.

El pasado es mi hogar:
Eduardo Martínez Torner y el exilio de la musicología española tras la Guerra Civil

Susana Asensio Llamas[589]

Cuando el musicólogo Eduardo Martínez Torner (1888–1955) huyó de su España natal unos dos meses antes del final de la Guerra Civil (1936–1939), no podía imaginarse que pasaría el resto de su vida en el exilio[590]. Tras cruzar la frontera norte hacia Francia, se enfrentó a las medidas represivas aplicadas a los refugiados españoles que fueron recluidos en los llamados "campos de internamiento". Torner pasó un tiempo en el campo de refugiados Saint–Cyprien, establecido el 8 de febrero de 1939 en el sur de Francia para los 453.000 españoles que escaparon durante la *Retirada.* También sufrió el encierro en el campo cercano de Argelès–sur– Mer (cf. Azcárate 1971: 10), cuya infraestructura permitía a algunos refugiados salir oficialmente como trabajadores. El Comité Británico de Ayuda a España (*National Joint Committee for Spanish Relief*), una asociación británica de voluntarios, rescató eventualmente a Torner del campo de Argelès. Las difíciles circunstancias en los campos, sin embargo, cobraron su peaje en la salud de Torner, de manera que sufriría las consecuencias de este internamiento hasta sus últimos días[591].

El exilio genera a menudo repositorios de un pasado insatisfecho, promesas de vida truncadas, y esto fue especialmente cierto en el caso de Torner, una de las figuras de la cultura y la música española más prometedoras antes de la guerra, cuyo estatus sin embargo se vio comprometido por el exilio. Si muchos artistas e intelectuales exiliados crean una "memoria del exilio", Torner perteneció a aquellos que desarrollaron un "exilio de la memoria" (cf. Sánchez Cuervo, 2009; Díaz Silva et al., 2018).

Tras su marcha de España fue distanciándose de algunas facetas de su vida anterior y desideologizando selectivamente algunas de sus últimas obras para seguir protegiendo desde la distancia a su familia y amigos en España, a pesar de su reconocido (y nunca abandonado) apoyo a la República española.

Un primer indicio de este cambio puede verse en una breve contribución que escribió para un periódico marginal, hecho a mano entre los refugiados de Saint–Cyprien en 1939: *Profesionales de la enseñanza. Hoja de información diaria*. Mientras otros artistas españoles en el exilio crearon obras de arte con materiales reciclados tratando de reflejar su experiencia traumática (cf. Cabañas Bravo 2015 y Cabañas Bravo et al., 2010), Torner escogió contribuir con la transcripción de una conferencia titulada "El ritmo en los estilos literarios" (vid. Imagen 1).

En esta primera hoja se recoge, además, una nota de esperanza: "El primer conferenciante, el mejor iniciador de esta labor, nuestro estimado Eduardo M. TORNER, que nos dejará próximamente para ocupar una cátedra de Música española en la Universidad de Cambridge, sus esfuerzos de tantos años encuentran ahora el premio merecido". El tiempo nos informará, sin embargo, que este anuncio no se convirtió en realidad, quizá por su falta de dominio del idioma inglés, o por falta de contactos adecuados –en cualquier caso, ello le permitió conseguir un pase de salida del campo de refugiados.

[589] Susana Asensio Llamas ha sido profesora e investigadora en las universidades de Columbia, New York, CUNY y Yeshiva, y trabaja en el CSIC desde 2004. Autora de *Música y Emigración* (1997) y *Fuentes para el estudio de la música popular asturiana* (2010; *premio UNE* 2011), ha editado también libros de A. M. Espinosa (2009/2019), J. B. Aceves (2015) y E. Seroussi (2019). En 2012 obtuvo el *Premio Nacional de Folklore E. M. Torner*.

[590] Parte del trabajo de campo y la localización de fuentes de esta investigación fue subvencionada a través del proyecto IMLAES (2011-2014), MCINN, Plan Nacional I+D – Ref. HAR2011-27373, *Identidades nacionales, regionales y locales en las culturas musicales de Latinoamérica y España en el siglo XX*. Agradezco, además, la inestimable ayuda de Carmen Artime en varias de las investigaciones llevadas a cabo tanto en Londres como en Oviedo, a Jovita Martínez, hija de Torner, y María Teresa Cristina García, viuda de González Cobas, por su amabilidad y el acceso al estudio y catalogación de sus archivos. Igualmente, la Dra. María Sanhuesa, ha contribuido con ayuda bibliográfica, y las Dras. Joaquina Labajo y Luisa Abad con la revisión de este trabajo. El original de este artículo fue publicado en inglés (Asensio 2020); en esta traducción se corrigen errores y se añaden algunos contenidos nuevos.

[591] Jovita Martínez, hija de Torner, en conversación con la autora, 14 de abril de 2014. Sobre las condiciones de los campos de refugiados, véase Dreyfus-Armand (1999: 62-66).


Profesionales de la ENSEÑANZA

HOJA DE INFORMACIÓN DIARIA

La primera conferencia

Imagen 1

Primera página de "El ritmo en los estilos literarios", en *Profesionales de la enseñanza. Hoja de información diaria*, 4 de abril de 1939.

Torner consiguió finalmente un pasaje de barco en 1939 para viajar al Reino Unido justo cuando comenzaba la Segunda Guerra Mundial[592]. El 3 de septiembre embarcó hacia Londres. Su hijo, sin embargo, no logró tomar su barco, que era el siguiente, por haberse iniciado la guerra. Eduardo hijo aún no había cumplido la mayoría de edad cuando comenzó su exilio, así que fue destinado a un campo de refugiados diferente. Aunque llegaría a reunirse con su padre brevemente en Francia, su barco hacia Inglaterra no llegó a zarpar y se quedó en Francia durante un tiempo antes de ser "repatriado" a España[593].

Una vez llegado a Londres, Torner casi muere de nuevo en el *Blitz* –el bombardeo de las tropas nazis sobre Londres durante la Segunda Guerra Mundial, entre el 7 de septiembre de 1940 y el 11 de mayo de 1941– pero fue rescatado (literalmente) por su amigo Pablo de Azcárate. Por su condición de diplomático, Azcárate sirvió durante la Guerra Civil como embajador de la República y luego dirigió el Servicio de Evacuación de Refugiados Españoles desde Francia[594]. Sus obligaciones incluían visitar campos de refugiados y ayudar a los exiliados a vivir fuera del internamiento; así fue probablemente como conoció a Torner. En 1939 había regresado a Londres y establecido una importante infraestructura que luego permitió a los exiliados españoles desarrollar destacadas actividades culturales. Torner vivió incluso con la familia Azcárate en Taplow entre 1941 y 1943, cuando decidió regresar a la capital para tener acceso a materiales de universidades y bibliotecas para la continuación de su trabajo[595].

Al final de la Segunda Guerra Mundial, Torner se dio cuenta de que regresar a España era imposible. Si hubiera vuelto, habría sido procesado por haber sido políticamente activo en apoyo del gobierno republicano que precedió a la dictadura de Franco: había defendido públicamente la democratización de la cultura y el estado laico, había sido republicano, ateo y masón. Torner permaneció en Londres, aunque mantuvo la esperanza de volver algún día al país que le había proporcionado el ímpetu y los recursos para desarrollar su vida como investigador e intelectual relevante.

Este ensayo está dedicado al exilio de Torner en Londres, una época en la que se enfrentó a la imposibilidad de avanzar en su profesión de musicólogo como lo había hecho en España. Se atiende aquí especialmente al Torner erudito y reflexivo, dejando de lado sus aportaciones como compositor. Se analizan y contextualizan sus trabajos académicos en el Londres de posguerra para descubrir cómo creó un espacio suspendido en el tiempo, donde el tiempo en sí mismo no tenía significado más allá de su propio pasado. Se abordan también los posibles motivos por los que Torner volvió a temas que había abandonado durante casi dos décadas antes de salir de España. Para ello, se han utilizado materiales de diferentes archivos repartidos por España y fuera de ella, así como colecciones personales que nos han descubierto información enterrada durante más de medio siglo. La última fuente destacable es la historia oral de los supervivientes de la familia Torner, especialmente su hija Jovita.

…

Como tal, este trabajo abre un capítulo hasta ahora poco conocido de la historia de la musicología española exiliada y pone en perspectiva la historiografía de la evolución de la disciplina en la segunda mitad del siglo XX. También revela cómo afectan el tiempo y el desplazamiento al trabajo musicológico y a la recepción de ideas

[592] Véase sobre el tema la entrevista realizada por Javier Neira con Eduardo y Jovita Martínez Cué, desde Madrid y Londres respectivamente, en la que evocan su amor por Asturias y la dureza de la ausencia de los exiliados en un caso, y del exilio mismo en el otro (Neira, 1988), así como González Cobas (2000: 159-171).

[593] Según declaraciones de Jovita, su hermana, Eduardo llegó incluso a estar encarcelado por no poder salir de Francia. En esta situación, su familia española pudo conseguir su repatriación gracias a la intervención de Antonio Martínez Torner, hermano de nuestro musicólogo que se había quedado en Oviedo y practicaba la medicina. Aparentemente, durante la guerra Antonio había ayudado a algunos enfermos relevantes y estos fueron los que mediaron para traer de nuevo a su sobrino a España. A su vuelta, Eduardo viviría el resto de su vida en Madrid, sin posibilidad alguna de viajar a Londres (comunicación personal, 19 de abril de 2012).

[594] Cuando Azcárate fue a buscar a Torner tras el bombardeo, lo encontró sentado contra la única pared de la casa que aún estaba en pie, esperando a morir ya que "ni siquiera se había molestado en moverse" (Azcárate, 1977: 10–11). Torner nunca escribió sobre sus traumáticas experiencias, incluyendo la Guerra Civil y la Primera Guerra Mundial, que le había obligado a finalizar sus estudios en la *Schola Cantorum* de París.

[595] Carta de Torner a Azcárate, 25 de noviembre de 1943, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, Madrid.

musicales. Así, este estudio explora los significados del espacio, el tiempo y la identidad (cf. Díaz Viana 2019) a la luz de la experiencia del exilio.

El trabajo académico de Torner en Londres arroja luz sobre la temporalidad del exilio y sobre el papel que juegan la historicidad y la nostalgia en él. Pero para comprender su existencia como musicólogo desterrado, hay que comprender al hombre que nació en Asturias, vivió gran parte de sus primeros años en Madrid y había abrazado a toda España en su trabajo de campo.

Los últimos años en España

Cuando Torner abandonó España en plena Guerra Civil era un reconocido investigador e intelectual, un punto de referencia para cualquiera que se centrara en el folklore, la tradición oral y la literatura española, o el papel social de la música en la educación. Adolfo Salazar, contemporáneo de Torner y él mismo un aclamado musicógrafo, consideraba a su colega como el investigador musical más importante de España[596]. Torner había impartido numerosos cursos y conferencias de carácter divulgativo con actuaciones en vivo de músicos y cantantes locales desde 1915, y en Londres utilizó el mismo formato para sus charlas académicas en la BBC, con gran éxito de audiencia[597].

Los cargos que ocupó atestiguan su rango en la intelectualidad española de la época: en 1926 se convirtió en el jefe de la Sección de Música del Centro de Estudios Históricos (Asensio, 2010, 2011: 857–874; Presas, 2003: 55–104). En la primavera de 1930 Torner también se convirtió en el director de la Sección de Folklore del Archivo de la Palabra, sito en la Residencia de Estudiantes, en Madrid. De 1931 a 1936 dirigió la división musical de las *Misiones Pedagógicas*, un proyecto de solidaridad cultural auspiciado por el gobierno de la Segunda República Española que buscaba acercar la literatura, la música y el teatro a pueblos y ciudades aisladas y subdesarrolladas (Pliego de Andrés, 2006: 414–443; López García et al., 2018: 335–55). En 1932 fue nombrado profesor de Prácticas de Folklore en el Real Conservatorio de Música y Declamación de Madrid (Sopeña 1967). Aparte de esto, Torner sirvió entre 1932 y 1934 en la junta directiva de la *Junta Nacional de Música y Teatros Líricos*, el órgano oficial encargado de legislar la música y el teatro, y de 1934 a 1937 en la junta del *Museo del Pueblo Español*, una de las primeras instituciones en apoyar el trabajo etnográfico sobre las diferentes culturas que habitaban en la España de la época. También ocupó cargos en el Consejo Nacional de Cultura (1932–1936) y el Consejo Central de la Música (1937–1939), y enseñó en la *Institución Libre de Enseñanza*[598].

Eln e Centro de Estudios Históricos, el mayor promotor del desarrollo de la cultura y su investigación en España en aquellos años, Torner colaboró estrechamente con el aclamado filólogo e historiador Ramón Menéndez Pidal, proporcionando la notación musical para la segunda edición de su primer romancero, *Flor nueva de romances viejos* (1933)[599]. En el prefacio de esta publicación reconoce Menéndez Pidal la contribución de Torner, que fue bastante modesta en cuanto a las partituras transcritas, especialmente en comparación con la vasta colección de textos y música de romances que había acumulado a lo largo de los años[600]. Torner colaboró con Menéndez Pidal en la compilación e historia del romancero panhispánico, un cuerpo de material que representa algunas de las tradiciones más antiguas e importantes de la literatura oral en Europa. También aportó un apéndice de melodías a una reedición de las indicaciones para la recogida del romancero en España, recopiladas por María Goyri, la primera mujer en España doctora en Filología y que también fue esposa de Menéndez Pidal (véase Goyri y Torner, 1929). De hecho, Torner defendió el trabajo en equipo, que en ese momento era poco común, investigando y publicando en coautoría con más estudiosos de la época, como Jesús Bal y Gay, con quien trabajó en Galicia entre 1928 y 1932 recogiendo músicas orales (véase Torner y Bal, 1933, y la edición póstuma del cancionero gallego, en 1973 y 2007), o el estudioso del folklore José Castro Escudero, con quien colaboró mientras vivía en Valencia[601].

[596] Para algunos ejemplos de tributos escritos apoyando a Torner y sus diferentes investigaciones, véase Adolfo Salazar, 'La República y el Cancionero de Barbieri', *El Sol* (Madrid), 14 de abril de 1933; Anónimo, 'Barbieri, la zarzuela, la opereta y la euforia', *El Sol* (Madrid), 22 de septiembre de 1934; Georges Créach, 'Notas musicales españolas: El laúd y la guitarra', trans. José Subirá, *Biblioteca Fortea, revista musical* 3 (1935), 3; José Subirá, 'Manuscritos de Barbieri existentes en la Biblioteca Nacional', *Revista las ciencias* 3, no. 2 (1936), 386–7.

[597] En 1915 Torner impartió sus primeras conferencias en diferentes poblaciones de Asturias. Los principales periódicos locales y regionales publicaron resúmenes y extensos comentarios sobre el tema, entre ellos: Anónimo, "La Semana Asturiana: Conferencias del eminente artista ovetense señor Torner", *El Pueblo Astur*, 31 de enero de 1915; Fernando Señas Encinas, "Arte asturiano: Conferencia en la Universidad", *El Correo de Asturias*, 10 de febrero de 1915; véase también Catalán (2001, vol. I: 83, III–XXIII).

[598] Véanse también sobre estos cargos los *Anales del Museo del Pueblo Español* 1, núm. 1–2; Ruiz Tarazona, 1993: 117–124; Suárez Pajares 2002; Sánchez de Andrés, 2009; y Nagore et al., 2009.

[599] En su primera edición de 1928, el libro aparece sin transcripciones musicales.

[600] La gran mayoría de los originales de los romances recogidos por Torner se encuentra en el Archivo Menéndez Pidal, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid. Algunos borradores y copias pueden encontrarse también en los archivos de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás, del CSIC, también en Madrid. Torner nunca llegó a publicar sus materiales originales completos sobre el tema, de manera que su papel en la investigación romancística no ha sido reconocido adecuadamente ni por la musicología ni por la filología en España.

[601] Para más detalles sobre esta colaboración entre Torner y José Castro Escudero, véase Subirá (1934: 5), donde menciona que ambos planeaban la publicación de una obra titulada *La música y las danzas en el teatro de*

Antes de ello, durante sus primeros años en Madrid entre 1916 y 1923, se había centrado en temas de musicología histórica: había estudiado el *Cancionero de la Colombina* y los materiales encontrados y transcritos por Francisco Asenjo Barbieri del *Cancionero de Palacio*[602]. Este interés debe entenderse en el contexto de la época. A partir de la década de 1880, y cada vez más en las primeras décadas del siglo XX, los estudiosos españoles se interesaron gradualmente en el estudio de la música antigua española, principalmente en respuesta a los estudio–sos franceses y alemanes que habían cuestionado su relevancia e incluso su existencia[603]. Esas afirmaciones habían provocado una fuerte reacción y muchos intelectuales, historiadores y músicos españoles ofendidos por la sugerencia de que la música española carecía de valor comenzaron a preservar y catalogar los manuscritos musicales más antiguos que se conocían. Francisco Asenjo Barbieri, Felipe Pedrell y Julián Ribera, entre otros, redescubrieron las *Cantigas de Alfonso X* escritas en el siglo XIII, identificaron la polifonía más sofisticada en el *Cancionero de Palacio* y defendieron muchas otras obras compuestas entre los siglos XIV y XVII. También revelaron la ya casi olvidada música para órgano y vihuela de la época. A pesar de todo ello, el estudio académico de la música española antigua no se afianzó de inmediato, ni lo haría por muchas más décadas, hasta llegado el último cuarto del siglo XX.

Aunque Torner fue de los primeros musicólogos en dedicar esfuerzos a la recuperación de la música antigua, su profundo conocimiento del tema fue rara vez reconocido, y escasísimamente publicado. Sabemos que había transcrito numerosas fuentes de música antigua, entre ellas los villancicos de Juan Vásquez, la música de vihuela de Luys de Narváez, el Cancionero de la Colombina, el de Palacio, el de Medinaceli y el de Turín. La mayoría de las transcripciones nunca fueron publicadas, sino sustraídas durante su exilio de su oficina en Madrid y reevaluadas para su publicación por otros musicólogos de la época (sobre el tema, véase Asensio, 2012)[604]. Sólo apareció impresa la transcripción de la obra para vihuela de Narváez del siglo XVI, y aun así, de los dos volúmenes publicados, uno fue borrado de los registros bibliográficos de la mayoría de las universidades e instituciones españolas –el correspondiente a las transcripciones originales (véase Torner 1923a y 1923b, 2 vols.).

En el centro de la obra publicada de Torner estaba, además de todo lo mencionado, el folclore español, y sus escritos eran bien conocidos en todo el país, aunque su recopilación de música asturiana tradicional fuese la publicación que le había hecho más conocido[605]. En la década de 1930, sin embargo, los estudios del folclore comenzaron a decaer a medida que se afianzaban nuevas tendencias en España, en gran parte influenciadas por las vanguardias europeas. De hecho, el folclore comenzó a ser rechazado por ser antiguo y pasado de moda. La investigación de Torner ya no gozaba de la popularidad que había alcanzado antes, especialmente entre compositores como el Grupo de Madrid, también conocido como *Grupo de los Ocho*, cuya principal preocupación era eliminar el conservadurismo musical, que para ellos se expresaba en el uso del folclore como una fuente de inspiración[606]. Hubo, sin embargo, notables excepciones a este pensamiento, como se evidencia en la producción cultural de Manuel de Falla y Joaquín Turina, que sí gozaron del favor de la vanguardia tanto en España como el resto de Europa.

Todo ello, disensiones incluidas, terminó abrupta–mente en el verano de 1936, cuando el 17 y 18 de julio se produjo el golpe de estado al gobierno republicano, desencadenando la Guerra Civil. Más tarde, el régimen de Franco comenzó a purgar la sociedad de sus miembros más "indeseables", entre los que aún no habían abandonado España. Hacia 1940 no quedaba ningún resto visible

Lope de Vega. De sus estudios en Valencia aparecería en 1938 su libro *Danzas Valencianas* (*dulzaina y tamboril*): *contribución al estudio del folklore musical de la región*.

[602] Véase Salazar, "La República"; y Subirá, 'Manuscritos de Barbieri'. Para los estudios pioneros de Torner sobre el Cancionero de la Colombina, véase la correspondencia entre Torner y Menéndez Pidal, 18 de julio de 1920, Archivo Menéndez Pidal, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid.

[603] Durante el siglo XIX y principios del XX, varios estudiosos franceses y alemanes se dedicaron al estudio de la música antigua española. El trabajo más notable fue escrito por Françoise-Auguste Gevaert, un compositor e investigador musical que visitó España en 1851 para hacer un informe sobre el estado de los manuscritos en un tiempo en el que ningún intento de investigación o catalogación había sido llevado a cabo aún en el país. Al año siguiente publicó un devastador informe, 'Rapport sur la situation de la musique en Espagne', en el *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* 19, no. 1 (1852), 184–205. Tras ese estudio y durante más de cien años, la música antigua española fue percibida como inexistente o irrelevante. Algunos de los autores que añadieron más polémica a esta limitada visión fueron Edmond Vander Straeten, quien escribió sobre la presencia de músicos holandeses en España (Edmond Vander Straeten, *Les musiciens néerlandais en Espagne*, 2 vols [Bruselas, 1885 y 1888]), y Amédée-Henri-Gustave-Noël Gastoué, quien escribió sobre los manuscritos musicales españoles localizados en Paris ('Manuscrits et fragments de musique liturgique, a la Bibliotheque du Conservatoire, a Paris', *Revue de musicologie de la Société Française de Musicologie* 13, no. 41 [1932], 1–9).

[604] Las transcripciones musicales de Torner que nos han llegado sobre el tema se pueden localizar en el RIDEA de Oviedo, en la Colección Modesto González Cobas.

[605] Para una discusión en profundidad de su obra más conocida, el *Cancionero musical de la lírica popular asturiana*, de 1920, véanse por ejemplo Gómez Rodríguez (2009: 69–89), Botella Nicolás (2013: 4–15), Mallo del Campo (1980).

[606] El *Grupo de los Ocho*, remedo nacional de otras dos formaciones europeas de la época como *Les Six* o *The Five*, estaba compuesto de compositores y musicógrafos españoles, como Rosa García Ascot, Salvador Bacarisse, Ernesto Halffter y su hermano Rodolfo, Juan José Mantecón, Julián Bautista, Fernando Remacha, Salvador Bacarisse, Gustavo Pittaluga y Jesús Bal y Gay (esposo de Rosa García Ascot). El grupo desapareció con el inicio de la Guerra Civil, con la mayoría de sus miembros abandonando Madrid o España.

de las vanguardias musicales ni conflicto alguno entre corrientes intelectuales musicográficas. El discurso musical institucional en España sería prácticamente unívoco desde entonces hasta el advenimiento de la democracia, varias décadas después.

El largo viaje de partida

El golpe de Estado sorprendió a Torner. En ese momento vivía en Madrid, pero estaba de viaje por España con las *Misiones Pedagógicas*, mientras su esposa Jovita Cue y su hija Jovita descansaban en Asturias. Torner y su hijo volvieron a la capital, muy brevemente, y se dirigieron inmediatamente hacia Valencia[607], siguiendo el exilio interior del gobierno republicano que había trasladado su sede con el avance de la guerra y había convertido a Valencia en su capital administrativa en noviembre de 1936. Este estatus se mantuvo hasta octubre de 1937 y Barcelona asumió la designación hasta finales de enero de 1939, cuando fue tomada iniciándose la *Retirada* que supuso el fin de la guerra y el comienzo de la dictadura franquista.

Terminada la guerra, los profesores del Conservatorio de Madrid fueron sancionados o destituidos definitivamente; Torner estaba entre estos últimos y fue despojado de su cargo oficialmente por decreto (para más detalles sobre la depuración de profesores del conservatorio de Madrid, véase Contreras, 2009b: 569–593). También en otras instituciones culturales en las que había trabajado Torner se llevaron a cabo mudanzas y reajustes similares, como sucedió a lo largo y ancho del tejido institucional del país.

De hecho, los acontecimientos políticos afectaron a Torner de muchas maneras ya que, como otros escritores, intelectuales y artistas, siguió al gobierno oficial desde Madrid a Valencia y luego a Barcelona. En sus últimos meses en Barcelona, se reunió junto a otros potenciales exiliados para hacer tertulias, dar charlas y compartir información sobre literatura, arte y política; entre sus compañeros de tertulias se encontraba el aclamado poeta Antonio Machado (véase Anónimo, 1939: 244–245). Una de las últimas comunicaciones conocidas de nuestro musicólogo desde Barcelona es una carta al prestigioso profesor de español de la Universidad de Cambridge, el hispanista británico John Brande Trend, en la que describe cómo hubo de abandonar la ciudad a toda prisa:

> "He retirado las pruebas de imprenta para corregirlas dos días antes de la entrada de los fascistas en Barcelona, razón por la cual las tengo ahora en mi poder, pues ya no hubo tiempo para devolverlas. Quiere decir esto que hemos trabajado allí hasta el último momento" (Eduardo M. Torner a John B. Trend, enero de 1939)[608].

Torner tuvo que dejar en Barcelona una cantidad sustancial de material original relacionado con la música antigua española. Como recuerda en la misma carta a Trend:

"Por esto he dejado en Barcelona más de tres mil fotografías de códices musicales de los siglos XV, XVI y XVII, y varios trabajos que estaban ya en las imprentas. La huida fue tan rápida que puedo decir que entraban los fascistas por una puerta y salía yo por la otra"[609].

A partir de entonces, Torner apenas menciona las pruebas comentadas, ni su salida de España, pero se lleva consigo transcripciones en las que había estado trabajando durante los años de la guerra, con el objetivo de publicarlas más adelante. Entre los manuscritos inéditos se encuentran: *Seis canciones corales españolas de la época de Cristóbal Colón: Transcritas de los códices originales por EM Torner*; *Tesoro de la música española. Selección y transcripción de manuscritos y ediciones antiguas de Eduardo M. Torner, nº 1*. (veáse la Imagen 3); *Repertorio coral español: Canciones inéditas de los siglos XV y XVI – Transcritas de los códices originales de Eduardo M. Torner* (véase la Imagen 4); y *Villancicos de Juan Vásquez*[610].

[607] Jovita, hija de Torner recuerda: "Me estaba recuperando de una enfermedad en un pequeño pueblo asturiano, en Riosa, con mi madre, y mi padre y mi hermano estaban en Madrid, luego se fueron a Valencia [...] Nosotras seguimos escondidas allí por algunos años, con mis primos, y luego ya fuimos a Oviedo" (comunicación personal, 16 de junio de 2012).

[608] Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo. La carta fue escrita antes de que Torner abandonara Barcelona, quizás ya desde Figueres, y sin duda antes de su llegada a Francia caminando en largas filas con el resto de los expulsados. Las pruebas a las que se refiere en la carta corresponden a su manuscrito inédito *Seis canciones españolas de la época de Cristóbal Colón*.

[609] Las fotografías a las que se refiere incluyen el Cancionero de la Colombina completo (la única copia que había en la época en formato fotográfico), así como las transcripciones ya realizadas por Torner del Cancionero de Palacio, el Cancionero de Medinaceli y el Cancionero de Turín. Todas ellas fueron depositadas al cuidado de Higinio Anglés, que entonces dirigía la Sección de Música de la Biblioteca de Cataluña. A la vuelta de su estancia en Alemania, donde residió entre 1936 y 1939, Anglés sería contratado por el CSIC y comenzaría la publicación de muchos de estos materiales sin citar en ningún momento al autor ni a sus fuentes. Estos serían sus primeros trabajos relevantes en España, ya durante la dictadura franquista, y constituirían el inicio de las dos grandes series de publicaciones musicológicas de la época: la colección de libros *Monumentos de la música española*, desde 1941, y la revista *Anuario Musical*, desde 1946, ambas editadas desde el CSIC.

[610] Estos manuscritos sin fecha llegaron a las manos del ya fallecido Modesto González Cobas, en Oviedo, a través de Eduardo, el hijo de Torner. Se pueden localizar en el RIDEA, en Oviedo. Algunos de ellos han sido digitalizados y pueden ser consultados vía web, aunque no existe un catálogo de las obras en ellos contenidas.

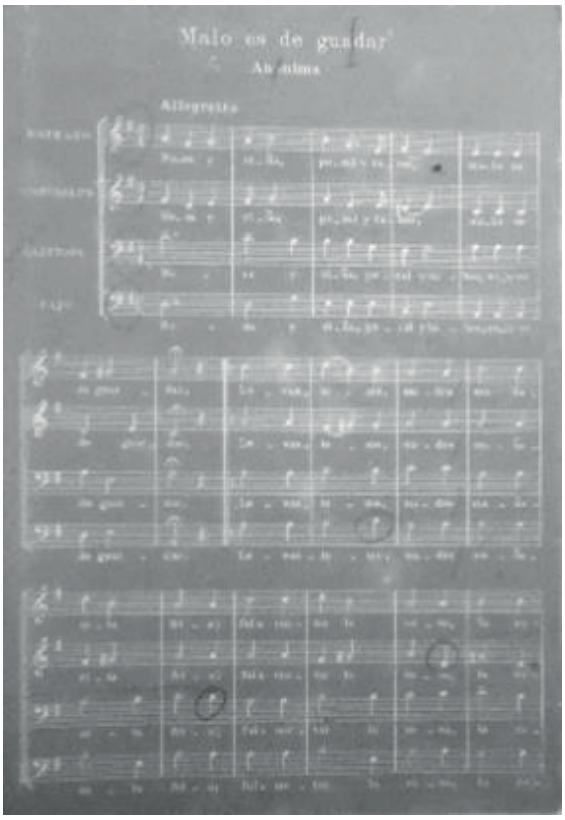


Imagen 2

Página de las primeras pruebas de imprenta del manuscrito *Seis canciones corales españolas de la época de Cristóbal Colón*, que estaba siendo impreso en Barcelona en 1939 y que nunca llegó a ver la luz tras la Guerra Civil.

Torner se llevaría estos manuscritos al salir de España[611], pero también rescató otros materiales de su etapa inicial como erudito de la música antigua española. Más tarde combinaría algunas partes de estos materiales en su *Cancionero musical español* de 1948, aunque la mayoría siguen esperando una edición crítica.

En su camino hacia el exilio Torner pasó un tiempo con Antonio Machado en Colliure, hasta la muerte del poeta el 22 de febrero de 1939[612]. Después de permanecer como refugiado en Saint–Cyprien y Argelès–sur–Mer, y gracias a la comentada intervención de Azcárate, se trasladó a Narbona para ver a su hijo y viajar juntos a Inglaterra. Allí preguntó al *National Joint Committee for Spanish Relief* si los dos podrían viajar en el mismo barco, pero recibió una respuesta negativa, dada la escasez de pasajes y el inminente inicio de la Segunda Guerra Mundial, que estaba a punto de bloquear las comunicaciones entre Francia y Gran Bretaña. Debía viajar solo, su hijo viajaría en el siguiente barco, y ambos se reencontrarían al otro lado del Canal de la Mancha[613]. Tras el breve reencuentro en Narbona, nunca se volverían a ver.

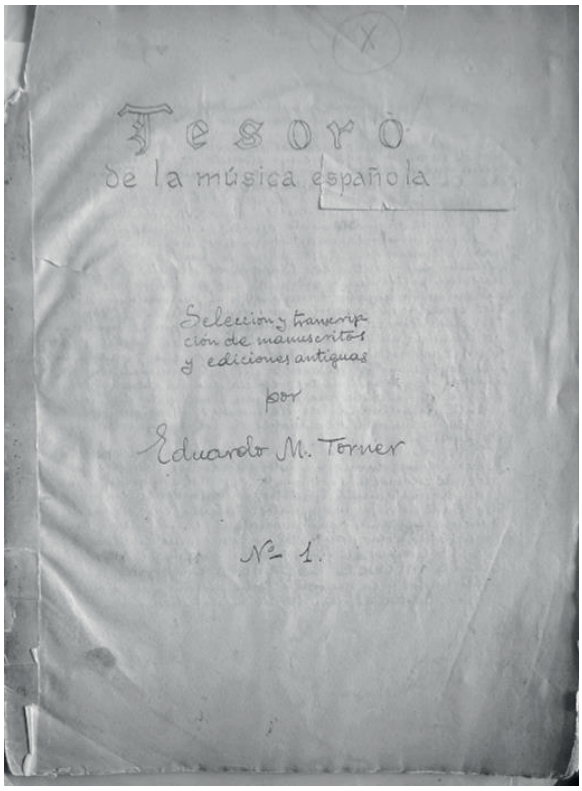


Imagen 3

Cubierta de uno de los manuscritos inéditos que Torner había terminado antes del final de la Guerra Civil (ca. 1939): *Tesoro de la música española. Selección y transcripción de manuscritos y ediciones antiguas por E. M. Torner*.

[611] Jovita Martínez asegura que algunos de los documentos perdidos de Torner desaparecieron en su camino al exilio, hecho a pie a través de la frontera con Francia; entre ellos, miles de referencias bibliográficas de folklore de todo el mundo (comunicación personal, 16 de junio de 2012). Investigaciones posteriores, sin embargo, localizan estos materiales en posesión de Anglés, bien sea porque Torner se los dejó en custodia a su paso por Barcelona, o porque estaban en su oficina de Madrid, a cuyos contenidos materiales tuvo acceso completo el propio Anglés a su vuelta a España. Muchos de estos materiales serían publicados en las décadas siguientes sin citar a Torner.

[612] Véase José María Moreiro, "El último viaje de Antonio Machado", *ABC: Suplemento dominical* (Madrid), 26 de febrero de 1978. El artículo está basado en una entrevistas con Matea Monedero, cuñada del poeta y única superviviente de los familiares que acompañaron a Machado durante su breve exilio.

[613] M. B. Denner [Comité National Britannique d'Aide a l'Espagne/ National Joint Committee for Spanish Relief] a Eduardo M. Torner (en Narbona), 4 de agosto de 1939, colección privada de Jovita Martínez, Londres; Eduardo M. Torner a Pablo de Azcárate, sin fecha [ca. 1940], Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, Madrid.

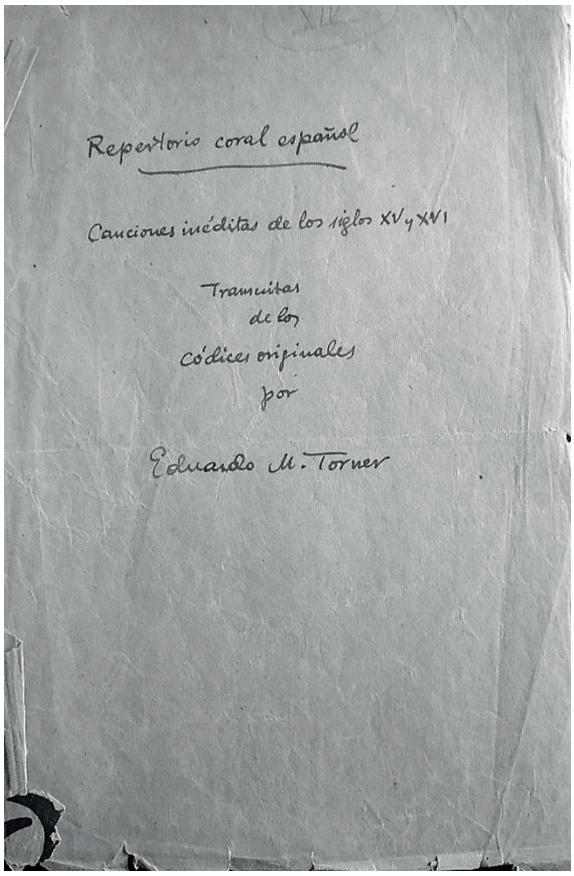


Imagen 4

Cubierta de uno de los manuscritos inéditos que Torner había terminado antes del final de la Guerra Civil (ca. 1939): *Repertorio coral español: Canciones inéditas de los siglos XV y XVI*.

El exilio en Londres

Durante su exilio en Londres, desde septiembre de 1939 hasta su prematura muerte en febrero de 1955, Torner trató continuamente de reconstruir su carrera. Pero continuar su investigación musicológica, que se basaba en el trabajo de campo y la consulta de fuentes históricas, así como en sus propios archivos personales y notas bibliográficas, era imposible fuera de España, de las instituciones con las que había colaborado hasta la Guerra Civil o de los círculos intelectuales y académicos con los que había compartido dudas, investigaciones y publicaciones. Viviendo en un espacio liminal, incapaz de continuar su investigación previa o de embarcarse en nuevos proyectos, las últimas décadas de la vida de Torner estuvieron marcadas por un 'eterno' retorno a los temas de la música antigua española y las relaciones entre música y texto (tanto en poesía como en prosa), especialmente en términos de ritmo.

Desde el principio, Torner enfrentó numerosos reveses. El puesto que se suponía que debía asumir en la Universidad de Cambridge nunca se materializó. Durante sus primeros meses en Londres, recibió el apoyo del National Joint Committee for Spanish Relief, que cubrió su alquiler y sus gastos de manutención. Posteriormente pasó a formar parte del Hogar Español, la *Casa Española* en Bayswater, que abrió sus puertas el 17 de octubre de 1941. Recibió financiación del Fideicomiso de Becas Juan Luis Vives, que crearon varios intelectuales españoles e ingleses, entre ellos Pablo de Azcárate, el 26 de mayo de 1942 para apoyar los intereses educativos y de investigación de los exiliados españoles. Todos sus movimientos se vieron fuertemente afectados por sus estrecheces económicas, su débil salud, su manejo inseguro del nuevo idioma y, sobre todo, su absoluto aislamiento de la intelectualidad y la musicología españolas.

Una evaluación de William Entwistle proporciona más detalles sobre el trabajo de Torner en Londres:

"El Sr. Torner ha propuesto hacer una investigación estadística de los estilos españoles, para descubrir qué diferencias se pueden plantear objetivamente entre el español clásico y el moderno, y entre los diferentes escritores modernos. Se basa particularmente en la sonoridad debida a la elección y distribución de vocales, y el efecto que produce el vocalismo de las rimas. [...] Opino que la beca del Sr. Torner debería continuar hasta completar el año"[614].

Otro informe de Entwistle nueve meses después da fe del avance de Torner:

"Don Eduardo Torner me ha enviado, y he leído con atención, dos obras [...], Índice de analogías entre la lírica antigua y la moderna [y] Sobre estilística literaria española"[615].

Estos fueron los primeros borradores de lo que eventualmente serían sus libros *Ensayos sobre estilística literaria española* (1953) y *Lírica hispánica* (1966, póstumo).

En sus nuevos trabajos, literarios en gran parte, dado el acceso restringido a las fuentes españolas, Torner utilizó con frecuencia las bibliotecas del Museo Británico y diferentes universidades de Londres, así como el recién fundado Instituto Español de Londres, donde finalmente fue nombrado director de la biblioteca (Imagen 5). Los académicos y políticos españoles exiliados en Londres fundaron el instituto el 20 de enero de 1944, después de que el Hogar Español cerrara sus puertas. Apoyaron al instituto con el objetivo de difundir las culturas y lenguas españolas no solo entre la comunidad desplazada sino

[614] William Entwistle a Pablo de Azcárate, 11 de diciembre de 1943, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, Madrid.

[615] William Entwistle a Pablo de Azcárate, 4 de septiembre de 1944, ibíd.

también entre la población local[616]. Así, el instituto ofrecía cursos, charlas, conciertos, encuentros y otros eventos culturales, y durante algunos años publicó el *Boletín del Instituto Español de Londres*.

El año de la fundación del instituto (1944) marcó el final de la primera fase del exilio de Torner en Gran Bretaña (1939–1944), un período de agitación, durante el cual tuvo poco o ningún control sobre su vida y obra. Es revelador que no salieran publicaciones de este período, aunque Torner continuó su trabajo sobre el ritmo en la literatura, que había comenzado en 1938 en Valencia, sin prever que el alejamiento de las cuestiones musicológicas centrales resultaría crucial para su identidad académica en el exilio.



Imagen 5

Torner en la terraza del Instituto Español de Londres, 1949. Colección privada de Jovita Martínez

Hacia 1946 Torner ya no recibía apoyo financiero alguno del fideicomiso de las Becas Juan Luis Vives. Recurrió a Azcárate en busca de consejo y se puso a su disposición para colaborar en lo que fuese posible. Acababa de terminar el manuscrito de su libro *Metodología para la transcripción de la música popular*, que Homero Serís, director del Centro de Estudios Hispánicos de la Universidad de Syracuse, Nueva York, había encargado y entregado a William Entwistle para su revisión por pares[617]. No sabemos qué sucedió con el manuscrito, pero tras la muerte de Entwistle en 1952 nunca se ha localizado el original ni se ha sabido más sobre su paradero.

En los años siguientes, Torner publicó dos libros. El primero, *Cuatro danzas españolas de la época de Cervantes*, es un libro de transcripciones y arreglos musicales para piano que realizó con motivo del IV centenario del nacimiento de Cervantes, en 1947; la música está basada en la In*strucción de música sobre la guitarra española* de Gaspar Sanz de 1674. Cada uno de los cuatro bailes –Zarabanda, Marizápalos, Villano, Canario– está precedido por un texto literario. El propio Torner proporciona información sobre su trabajo en la introducción a la edición:

"He formado estas danzas mediante transcripción directa de textos en cifra que constan en diversos libros de guitarra del Siglo XVII. Acaso parezcan demasiado modernas para aquel tiempo algunas de sus armonías y modulaciones, pero todas ellas se hallan de manera expresa en los textos originales, respetados aquí en este aspecto con todo rigor. No es ésta la primera vez que la música española ofrece ese carácter de anticipación en los procedimientos armónicos, pues fue reconocido esto mismo por la crítica respecto de las obras de los vihuelistas del siglo XVI", Introducción de *Cuatro danzas españolas de la época de Cervantes*, Londres, 1947.

La segunda publicación es el *Cancionero musical español* de 1948, una edición de veinticuatro canciones populares españolas concebida como una introducción a varios estilos y formas, un formato con el que ya había experimentado en ediciones anteriores de carácter divulgativo, como las *Cuarenta canciones españolas* (Madrid, 1924) o el *Cancionero musical* (Madrid, 1928).

Torner también contribuyó con artículos, conferencias y reseñas de libros a *Symposium*, una revista trimestral de crítica de la literatura moderna originada en idiomas distintos del inglés, que se publicaba en EE.UU., y al *Boletín del Instituto Español*, que se publicaba en Londres. De hecho, el instituto proporcionó un fuerte anclaje para Torner hasta su cierre el 31 de diciembre de 1950.

Durante esta segunda fase del exilio (1944–1950) muchas de sus publicaciones –los artículos de *Symposium*, la colección de ensayos *stilística literaria española*, sus materiales pedagógicos y divulgativos– evitan cualquier ideologización. Hasta el momento, Torner no había compartido sus puntos de vista sobre el trabajo que seguían haciendo los musicólogos españoles, pero todo ello cambió en octubre de 1948, cuando revisó las ediciones de música antigua que se habían publicado en España tras del final de la Guerra Civil y descubrió muchas de sus investigaciones publicadas bajo el nombre y el filtro de otros musicólogos no exiliados. Estos habían reformulado

[616] Sobre las actividades culturales de los exiliados españoles en Londres tras la Segunda Guerra Mundial, véase Monferrer (2007).

[617] Eduardo M. Torner a Pablo de Azcárate, 28 de enero de 1946, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, Madrid.

las direcciones de la nueva musicología española de una manera inconcebiblemente similar a lo que había manifestado Torner antes de la guerra: las misiones musicales del CSIC serían un remedo de las misiones musicales pioneras realizadas por Torner en León, Huesca, Asturias o Valencia; las fichas bibliográficas de referencias internacionales de folklore que Torner había perdido aparecie–ron en el CSIC ya como propiedad de Anglés; las ediciones de los cancioneros de Palacio, Medinaceli, Colombina o Turín fueron publicadas por otros autores; incluso los estudios de vihuela (que Torner había ya comenzado a publicar en 1923) volvieron a publicarse bajo otros nombres y otras guías intelectuales, más acordes con la dictadura vigente.

Su conocimiento de las publicaciones emitidas por el Instituto Español de Musicología de Barcelona desencadenó claramente su reencuentro con la vida musical y cultural en la España franquista, y lo impulsó a reexaminar su papel como musicólogo español y exiliado. El momento también es significativo. Sus reseñas aparecieron en el *Boletín del Instituto Español* justo cuando su esposa e hija finalmente pudieron hacer planes para mudarse a Londres (a su hijo nunca se le permitió salir de España, ni a Torner volver) y la familia se reunió en 1947. Las críticas de Torner muestran un profundo desacuerdo con la 'nueva' musicología española. En particular, critica los enfoques de la transcripción de piezas de los siglos de oro:

"El Sr. Pujol interpreta la cifra de Narváez siguiendo las normas empleadas por el Sr. Anglés; pero es evidente para quien conozca los sistemas de notación cifrada que estas deficientes escrituras no pueden expresar con exactitud ni las polifonías ni los ritmos. Estos últimos tienen que ser deducidos con ayuda de la tradición. Las particularidades que en el conjunto europeo ofreció siempre y sigue ofreciendo hoy la música española obedecen a que nuestros compositores emplean modos, giros y ritmos de tipo exclusivamente nacional". Eduardo M. Torner, "Anglés, Higinio, *La música en la corte deCarlos V* [...] Pujol, Emilio, Luys de Narváez [...] Pahissa, Jaime, Vida y obra de Manuel de Falla... (recensiones de libros)', *Boletín del Instituto Español de Londres* 6 (octubre de 1948: 19–20).

Torner desarrollaría su propio enfoque para interpretar las tablaturas de música antigua española en su manuscrito inédito *Rítmica musical hispánica*. Allí argumenta que la transcripción del ritmo tiene que estar informada por fuentes orales y escritas, ya que las tablaturas de música antigua no lo traducen con precisión. Para comprender el significado del regreso de Torner a la música antigua española después de haberse reorientado para centrarse en la literatura, es necesario retroceder en el tiempo hasta abril de 1936. En ese mes se celebró en Barcelona la tercera conferencia de la recién creada Sociedad Internacional de Musicología. Es de destacar que la conferencia tuvo lugar pocos años después de la fundación de la Segunda República Española en 1931, cuando el estado tomó conciencia de la importancia de su patrimonio musical. Esta conciencia se manifiesta en la creación de la Junta Nacional de Música y Teatros Líricos en 1931 y el Consejo Central de la Música en 1937, instituciones que incluían en sus juntas a importantes músicos y académicos españoles, entre ellos Torner (para más información, véase Casares 1998: 13–20).

Tras décadas de cambios de orientación en Europa, no solo en España, la conferencia expuso la polarización de opiniones e intereses de investigación y presagió el inicio de una nueva era en la musicología española (Contreras 2009a: 143). También se creó a través de Anglés y del CSIC un nuevo liderazgo que moldearía la musicología en la España franquista durante las siguientes seis décadas. En las primeras cuatro, la disciplina llegó a estar estrechamente alineada con la política y el catolicismo conservador que apoyaba la dictadura.

Personaje fundamental de esta época, Higinio Anglés (1888–1969) fue un sacerdote católico catalán que emergió como la principal figura de la musicología española a través de su posición directiva en el Instituto de Musicología del CSIC. Desde 1917 Anglés estaba a cargo de la sección de música de la Biblioteca Central de Barcelona (ahora Biblioteca Nacional de Cataluña). Como uno de los vicepresidentes de la Sociedad Internacional de Musicología, ofreció la biblioteca como lugar de conferencias para el Congreso de 1936. Durante la celebración de esta reunión, Torner fue uno de los musicólogos que, por no adherirse al naciente nacional catolicismo, fue despreciado y boicoteado por los organizadores[618]. De hecho, el principal punto de discusión fue que el grupo de estudiosos de Anglés perpetuó la noción de que la música antigua española derivaba de la música religiosa, mientras que Torner estableció teorías sobre la interrelación de la música antigua con la música y poesía populares. Sus ideologías reflejan el catolicismo conservador y el liberalismo respectivamente, sobre la base de la música antigua española, pero sus prácticas revelan que el uso de fuentes, y las metodologías de investigación, no podían ser más diferentes.

Cuando Anglés regresó de su cómoda estancia en Alemania, en marzo de 1939, apenas unas semanas después de que Torner dejara el país, se involucró en el nuevo Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que sucedió a la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones

[618] Una clara expresión del rechazo a Torner por parte de la musicología católica, antes incluso de su exilio, es el hecho de que ni el texto ni el resumen de su aportación al congreso aparecen en la impresión de las actas realizada en Barcelona; solo aparece el título, "Los ritmos en la música popular castellana", *Congrés de la Societat Internacional de Musicologia* (Barcelona, 1936).

Científicas. En 1943 asumió la dirección del recién inaugurado Instituto Español de Musicología de Barcelona, sito en el edificio que el CSIC había construido al lado de la Biblioteca de Cataluña –y, por tanto, también del Instituto de Estudios Catalanes. Ese mismo año enfatizó su particular interés en establecer un "archivo de copias musicales para continuar la edición de obras históricas" (cuestión muy relacionada con las 3000 fotografías de manuscritos musicales a cuyo cuidado le había dejado Torner)[619]. Casi al mismo tiempo, compartió su plan de editar un "catálogo de la música en la Biblioteca Nacional" (como el catálogo nunca publicado que Torner había elaborado por encargo en 1923 sobre los materiales musicales de la Biblioteca nacional)[620]. No hemos de olvidar que, sin embargo, Anglés comenzó a publicar mate–riales de polifonía española en 1941, es decir, entregó manuscritos completos apenas unos meses después de llegar a España, y antes de su nombramiento en el CSIC. Es una opinión generalizada desde hace años que todos los materiales que publicó en estos primeros años llegaron milagrosamente a sus manos por su estrecha relación con los poderes religiosos y fácticos que gobernaban entonces. Es, además, mi opinión personal aunque bien fundamentada, que la mayoría de ellos provenía de los archivos particulares y profesionales de Torner, de las copias que dejó en la biblioteca catalana y de todas las fuentes que conservaba en su oficina de Madrid.

El recién creado Instituto de Musicología necesitaba una sección de folclore, y Anglés se consideraba a sí mismo como una persona excepcionalmente adecuada para el reto, dado que conocía "toda la literatura internacional sobre el tema"[621] (en realidad era Torner quien había estado a la vanguardia de la investigación del folclore y había recopilado una extensa bibliografía sobre el tema durante décadas; todas sus fichas bibliográficas se quedaron en España tras su exilio)[622]. Sin duda, Anglés tuvo acceso a los materiales que Torner había dejado en Barcelona y Madrid, incluida una de las bibliotecas de folclore más especializadas en ese momento. Dadas las circunstancias políticas y el exilio de Torner, Anglés tuvo rienda suelta para decidir qué hacer con los materiales, ya que "pertenecían" al nuevo instituto. La colección de Torner ejerció así una importante influencia en la musicolo–gía en la España de la posguerra, pero esta influencia se atribuyó en gran medida, si no exclusivamente, a Anglés[623].

Todo esto pudo haber sido un factor de motivación para que Torner recurriera nuevamente a la música antigua española con el fin de defender su propio legado y reforzar su posición ideológica –cuya semilla había puesto en la conferencia de 1936–. Sin embargo, el curso institucional de la musicología española resultó devastador para Torner, tanto a nivel profesional como personal: sus obras inéditas, transcripciones, archivos, notas, fichas bibliográficas y fotografías, así como su archivo y biblioteca, fueron tácitamente subsumidos por el CSIC. En 1945 se reeditó en Barcelona sin su permiso el libro *Romances que deben buscarse en la tradición oral*, de 1929. La nueva edición del Cancionero asturiano con otras 1.000 melodías inéditas nunca aparecería impresa y hoy se sabe que sus materiales fueron destruidos en los años 60, cuando se localizaron junto con los del aún inédito *Cancionero Gallego*.

El nombre de Torner fue eliminado de las bibliografías, sus obras publicadas fueron retiradas de las bibliotecas, salvo el *Cancionero Asturiano*, que terminó definiendo su figura tras su muerte. Su correspondencia también fue expurgada de muchos archivos[624]. La ferocidad con la que se borró su memoria sugiere que era mucho más importante de lo que la mayoría de los musicólogos franquistas estaban dispuestos a admitir. En consecuencia, el trabajo de Torner fue suprimido de la musicología, permaneciendo fuera del alcance de académicos e intelectuales que de otro modo podrían haber conocido y discutido sus posiciones o ideas. Las únicas excepciones fueron su aportación al cancionero asturiano y su repertorio coral de música popular, es decir, sus cancioneros. Nada de su investigación anterior y posterior quedó en la historiografía a la que las futuras generaciones tuvimos acceso. Torner debió haber sido consciente de esta realidad en sus últimos años, por lo que la tercera fase de su exilio (1950–1955), está marcada tanto por los intentos de establecer un nuevo comienzo, como por la necesidad de retomar su obra anterior para rescatar sus ideas del olvido.

[619] Higinio Anglés a Nemesio Otaño, 2 de noviembre de 1943; Higinio Anglés a José María Albareda, 27 de octubre de 1943, Archivo General, Universidad de Navarra, Pamplona.

[620] En 1923 Torner recibió una beca de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, en Madrid, para finalizar la catalogación de los papeles musicales de la biblioteca nacional, en gran parte originados en la donación de Francisco Asenjo Barbieri en 1880 y conocidos como los "Papeles Barbieri". El trabajo realizado por Torner fue muy alabado por Adolfo Salazar en 1933 (véase su artículo en *La República*), pero nunca fue localizado tras la guerra.

[621] Higinio Anglés a José María Albareda, 13 de noviembre de 1943, Archivo General, Universidad de Navarra, Pamplona

[622] En 1945 Torner aún tenía esperanza de recuperar su extensísima bibliografía: "La 'Bibliografía musical española' se quedó en Madrid, junto con otros varios trabajos que tenía en marcha. De todo ello ya veremos lo que encuentro a mi regreso", Eduardo M. Torner a Homero Serís, 12 de marzo de 1945, colección privada de Jovita Martínez, Londres. Véase también Katz (2004: 243–288), para algunos detalles de la parte española de dicha bibliografía.

[623] Sobre la relación de Anglés con otros exiliados, véase Moreda (2015: 209–227; y 2016).

[624] Por ejemplo, no aparece correspondencia de Torner en los archivos de Anglés, aunque Torner menciona escribirse con él y su familia conservaba algunas cartas de respuesta manuscritas, incluida una en la que Anglés le comentaba a su viuda su desconocimiento total de las obras de Torner.

Durante sus últimos años Torner continuó realizando conferencias y contribuyendo con artículos, así como con reseñas de libros y conciertos, en casi todos los números del *Boletín del Instituto Español de Londres* hasta que la publicación cesó en 1950. A partir de entonces, pasó a ser un colaborador habitual del llamado *Third Programme* de la BBC, una de las principales fuerzas culturales e intelectuales en Gran Bretaña, que jugó además un papel crucial en la europeización de la figura de Torner, ya que el programa se transmitía en gran parte del continente, incluida España. Torner participó y, en última instancia, fue el responsable de un programa semanal dedicado a la cultura española, que utilizó para dar a conocer el folclore español.

Durante este tiempo también retomó el trabajo en equipo, que había impulsado en España. En 1952 conoció a Alan Lomax en la BBC, poco después de que el aclamado etnomusicólogo estadounidense regresara de su trabajo de campo en España, en condiciones personales y políticas muy desalentadoras. Inmediatamente comenzaron a colaborar en un libro dedicado a la música popular española, titulado provisionalmente *Las canciones populares de España: recopiladas por Alan Lomax, editadas con comentarios de Eduardo Torner*, del que aún se conservan las partes teóricas y explicativas de Torner, pero sin la música de Lomax[625]. No está claro qué canciones habían seleccionado de las grabaciones de Lomax para incluirlas, ya que las transcripciones musicales nunca nos llegaron. La organización geográfica del libro, con títulos de capítulos como 'El Norte: Galicia, Asturias y País Vasco: Sesenta canciones' y 'El Centro: León, Castilla, Extremadura: Sesenta canciones', sigue una estructura que se asemeja a las charlas de Torner sobre Música tradicional española. Torner se convirtió en uno de los colaboradores de la Biblioteca Mundial de Música Folk y Primitiva de Columbia de Lomax[626]. Ese mismo año también contribuyó con transcripciones a la edición americana de 1952 de *Apologie de la danse*, de F. de Lauze, 1623.

En relación con la literatura, los *Ensayos sobre estilística literaria española* antes mencionados, fueron publicados con la Dolphin Book Company en Oxford en 1952. El libro consta de cuatro ensayos interrelacionados que se centran en los efectos estilísticos producidos a través del uso en gran parte inconsciente de patrones rítmicos y combinaciones de vocales, como lo ejemplifican tres escritores modernos: Ramón del Valle–Inclán (1866–1936), José Martínez Ruiz (también conocido bajo su seudónimo, Azorín, 1873–1967) y José Ortega y Gasset (1883–1955). Un apéndice de treinta y nueve páginas considera obras adicionales que varían en tiempo y alcance desde *El Cantar de mio Cid* hasta los poemas de Rubén Darío. Destaca la inclusión de *El Cantar*, dado que el dictador Franco había nombrado a su protagonista, el Cid, antepasado oficial de la sociedad española, aunque este personaje era también el exiliado paradigmático de la literatura española, un hombre que había sido desterrado y había conseguido volver –un pensamiento que Torner seguramente aún albergaba en sus últimos años.

El conocimiento de Torner como musicólogo también se filtró en sus publicaciones literarias, por ejemplo en su sugerencia de que los ritmos de la escritura de Valle–Inclán, estaban influenciados por las canciones populares de su región natal. La acogida de sus *Ensayos…*, sin embargo, fue pobre, tanto en España como en el Reino Unido. El propio Torner admitiría más tarde que no estaba especialmente orgulloso del libro[627].

Hacia 1953 Torner había comenzado a terminar sus escritos sobre poesía oral y sobre ritmo: *Lírica hispánica* (que sería publicado en 1966) y *Rítmica musical hispánica: Contribución al estudio de la música popular española e hispanoamericana* (inédito), que ahora pueden considerarse los trabajos más importantes de este periodo, aunque no llegó a verlos publicados en vida.

Ambos volúmenes pertenecían a un proyecto general de tres partes que tenía como objetivo la creación de un corpus de referencia integral: romancero, lírica hispánica y rítmica musical hispánica[628]. Con *Lírica hispánica* pretendía específicamente mostrar la relación entre la poesía de la Edad de Oro y la poesía de transmisión oral (como ya había hecho en 1927 con los elementos populares en la poesía de Góngora). Esta antología (que es en realidad la compilación de sus artículos en la revista americana *Symposim*) difiere de la mayoría de sus otras publicaciones en el tratamiento de los textos de poesía popular, que aquí aparecen separados de su entorno musical. Su preocupación por la relación texto–música es sin embargo obvia, notablemente en su discusión de los cambios en la acentuación textual o musical, característica común de la canción popular española. El material reunido por Torner enfatiza una serie de puntos históricos, en particular el acercamiento que tuvo lugar entre la poesía popular y la culta a finales del siglo XV y principios del XVI.

[625] *Spanish Popular Music*, manuscrito inédito, colección particular Jovita Martínez, Londres.

[626] Véase Alan Lomax, ed. (1955): *Columbia World Library of Folk and Primitive Music*. Nueva York

[627] "El pequeño libro sobre estilística literaria que acompaña a las separatas [enviadas] me parece ahora, visto en letras de molde, un atrevimiento tal vez imperdonable. De él sólo creo eficaces las páginas dedicadas al ritmo en el verso de romance", Eduardo M. Torner a Ramón Menéndez Pidal, 16 de noviembre de 1953, Archivo Menéndez Pidal, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid.

[628] Sobre el romancero, sin embargo, Torner no pudo trabajar en su exilio, porque todos sus materiales originales e inéditos quedaron en España; sus publicaciones anteriores atestiguan su interés (1923c, 1924a, 1924b, 1925)

El manuscrito de *Rítmica musical hispánica* (Imagen 6) se centra en la misma relación que analiza *Lírica hispánica*, pero con el enfoque puesto en el ritmo musical. Pudo haber sido motivado por el deseo de explicar o defender la posición anterior a su exilio sobre el ritmo en la música antigua española, específicamente los cancioneros polifónicos, y su conexión con las tradiciones orales contemporáneas[629]. Torner inició la escritura de este trabajo hacia 1945 y, según su hija, estuvo trabajando en el manuscrito hasta el día de su fallecimiento, dejándolo inconcluso. Tenía la intención de agregar ejemplos musicales y referencias bibliográficas cuya localización ya sabía, pero aún no había copiado.

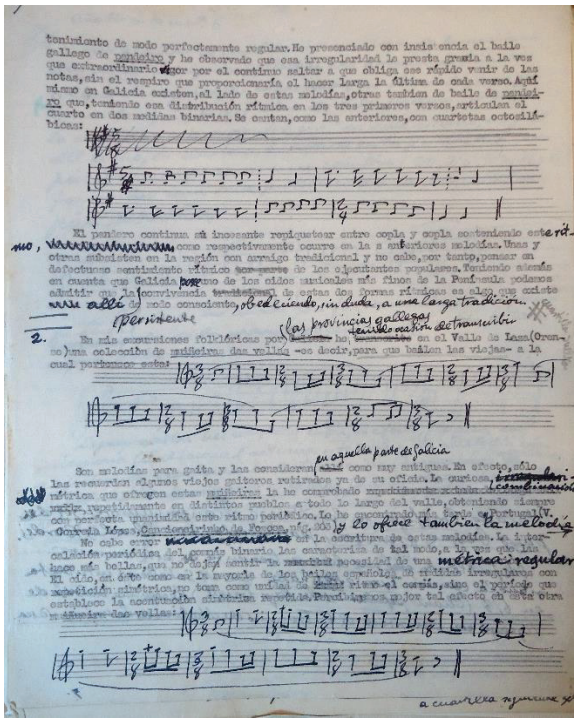


Imagen 6

Página del manuscrito original *Rítmica musical hispánica*. Colección privada de Jovita Martínez

Aunque también inacabada, *Lírica hispánica* se publicó póstumamente a principios de 1966 en Madrid, con un prólogo de Homero Serís y correcciones basadas en las anotaciones que Torner había hecho sobre sus artículos en *Symposium*. Esta publicación fue de la mano de los primeros indicios del reconocimiento de Torner en su tierra natal. Entre los primeros en redescubrir a Torner tras su muerte y en reconocer su influencia en el desarrollo de la etnomusicología española se encuentran González Cobas, Ruiz de la Peña y García de Castro, quienes comenzaron a reportar su historia y su obra muy poco tiempo después de ser publicado el libro[630].

A pesar de los primeros intentos de honrar el legado de Torner durante sus últimos años y después de su muerte[631], varios factores retrasaron la recepción de su obra. La dictadura española, que duró casi cuarenta años, había borrado su legado personal y profesional, gran parte de su trabajo publicado había sido destruido, sus documentos personales y profesionales no estaban disponibles en gran medida para los académicos o eran imposibles de localizar. Con la excepción de la obra de Mallo del Campo (1980), basada en los archivos de Torner que conservaba González Cobas, no fue hasta principios del siglo XXI que la musicología española empezó a comprometerse con su propia historiografía y, por tanto, a incluir a Torner entre los musicólogos cuya obra debe ser recuperada, aunque incluso entonces la atención se limitó a sus trabajos sobre el folclore y la pedagogía[632]. La dispersión de sus materiales y su inaccesibilidad (resultado de la compleja eliminación política de su memoria en España), alargó el exilio de Torner durante otro medio siglo tras su muerte.

La temporalidad del exilio

Sin inmutarse por la situación política de su tierra natal y sus penurias en el exilio, Torner se mantuvo fiel a la investigación sobre la literatura y la música españolas

[629] Véanse sus trabajos al respecto: "La rítmica en la música tradicional española", *Música* (Barcelona) 1, no. 1 (1938a), 25–39; "Música y literatura: Tres esquemas filológicos", *Música* (Barcelona) 1 no. 3 (1938b), 7–20. La primera de estas publicaciones fue reimpresa en la revista *Nuestra música* (México) 3, no. 9 (enero 1948), 55–68.

[630] Modesto González Cobas: "Eduardo Torner, visto por su esposa", *La Nueva España* (Oviedo), 17 de marzo de 1966; "Eduardo Martínez Torner, maestro de los estudios folklóricos españoles (I)", *La Nueva España* (Oviedo), 14 de septiembre de 1967; "Prólogo" al *Cancionero musical de la lírica popular asturiana* de Eduardo Martínez Torner, repr. edn (Oviedo, 1971), pp. 11–25; "El discreto exilio del musicólogo Eduardo Martínez Torner", en *Sesenta años después: El exilio literario asturiano de 1939*, actas del Congreso Internacional celebrado en la Universidad Oviedo 20, 21 y 22 de octubre de 1999, ed. Antonio Fernández Insuela (Oviedo, 2000), pp. 159–71. Ignacio Ruiz de la Peña: "Eduardo Martínez Torner, musicólogo español I: La figura de Eduardo Martínez Torner en el panorama de la Musicología española y contemporánea", *La Nueva España* (Oviedo), 13 de agosto de 1967. Ramón García de Castro: "Otro asturiano universal: Eduardo Martínez Torner– Semblanza biográfica", *La voz de Asturias* (Oviedo), 6 de agosto de 1967.

[631] Por ejemplo, Homero Serís hace referencia a los trabajos de Torner en más de cincuenta ocasiones en su *Manual de bibliografía de la literatura española*, 2 vols (Syracuse, NY, 1948). Respecto a los obituarios escritos como tributo a su figura, véanse, por ejemplo, José Fernández Buelta, "Ha fallecido en Londres el folklorista-musicólogo ovetense, don Eduardo Martínez Torner", *La Nueva España* (Oviedo), 19 de febrero de 1955; Luis Amado-Blanco, "Eduardo M. Torner: Obituario", *Información* (La Habana), 19 de marzo de 1955; Constantino Suárez, *el españolito*, "Martínez Torner, Eduardo", en *Escritores y artistas asturianos: Índice bio-bibliográfico*, 7 vols (Madrid, 1956), V, pp. 206–14; o John Brande Trend, "Eduardo Martínez Torner', *Journal of the International Folk Music Council* 8 (1 de enero de 1956), 63.

[632] Véanse, por ejemplo, Eva Gallardo Camacho and José Antonio Gallardo Cruz, "Artículos musicales publicados en la Revista de pedagogía (1922–1936)", *Música y educación: Revista internacional de pedagogía musical* 22 (2009), 50–60; Juan Carlos Montoya Rubio, "Didáctica del folclore musical en la era tecnológica: Una propuesta tras los pasos de Eduardo Martínez Torner", *Etno–folk: Revista galega de etnomusicoloxía* 16–17 (2010), 373–397.

(también continuó componiendo, aunque no tenemos constancia de que intentara publicar su obra musical). Trágicamente, su producción más significativa en el exilio fueron las obras que no pudo terminar. En efecto, nunca tuvo control sobre su tiempo, con hechos históricos que afectaron la trayectoria de toda su vida: primero fue atrapado en la Primera Guerra Mundial, que interrumpió su educación en París y le obligó a permanecer en España, luego vino la Guerra Civil Española, seguida de la Segunda Guerra Mundial durante su estancia en Londres. A través de estos acontecimientos, tiempo y lugar se vincularon indisolublemente en su vida. Para mantener su identidad y sobrevivir intelectualmente, continuó con sus investiga–ciones y publicaciones tanto como las circunstancias se lo permitieron. Y lo hizo no en el idioma de su exilio, sino en su español nativo, dando fe de su visión del exilio como una condición temporal, que terminaría cuando se restaurara la democracia en España. La construcción de su hogar y su adhesión inquebrantable a la patria recordada también aparecen en sus temas de investigación, a través de los cuales revisita su pasado.

De hecho, a pesar de la pérdida de sus colecciones, fichas, materiales, fotografías, transcripciones…, su pasado quedó inscrito en su memoria de la manera que sugiere el antropólogo George Balandier, "conservado y disponible" (1966: 42). Para Torner, la historia española y sus investigaciones vigentes eran el único hogar que reconocía, uno en el que lo viejo y lo nuevo formaban parte de un mismo todo, a pesar de las rupturas y los cambios de ritmo.

La existencia exiliada de Torner como erudito encarna exactamente la dialéctica entre "la circularidad, la historia lineal moderna y la atemporalidad ahistórica posmoderna" propuesta por Sophia McClennen (2004: 87). En su trabajo, Torner vuelve a temas que le habían preocupado desde hacía más de dos décadas en referencia a la música antigua española, pero también avanza, partiendo de temas que antes le habían ocupado como musicólogo y explorando la poesía como una vía para progresar en su trayectoria como académico. Debido a las circunstancias –básicamente la inaccesibilidad de los materiales de investigación con los que había trabajado– podría decirse que Torner finalmente encarna una atemporalidad ahistórica posmoderna –como si viviera en una cápsula del tiempo– en la que su propia historia personal y profesional, la historia de la musicología española y su propia trayectoria en el exilio forman un todo coherente que le permite seguir cultivando su identidad de erudito de la música y la literatura españolas. Esta atemporalidad también implica, no lo olvidemos, la ausencia de un futuro profesional, un futuro que Torner no tenía y que condicionaba que su corpus de trabajo fuese concebido en gran parte sin la infraestructura ni las redes académicas necesarias y, por tanto, inacabado.

Aparte de la desesperanza de un futuro incierto, los escritos de Torner revelan una relación compleja con la historicidad que recuerda la paradójica noción de Jameson sobre la "nostalgia del presente", es decir, la crisis en la representación del presente: "la historicidad no es, de hecho, ni una representación del pasado ni una representación del futuro […], puede definirse ante todo como una percepción del presente como historia" (1991: 284). De hecho, Torner fue excluido de la elaboración de la historia de la música en España, marginado del tiempo lineal o histórico de su nación y, por lo tanto, entró en una repetición cíclica. Creó su propia versión de la historia de la música fuera de las fronteras de España, y lo hizo sin ninguna intención de desafiar, ni siquiera indirectamente, a la dictadura, que fue la causa de su exilio. Muy al contrario, como figura pública y famosa en España, cuya familia se había quedado atrás, creó una especie de cronotopo en el sentido de Bakhtin, uno sin implicaciones políticas obvias, constituyendo un cuerpo aséptico de hechos que presentaban una cultura española desvinculada de su realidad real –censura, enjuiciamientos, asesinatos (Bakhtin, 1981) –. De esta forma, Torner pudo proteger a su familia y, en última instancia, a sí mismo.

Si todo esto sugiere que el exilio separó definitivamente a Torner de su comunidad de afines, es importante señalar que ya antes del exilio se distinguía como un *outsider* dentro de su propia comunidad. En España había sido músico entre filólogos, escritores e historiadores en el Centro de Estudios Históricos; había ocupado varios cargos importantes en instituciones oficiales, pero siempre regresaba a las zonas rurales más aisladas y deprimidas para enseñar a los analfabetos; también se decía que era el erudito más conocedor de la literatura y el arte de toda su generación, pero apenas sacó rédito de su conocimiento. Lo que distingue particularmente a Torner es que situó a la musicología dentro del mundo académico y multidisciplinar en una época en la que aún no se había desarrollado la investigación interdisciplinaria. Su trabajo fue pionero en basarse en teorías y métodos de diversas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades: historia y literatura, antropología, pedagogía y folclore.

La interrelación de lugar, tiempo e identidad que había definido la postura de Torner en musicología desapareció con el exilio, dejándolo en un estado de supervivencia suspendido, conectado solo vagamente con su entorno. Si Torner no hizo de Londres su hogar, tampoco buscó un hogar en otro lugar. Rechazó las ofertas para viajar a Estados Unidos (de Homero Serís, en Siracusa, Nueva York) y México (de su hermano, Florentino Torner, en Ciudad de México), donde otros académicos españoles crearon nuevas vidas apoyados por instituciones locales y nacionales. De hecho, aunque el exilio físico tuvo sus problemas, fue el exilio intelectual y social, y su mala salud, lo que más erosionó a Torner. Su inmovilidad tenía sus raíces en la esperanza de que la dictadura fuera derrocada y pudiera volver a su vida, familia e intereses intelectuales, todos aún atados a España. Cuando se dio cuenta de que su exilio duraría, se reunió con su esposa e

hija en Londres. Para Torner, el pasado se había convertido en su hogar y su existencia discurría en un tiempo fuera de su propia historia.

En 1957, el aclamado novelista, poeta y traductor polaco Józef Wittlin (1896–1976) acuñó un término para aquellos que no solo estaban fuera de (su) lugar sino que, precisamente por ello, también perdían un cierto período de tiempo:

In Spanish, there exists for describing an exile the word *destierro*, a man deprived of his land. I take the liberty to forge another term, *destiempo*, a man deprived of his time, meaning, and deprived of the time that now passes in his country. The time of exile is different (1990: 88).

Wittlin proponía la idea de que el exiliado vive en el presente del exilio y en el pasado de su tierra natal y, por lo tanto, es finalmente exiliado del tiempo presente de su nación. Este estado del ser es el que crea la nostalgia.

Sin duda, los estudios sobre la temporalidad del exilio han generado diferentes puntos de vista sobre el tiempo del exilio, que van desde la incapacidad para comprometerse con el presente hasta la situación en un estado atemporal, alejado, es decir, al margen del tiempo histórico de una nación y de su futuro (véase, por ejemplo, Guillén 1998). Esto es especialmente cierto para muchos de los exilios provocados por la Guerra Civil, que fueron de una duración particularmente larga. De hecho, aunque la condición de exilio es de una década en promedio, en España se convirtió en una dictadura de cuatro décadas, lo que impidió que los exiliados regresaran a casa y, por lo tanto, dejaran en suspenso indefinidamente su vida profesional y personal. El caso de Torner constituye un significativo ejemplo de las diferencias entre las concepciones modernistas y posmodernistas del exilio. Aunque no son radicalmente diferentes entre sí, a finales del siglo XX se han producido algunos cambios básicos: la comprensión del exilio como un estado permanente, el énfasis en la construcción de su problemática, la fragmentación, la contención del sentimiento de alienación, la separación y la extrañeza, una suspensión por así decirlo, no sólo en el lugar, sino también en el tiempo y la historia.

Sirva este breve recorrido sobre el exilio de Torner para mostrar lo mucho que queda aún por hacer en la recuperación de nuestras historias desterradas, de la historiografía académica depurada durante la dictadura y de las figuras que, sin ser parte de la historia por su ausencia, la definen desde fuera.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Publicaciones de Torner en el exilio y póstumas

Esta bibliografía documenta todos los trabajos académicos que Torner publicó durante su exilio, así como los materiales inéditos que dejó a su muerte –manuscritos conservados en archivos privados y posteriormente donados– y sus publicaciones póstumas[633].

- Libros:

1947. *Cuatro danzas españolas de la época de Cervantes*. Nueva York: G. Schirmer.

1948. *Cancionero Musical Español*. Londres: George G. Harrap.

1952. *Ensayos sobre estilística literaria española*. Oxford: Dolphin Books.

1952. "Musical transcriptions", en *Apologie De La Danse by F. De Lauze (1623) A Treatise of Instruction in Dancing and Deportment given in the Original French with a Translation, Introduction and Notes by.* Ed. Joan Wildeblood. Londres: F. Muller, pp. 151–161.

1966. *Lírica hispánica: Relaciones entre lo popular y lo culto*. Madrid: Cátedra.

- Artículos en la revista *Symposium* (Siracusa, Nueva York):

"Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna", *Symposium*, 1/1 (1946), pp. 12–33.

"Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna", *Symposium* 1/2 (1947), pp. 4–35.

"Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna", *Symposium* 1/3 (1947), pp. 84–107.

"Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna", *Symposium* 2/1 (1948), pp. 84–105.

"Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna", *Symposium* 2/2 (1948), pp. 221–241.

"Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna", *Symposium* 3/2 (1949), pp. 282–320.

"Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna", *Symposium* 4/1 (1950), pp. 141–180.

- Contribuciones al *Boletín del Instituto Español de Londres* (Londres):

"Manuel de Falla", *Boletín del Instituto Español de Londres* 1 (febrero 1947), p. 3.

"Conferencia: La música española en la época de Cervantes (resumen)", *Boletín del Instituto Español de Londres* 2

[633] Estos manuscritos se encuentran en la actualidad en el RIDEA, Real Instituto de Estudios Asturianos (Oviedo) y en la Residencia de Estudiantes (Madrid). Además de todo ello, existen algunos ensayos incompletos y una variedad de charlas, conferencias, programas de radio y partituras de música vocal, para piano, guitarra y otros instrumentos, que no se recogen en esta bibliografía.

(junio 1947), pp. 8–9 [resumen de la conferencia que Torner dio en el Instituto Español].

"Slonimsky, Nicolas: *Music of Latin America*. George G. Harrap & Co., Ltd. London. 374 págs. Doce chelines y seis peniques", *Boletín del Instituto Español de Londres* 2 (junio 1947), p. 27 [recensión del libro].

"Conferencia: Formas históricas de la canción popular española (resumen)", *Boletín del Instituto Español de Londres* 6 (octubre 1948), pp. 9–12 [resumen de la conferencia que Torner dio en el Instituto Español].

"Anglés, Higinio: La Música en la Corte de Carlos V, con la transcripción del *Libro de Cifra Nueva para Tecla, Harpa y Vihuela* de Luys Venegas de Henestrosa (Alcalá de Henares, 1557). Publicación del Instituto Español de Musicología. Barcelona 1944. 205 páginas de texto literario y 217 de música. 1 libra, 17 chelines y 6 peniques. // Pujol, Emilio: *Luys de Narváez. Los seys libros del Delphin de Música de Cifra para Tañer Vihuela* (Valladolid, 1538). Publicación del Instituto Español de Musicología. Barcelona 1945. 59 páginas de texto literario y 91 de música. 2 libras y 10 chelines. // Pahissa, Jaime: *Vida y obra de Manuel de Falla*. Editorial Ricordi Americana. Buenos Aires 1947. Con grabados e ilustraciones musicales. 208 páginas. 1 libras y 2 chelines", *Boletín del Instituto Español de Londres* 6 (octubre 1948), pp. 19–20 [recensión de los tres libros].

"Joaquín Turina", *Boletín del Instituto Español de Londres* 7 (febrero 1949), p. 20.

'Música. *Cancionero de Upsala (siglo XVI). Villancicos de diversos autores a dos y a tres y a cuatro y a cinco bozes, agora nuevamente corregidos…* Venetiis. Apud Hieronymum Scotum MDLVI. Edición de El Colegio de México. México, 1944. 71 págs. de texto literario y 152 de música", *Boletín del Instituto Español de Londres* 7 (febrero 1949), p. 27 [recensión del libro].

"Música. Como comentario de la reciente ópera de Roberto Gerhard, titulada *The Duenna*, reproducimos a continuación la charla crítica leída en la BBC para España por el profesor Eduardo M. Torner la noche del 13 de marzo", *Boletín del Instituto Español de Londres* 8 (June 1949), pp. 27–28 [transcripción de su charla en la BBC].

"Conferencias. Ritmo y color en la literatura española (resumen)", *Boletín del Instituto Español de Londres* 9 (October 1949), pp. 12–19 [resumen de la conferencia que Torner dio en el Instituto Español].

"Salazar Chapela, Esteban: *Lecturas Clásicas Españolas*. Harrap's Modern Language Series. Publicaciones dirigidas por el Instituto Español de Londres. George G. Harrap & Co. Ltd., 279 págs., 8 chelines y 6 peniques", *Boletín del Instituto Español de Londres* 9 (octubre 1949), p. 27 [recensión del libro].

"Salas Viu, Vicente: *La última luz de Mozart*. Ediciones Nuevo Extremo. Santiago de Chile", *Boletín del Instituto Español de Londres* 10 (febrero 1950), p. 31 [recensión del libro].

"Salazar, Adolfo: *The Music in Our Time: Trends in Music since the Romantic Era*. The Bodley Head, London. 367 págs. 15s", *Boletín del Instituto Español de Londres* 10 (febrero 1950), p. 31 [recensión del libro].

"Música española: Dos ballets en Londres", *Boletín del Instituto Español de Londres* 11 (junio 1950), p. 26.

'Valle, Héctor del: *Mozart*. Ediciones Atlas. Madrid. 158 págs.", *Boletín del Instituto Español de Londres* 11 (junio 1950), p. 27 [recensión del libro].

"Conferencia: Cante jondo y cante flamenco (resumen)", *Boletín del Instituto Español de Londres* 12 (octubre 1950), pp. 15–17 [resumen de la conferencia que Torner dio en el Instituto Español].

- Otros escritos:

"El ritmo en los estilos literarios", *Profesionales de la Enseñanza: Hoja de Información Diaria* 22 (1939), pp. 1–3 [periódico hecho a mano en el campo de refugiados de Sant Cyprien, Francia, 4 de abril de 1939; reimpresión de su artículo ya publicado (1938b)].

"La rítmica en la música tradicional española", *Nuestra música* 9, año III, (enero 1948), México D.F., pp. 55–68 [reimpresión de su artículo ya publicado (1938a)].

"Un aspecto de la prosa de Valle–Inclán", *Grial* 1, nos 1–2 (Vigo), (mayo 1963), pp. 141–180.

"Curiosidad literaria", *Grial* 6, no. 21 (Vigo), (julio–septiembre, 1968), pp. 322–325.

- Manuscritos inéditos[634]:

Seis canciones corales españolas de la época de Cristóbal Colón, transcritas de los códices originales por E. M. Torner. Manuscrito original – ca. 1939.

Tesoro de la Música Española. Selección y transcripción de manuscritos y ediciones antiguas por E. M. Torner, nº 1. Manuscrito original – ca. 1939.

Repertorio Coral Español. Canciones inéditas de los siglos XV y XVI. Transcritas de los codices originales por E. M. Torner. Manuscrito original – ca. 1939.

Villancicos de Juan Vásquez, transcritos por E. M. Torner. Manuscrito original – ca. 1939.

Spanish popular music (previsto originalmente para ser publicado con Alan Lomax, que aportaría las grabaciones

[634] Los estudios de música histórica española llevados a cabo por Torner –desde la temprana polifonía española hasta la vihuela del siglo XVI– están siendo estudiados para su publicación en una edición crítica por S. Asensio, M. Sanhuesa y P. Ortega.

musicales para su transcripción). Manuscrito original – ca. 1953.

Rítmica Musical Hispánica. Contribución al estudio de la música popular española e hispanoamericana. Manuscrito original – 1955.

Bibliografía citada

Alonso, José Avelino (2005): "Torner y la música coral", *La Nueva España* (Oviedo), 15 de febrero de 2005.

Amado–Blanco, Luis (1955): "Eduardo M. Torner. Obituario", *Información* (La Habana), 19 de marzo de 1955.

Anónimo (1915): "La Semana Asturiana. Conferencias del eminente artista ovetense señor Torner", *El Pueblo Astur* (Oviedo, Gijón, Avilés), 31 de enero de 1915.

Anónimo (1934): "Barbieri, la zarzuela, la opereta y la euforia", *El Sol* (Madrid), 22 de septiembre de 1934.

Anónimo (1939): "Noticias literarias", *Revista Hispánica Moderna* 5, pp. 244–49.

Asenjo Barbieri, Francisco, ed. (1890): *Cancionero musical de los siglos XV y XVI*. Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

Asensio Llamas, Susana (2009): ""En casa, en el mundo". Las culturas musicales del arraigo y del desarraigo", en *Música y migracións*. Santiago de Compostela: Consello de Cultura de Galicia, pp. 11–41.

Asensio Llamas, Susana (2010): *Fuentes para el estudio de la música popular asturiana: A la memoria de Eduardo M. Torner*. Madrid: CSIC.

Asensio Llamas, Susana (2011): "Eduardo Martínez Torner y la *Junta para Ampliación de Estudios* en España", *Arbor* 187/751, pp. 857–74.

Asensio Llamas, Susana (2012): "Fuentes documentales para la historia de la música popular: más allá de los cancioneros (o el misterio de los materiales desaparecidos de Torner)", en Montserrat Capelán, Luis Costa Vázquez, F. Javier Garbayo Montabes, Carlos Villanueva, eds., *Os soños da memoria. Documentación musical en Galicia: Metodoloxías para o estudio*. Pontevedra: Deputación de Pontevedra, pp. 81–98.

Asensio Llamas, Susana (2020): "The Past Is Home: Eduardo Martínez Torner in Postwar London–An Exile's Nostalgia for Spanish Musicology", en *Postmodernity's Musical Pasts: Historicity and Temporality after 1945*, ed. T. Fruehauf. Suffolk (UK) – Rochester (NY): Boydell & Brewer Ltd., pp. 195–224.

Azcárate, Pablo de (1971): "Salazar Chapela, Cernuda Martínez Torner y el Instituto Español de Londres", *Ínsula* 298, pp. 10–11.

Azcárate, Pablo de (1976): *Mi embajada en Londres durante la Guerra Civil española*. Barcelona: Ariel.

Bakhtin, Mikhail M. (1981): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press.

Balandier, Georges (1996): *Une anthropologie des moments critiques*. Paris: EHESS.

Botella Nicolás, Ana María (2013): "Las canciones de boda del *Cancionero Musical de la Lírica Popular Asturiana* de Eduardo Martínez Torner", *Revista de folklore* 378, pp. 4–15.

Cabañas Bravo, Miguel (2015): "Los artistas españoles del exilio en Francia", *Debats* 126, pp. 26–41.

Cabañas Bravo, Miguel, et al. (2010): *Analogías en el arte, la literatura y el pensamiento del exilio español de 1939*. Madrid: CSIC.

Casares Rodicio, Emilio (1998): "Introducción", Re*vista Música [1938], vol. Introducción e Índices*. Madrid: Residencia de Estudiantes, pp. 13–20.

Catalán, Diego (2001): *El Archivo del Romancero: historia documentada de un siglo de historia*, 2 vols. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.

Contreras Zubillaga, Igor (2009a): "Ciencia e ideología en el III Congreso de la Sociedad Internacional de Musicología (Barcelona, 18–25 abril de 1936)", en María Nagore, Leticia Sánchez de Andrés and Elena Torres, eds., *Música y cultura en la Edad de Plata. 1915–1939*. Madrid: ICCMU, pp. 143–156.

Contreras Zubillaga, Igor (2009b): "Un ejemplo del reajuste del ámbito musical bajo el franquismo: la depuración de los profesores del Conservatorio Superior de Música de Madrid", *Revista de musicología* 32/1 (enero 2009), pp. 569–593.

Créach, Georges (1935): "Notas musicales españolas. El laúd y la guitarra" (traducido por José Subirá), *Biblioteca Fortea. Revista Musical* 3, pp. 2–5.

CSIC (1942): *CSIC. Memoria 1940–41*. Madrid: CSIC.

CSIC (1943): *CSIC. Memoria 1942*. Madrid: CSIC.

Díaz Silva, Elena, Aribert Reimann, and Randal Sheppard, eds. (2018): *Horizontes del exilio. Nuevas aproximaciones a la experiencia de los exilios entre Europa y América Latina durante el siglo XX*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Díaz Viana, Luis (2017): *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Salamanca: Ed. Amarante.

Dreyfus–Armand, Geneviève (1999): *L'exil des républicains espagnols en France. De la Guerre civile à la mort de Franco*. Paris: Éditions Alvin Michel.

Fernández Buelta, José (1955): "Ha fallecido en Londres el folklorista–musicólogo ovetense, don Eduardo Martínez Torner", *La Nueva España* (Oviedo), 19 de febrero de 1955.

Fernández Insuela, Antonio, ed. (2000): *Sesenta años después: el exilio literario asturiano de 1939. Actas del Congreso Internacional celebrado en la Universidad Oviedo 20. 21, y 22 de octubre de* 1999. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Fredric Jameson (1991): *Postmodernism; or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.

Gallardo Camacho, Eva, y José Antonio Gallardo Cruz (2009): "Artículos musicales publicados en la Revista de pedagogía (1922–1936)", *Música y educación: Revista internacional de pedagogía musical 22*, pp. 50–60.

García de Castro, Ramón (*Laín Calvo*) (1967): "Otro asturiano universal. Eduardo Martínez Torner (1). Semblanza biográfica", *La Voz de Asturias* (Oviedo), 6 de agosto de 1967

García Isasti, Prudencio (1996): "El Centro de Estudios Históricos durante la Guerra Civil española (1936–1939)", *Hispania* 56/194, pp. 1071–1096.

Gastoué, Amédée (1932): "Manuscrits et fragments de musique liturgique, à la Bibliothèque du Conservatoire, à Paris", *Revue de musicologie de la Société Française de Musicologie* 13/41, pp. 1–9.

Gevaert, Françoise–Auguste (1852): "Rapport sur la situation de la musique en Espagne", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* 19/1, pp. 184–205.

Gómez Rodríguez, José Antonio (2005): "De la honradez a la inmortalidad", *La Nueva España* (Oviedo), 15 de febrero de 2005.

Gómez Rodríguez, José Antonio (2009): "Un cancionero excepcional ninguneado por la (etno)musicología española", *Revista de musicología* 32/2, pp. 69–89.

González Cobas, Modesto (1966): "Eduardo Torner, visto por su esposa", *La Nueva España* (Oviedo), 17 de marzo de 1966.

Gónzález Cobas, Modesto (1967): "Eduardo Martínez Torner, maestro de los estudios folklóricos españoles (I)", *La Nueva España* (Oviedo), 14 de septiembre de 1967.

González Cobas, Modesto (1971): "Prólogo", in Eduardo Martínez Torner, *Cancionero Musical de la Lírica Popular Asturiana* (Oviedo, 1971/1986), pp. 11–25.

González Cobas, Modesto (2000): "El discreto exilio del musicólogo Eduardo Martínez Torner", in Antonio Fernández Insuela, ed., *Sesenta años después: el exilio literario asturiano de 1939. Actas del Congreso Internacional celebrado en la Universidad Oviedo 20. 21, y 22 de octubre de* 1999. Oviedo: Universidad de Oviedo, pp. 159–171.

Goyri de Menéndez–Pidal, María (1906–1907): "Romances que deben buscarse en la tradición oral", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* no. 10, pp. 374–386, y no. 11 (1907), pp. 24–36.

Goyri de Menéndez–Pidal, María, y Eduardo Martínez Torner (1929): *Romances que deben buscarse en la tradición oral, e Indicaciones prácticas para la notación musical de los romances*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.

Guillén, Claudio (1998): *Múltiples moradas: Ensayo de literatura comparada*. Barcelona: Tusquets.

Katz, Israel J. (2004): "A Closer Look at Eduardo M. Torner's Bibliographic Survey of Spain's Traditional Music and Dance", *Anuario musical* 59, pp. 243–288.

López García, Narciso J., María del Valle de Moya Martínez and Raquel Bravo Marín (2018): "El papel del Patronato de Misiones Pedagógicas como divulgador de la cultura musical en la España de la II República", *Revista Co–herencia* 15/29 (julio–diciembre 2018), pp. 335–355.

Mallo del Campo, María Luisa (1980): *Torner: Más allá del folklore*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Mallo del Campo, María Luisa (1984): "Torner y el nuevo planteamiento científico del Folklore en España", *Revista Internacional de Sociología* 51, pp. 669–673.

Martínez Torner, Eduardo (1920): *Cancionero musical de la lírica popular asturiana*. Oviedo: Imprenta Nieto.

Martínez Torner, Eduardo (1923a): *Narváez, El Delphin de la música, Colección de vihuelistas españoles*, vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Históricos. [transcripciones originales].

Martínez Torner, Eduardo (1923b): *Narváez, El Delphin de la música, Colección de vihuelistas españoles*, vol. 2. Madrid: Centro de Estudios Históricos [selección de canciones arregladas para voz y piano].

Martínez Torner, Eduardo (1923c): "Indicaciones prácticas sobre la notación musical de los romances", *Revista de Filología Española* 10/4, pp. 389–394.

Martínez Torner, Eduardo (1924a): "Del folklore español. Persistencia de algunos temas poéticos y musicales", *Bulletin of Spanish Studies* 1/2, pp. 62–70.

Martínez Torner, Eduardo (1924b): "Del folklore español: Persistencia de algunos temas poéticos y musicales", *Bulletin of Spanish Studies* 1/3, pp. 97–102.

Martínez Torner, Eduardo (1924c), *Cuarenta canciones españolas*. Madrid: Residencia de Estudiantes.

Martínez Torner, Eduardo (1925): "Ensayo de clasificación sobre las melodías de romance", en *Homenaje a don Ramón Menéndez Pidal*, vol. II. Madrid: Casa Editorial Hernando, pp. 391–402.

Martínez Torner, Eduardo (1927): "Elementos populares en la poesía de Góngora", *Revista de Filología* 14, pp. 417–424.

Martínez Torner, Eduardo (1938a): "La rítmica en la música tradicional española", *Música* 1/1 (Barcelona), pp. 25–39.

Martínez Torner, Eduardo (1938b): "Música y Literatura. Tres esquemas filológicos", *Música* I, no. 3 (Barcelona), pp. 7–20.

Martínez Torner, Eduardo (1938c): *Danzas valencianas (dulzaina y tamboril). Contribución al estudio del folklore musical de la región*. Valencia: Centro de Estudios Históricos del País Valenciano.

Martínez Torner, Eduardo (1938d): *Canciones populares españolas armonizadas para coro*. Cuaderno 1. Barcelona: Consejo Central de la Música.

Martínez Torner, Eduardo y Jesús Bal y Gay (1933): "Folklore Musical (O folklore musical de Mélide)", en *Terra de Mélide*. Santiago de Compostela: Seminario de Estudos Galegos, pp. 537–566[635].

Martínez Torner, Eduardo y Jesús Bal y Gay (1973/2007): *Cancionero gallego*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.[636]

Martínez Torner, Eduardo, (1928): *Cancionero Musical*. Madrid: Instituto–Escuela/JAE, Biblioteca Literaria del Estudiante III.

McClennen, Sophia A. (2004): *The Dialectics of Exile: Nation, Time, Language, and Space in Hispanic Literatures*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.

Menéndez Pidal, Ramón (1933): *Flor nueva de romances viejos*. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Monferrer Catalán, Luis (2007): *Odisea en Albión. Los republicanos españoles exiliados en Gran Bretaña (1936–1977)*. Madrid: Ediciones de la Torre.

Montoya Rubio, Juan Carlos (2010): "Didáctica del folclore musical en la era tecnológica: Una propuesta tras los pasos de Eduardo Martínez Torner", *Etno–folk: Revista galega de etnomusicoloxía 16–17*, pp. 373–397.

Moreda Rodríguez, Eva (2015): "Early Music in Francoist Spain: Higini Anglès and the Exiles", *Music & Letters* 96/2 (mayo 2015), pp. 209–227.

Moreda Rodríguez, Eva (2016): *Music and Exile in Francoist Spain*. Ashgate, Farnham and Burlington, UK: Routledge.

Moreiro, José María (1978): "El último viaje de Antonio Machado", *ABC. Suplemento dominical* (Madrid), 26 de febrero de 1978.

[635] Esta publicación fue concebida originalmente como un ensayo musical dentro de un volumen más amplio dedicado a Terra de Mélide, en Galicia, pero también se hizo una edición limitada e independiente del estudio; en 1978 se imprimió una nueva edición con 27 nuevas páginas.

[636] Aunque la primera edición de este *Cancionero* fue publicada en 1973 con una introducción de José Filgueira Valverde, la segunda edición de 2007 incluye un nuevo estudio de Villanueva que acompaña al texto de 1973.

Museo del Pueblo Español (1935): *Anales del Museo del Pueblo Español*, vol. I/1 & 2. Madrid: Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes.

Nagore, María, Leticia Sánchez de Andrés, and Elena Torres, eds. (2009): *Música y cultura en la Edad de Plata, 1915–1939*. Madrid: ICCMU.

Neira, Javier (1988): "Eduardo, desde Madrid, y Jovita, que vive en Londres, evocan su gran amor a Asturias y la dureza del exilio. Torner en el recuerdo de sus dos hijos", *La Nueva España* (Oviedo), 7 de abril de 1988.

Pedrazuela Fuentes, Mario (2011): "El Centro de Estudios Históricos durante la guerra y su transformación en Consejo Superior de Investigaciones Científicas", en *100 años de la JAE. La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas en su centenario*. Madrid: CSIC, pp. 212–239.

Pliego de Andrés, Víctor (2006): "El Servicio de Música: Eduardo Martínez Torner y Pablo de Andrés Cobos", en *Las Misiones Pedagógicas, 1931–1936*. Madrid: Residencia de Estudiantes, pp. 414–443.

Presas, Adela (2003–2004): "La Residencia de Estudiantes (1910–1936): actividades musicales", *Música: Revista del Real Conservatorio Superior de Música de Madrid*, pp. 10–11, 55–104.

Pujol, Emilio (1945): *Luys de Narváez: Los seys libros del Delphin de música de cifra para tañer vihuela (Valladolid, 1538). Transcripción y estudio por Emilio Pujol*. Barcelona: CSIC.

Ramos López, Pilar (2013): "Laicismo, catolicismo y nacionalismo en la musicología española (1914–1953)", *Resonancias: Revista de investigación musical* 33 (diciembre 2013), pp. 53–70.

Ruiz de la Peña, Ignacio (1967): "Eduardo Martínez Torner, musicólogo español I. La figura de Eduardo Martínez Torner en el panorama de la Musicología española y contemporánea", *La Nueva España* (Oviedo), 13 de agosto de 1967.

Ruiz Tarazona, Andrés (1993): "La música y la generación del 27", *Cuadernos Hispanoamericanos* nº 514–515 (abril–mayo 1993), pp. 117–124.

Salazar, Adolfo (1935): "La República y el Cancionero de Barbieri", *El Sol* (Madrid), 14 de abril de 1933.

Salvat, Joan (1936): "Congrés de la Societat Internacional de Musicologia de Barcelona. Programma de les sessions i festes que es celebraran del 18 al 25 d'abril", *Revista Musical Catalana* 389 (mayo 1936), pp. 180–199.

Sánchez Cuervo, Antolín (2009): "Memoria del exilio y exilio de la memoria", *Arbor* 185/735, pp. 3–11.

Sánchez de Andrés, Leticia (2009): *Música para un ideal. Pensamiento y actividad musical del krausismo e institucionismo españoles (1854–1936)*. Madrid: Sociedad Española de Musicología.

Señas Encinas, Fernando (1915): "Arte asturiano. Conferencia en la Universidad", *El Correo de Asturias* (Oviedo), 10 de febrero de 1915.

Serís, Homero (1948): *Manual de Bibliografía de la literatura española*, 2 vols. Syracuse, NY: Centro de Estudios Hispánicos.

Sopeña Ibáñez, Federico (1967): *Historia crítica del Conservatorio de Madrid*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.

Suárez Pajares, Javier, ed. (2002): *Música española entre dos guerras: 1914–1945.* Granada: Archivo Manuel de Falla.

Suárez, Constantino, "Martínez Torner, Eduardo", en *Escritores y artistas asturianos. Índice bio–bibliográfico*, vol. 5 (Oviedo, 1956), pp. 206–214.

Subirá, José, "En el centenario de Lope de Vega", *Ritmo. Revista musical ilustrada* núm. 100 (Madrid), 15 December 1934, pp. 4–6.

Subirá, José, "Manuscritos de Barbieri existentes en la Biblioteca Nacional", *Revista Las Ciencias* no. 2 (1936), pp. 385–396.

Trend, John Brande "Eduardo Martínez Torner", *Journal of the International Folk Music Council* 8 (January 1, 1956), p. 63.

Vander Straeten, Edmond (1885,1888): *Les musiciens néerlandais en Espagne du douziéme au dix huitième siècle: Études et documents gravures, musique et table par Edmond vander Straeten*, 2 vols. Brussels: A. Van Trigt.

Wildeblood, Joan, ed. (1952): *Apologie de la danse, by F. De Lauze 1623: A Treatise of Instruction in Dancing and Deportment given in the original French with a Translation, Introduction, and Notes by Joan Wildeblood*. Londres: F. Muller.

Wittlin, Józef (1990): "Sorrow and Grandeur of Exile" [Blaski i nędze wygnania, 1957], en *Four Decades of Polish Essays*, ed. Jan Kott. Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 81–96.

Sobre identidad

Ignacio Fernández de Mata, "*Ande o no ande*... Entre la identidad *copulada* y el orgullo *goliático*"

Juan José Prat Ferrer, "Identidad y folklorística"

Pedro Javier Cruz Sánchez, "Antropología de los paisajes sagrados. Miradas divergentes"

Honorio Velasco Maíllo, "Tradición oral: De las colecciones a los procesos"

Ascensión Barañano y Eduardo Iglesias Jiménez "El mito desarrollista en el lenguaje conceptual de las políticas sobre patrimonio cultural inmaterial y su traducción por una nueva antropología civilizadora"

Ande o no ande… entre la identidad *copulada* y el orgullo *goliático*

Ignacio Fernández de Mata[637]

La construcción de la identidad colectiva, como articulación política–administrativa, pero también sentimental, se ha pretendido un logro concluso en el siglo XIX, cuando en realidad se trata de un proceso en permanente evolución, como bien se ha visto en España con el desarrollo autonómico o el último salto del nacionalismo catalán. De lo que no cabe duda es que la construcción de la nación, así como la de la región o provincia, resultan más problemáticas que su simple establecimiento institucional. El vínculo de los grupos humanos con un espacio, la identificación emocional que supone pertenencia y reconocimiento, es, ciertamente, algo complejo y de difícil datación. Los procesos históricos que pusieron en marcha las nuevas categorías políticas de mano de la burguesía liberal precisaron de la construcción de una nueva subjetividad emocional que otorgara nuevas identidades colectivas…

Por más que se insista en el origen inmemorial del grupo cultural, la identidad colectiva, tal y como la reclama el nacionalismo, no es una evidencia indiscutida. El rastreo en los pasados de fórmulas y símbolos, sentidos territoriales, manifestaciones lingüísticas, racialización cultural, etc., se hace a partir de la resignificación de todos estos elementos bajo nuevas entendederas: las creadas por el propio nacionalismo romántico, paradójica segunda traición de la burguesía –defensora del individualismo liberal– que, en detrimento del ciudadano y sus derechos, diviniza el nuevo sujeto colectivo de la nación.

No cabe duda, pues, que la reflexión sobre la identidad está llena de trampas. Parte de su argumentario es fruto de elecciones cuestionables que podrían perfectamente ser las opuestas y todas serían igualmente *válidas*. Hablamos de elecciones interesadas, incluso de su ausencia, de una no–elección.

Regiones, provincias y Estado han participado de construcciones y tensiones que, en muchos casos, siguen vigentes por inconclusión, falta de consenso, pero también por la aceptación de falsos apriorismos. Al Estado–nación español, por ejemplo, se le describe como tortuosamente inacabado o *débil*, por asunción de otros modelos como *correctos*, *fuertes* o *bien concluidos*, caso pretendido para el francés[638]. La acrítica asunción de los anhelos románticos y sus categorías, nación y pueblo esencializados, verdaderos inventos ahistóricos, han provocado no pocas distorsiones en cuanto a *qué debe ser* tanto el Estado como sus emulaciones menores. De hecho, la formulación del modelo nacional decimonónico ha supuesto uno de los grandes focos de conflictos de la contemporaneidad al *obligar* a todo colectivo étnico/cultural a ajustarse a este patrón hegemónico que no reconoce la diversidad y marca el *cómo–se–ha–de–ser* colectivo.

Plantear la identidad en plural como una suma de niveles, tiende a que lo representemos de forma estratigráfica, de *menor* a *mayor*, de lo más inmediato e íntimo, a lo más superestructural y abstracto. Concebir de esta manera la identidad supone establecer unas jerarquías no convenientes a su funcionamiento, hasta el punto de que parece que solo la referencialidad nos permite comprender qué se activa en cada momento subordinando el reconocimiento a categorías administrativas –si hablamos de lo local, lo regional o lo nacional–. En realidad, el carácter plural de la identidad colectiva tiene más que ver con principios de subsunción y de vasos comunicantes. Las activaciones identitarias se retroalimentan, sí, pero también

[637] Ignacio Fernández de Mata (Burgos, 1967), es Doctor en Historia, y Doctor en Antropología Social. Trabaja como Profesor Titular en Antropología Social en la Universidad de Burgos donde dirige el grupo de investigación "Sociedad y Conflicto. Estudios Culturales de la(s) Violencia(s)". Sus publicaciones abarcan temáticas vinculadas al patrimonio etnológico e inmaterial; memoria y violencia; patrimonio, identidad y usos sociales del pasado; representación cultural de la violencia, y usos de la memoria. En la actualidad es Decano de la Facultad de Humanidades y Comunicación.

[638] Y esto a pesar de ser el galo un proceso tan inacabado como problemático, tan poco amigo, en el fondo, de la globalidad multicultural en la que se inserta (y que le conforma). Un buen ejemplo de ello se ve en la discusión que promovió el presidente Sarkozy sobre qué era ser francés, debate que tenía como telón de fondo la problemática migratoria. Referencias en: http://internacional.elpais.com/internacional/2009/11/02/actualidad/1257116414_850215.html [Consulta: 17/02/2018].

sufren procesos de transferencia que suponen vaciados, o sobredimensionamiento a costa de sus partes integrantes, con lo que determinados reconocimientos administrativos pueden carecer de valor social y, por otro lado, resultar plenamente operativos.

Reflexionar sobre la identidad de Castilla y León supone, como no podía ser de otra forma, afrontar un asunto espinoso en el que la realidad político–administrativa de la región choca con tradiciones historicistas, terminologías decimonónicas, esencialismos territoriales, estéreotipos provinciales, percepciones interesadamente aislacionistas y los habituales victimismos. Todo ello en un contexto cada vez más complejo, mundializado y, para el caso de nuestra región, en galopante despoblamiento.

Sin embargo, toda reflexión choca con una aparente frustración: Castilla y León *no tiene* –oficialmente– identidad. No, al menos, desde la perspectiva trasnochada de un nacionalismo pedestre que pretende *reconocer*, en el actual *territorio–cyl*, voces, fórmulas y aspiraciones tomadas de otros procesos nacionalistas y regionalistas peninsulares; categorías distorsionadoras de la historia, modelos discutibles que, sin embargo, muchos consideran obligatorios en su cumplimiento. Porque propuestas *alternativas* las ha habido...

Como entidad política, Castilla y León es una de las 17 comunidades autónomas reconocidas en la Constitución de 1978. Las actuales nueve provincias fueron configuradoras de los espacios originarios de los reinos altomedievales de León y Castilla. Desde el siglo XIII –hace unos ochocientos años– ambas coronas se fundieron en una: la del reino de Castilla, órgano que paulatinamente llegó a aglutinar casi dos terceras partes del territorio peninsular.

En 1833, la división de España en provincias por Javier de Burgos conjuntó las provincias de León, Zamora y Salamanca bajo la denominación de región de León. Castilla quedó dividida en dos: la vieja y la nueva. Castilla la vieja quedó conformada por las provincias de Ávila, Burgos, Logroño, Palencia, Santander, Segovia, Soria y Valladolid.

Acabado el franquismo, el proceso preestatutario de la región se vivió con no pocas tensiones territoriales. Resultado de ellas, Logroño y, posteriormente, Santander, se segregaron del tronco veterocastellano. Otras provincias, como Burgos y Segovia, jugaron con la idea de seguir el ejemplo riojano y cántabro, lo que, finalmente, no se produjo. Detrás de estas tendencias se revela un peso nada menor del sentimiento provincial, especialmente desde las capitalidades respectivas.

Desde la óptica de la organización territorial del Estado, se quiso presentar a Castilla y León como una superación de las aspiraciones federalistas de la primera República y del concepto de mancomunidad tratado durante la segunda República. Todo ello con relativos fundamentos históricos y una evidente mala conciencia por el engendro de 94.226 km^2 que conllevaba la invocación del nombre de los dos viejos reinos: Castilla y León. Irrumpía así en el mapa la región más grande de España y la tercera en tamaño de la Unión Europea.

El resultado final de este proceso de configuración política fue el de una macrorregión central –en cuanto al mapa español– que a pesar de sus ciertos problemas aportaba, según la óptica del legislador, solidez al nuevo proyecto de país, un doble concierto geoestratégico que tenía su émulo en la configuración de la propia Castilla–La Mancha, comunidades que aseguraban así una suerte de núcleo geopolítico central.

En los comienzos autonómicos aparecieron algunas reivindicaciones identitarias con propuestas diferentes a las sostenidas por la regulación constitucional: la provincia de León, principalmente, generó un mal llamado *nacionalismo leonés* –en realidad, regionalismo–, que despertó escasos apoyos en las otras provincias *históricas* de Zamora y Salamanca conformantes de lo que denominaron *el país leonés*. Fueron los casos del Grupo Autonómico Leonés (1978) o del Partido Regionalista del País Leonés (1980). El partido que más refrendo electoral suscitó con estas reivindicaciones fue Unión del Pueblo Leonés, con fuerte arraigo en la vida municipal de León en los años noventa y con relativa penetración en la provincia de Zamora. Con altibajos, su presencia en las instituciones hoy es testimonial. De lo que no cabe duda es que esto asentó un *leonesismo* que tuvo un pico ascendente en los primeros años de la década de los ochenta, impregnando a otros partidos, particularmente al Partido Popular de León –que, tras gobernar el ayuntamiento leonés en coalición con los regionalistas, perdió la alcaldía al romperse el pacto y apoyar la UPL al PSOE–. Desde entonces, el PP de León ha procurado vaciar en su favor el sentir popular leonesista que cosechaba UPL.

Otros partidos de convicciones nacionalistas castellanas tuvieron también su actividad, desde el Partido Autonómico Nacionalista de Castilla y León (1977), al Partido Nacionalista Castellano, Tierra Comunera, Partido Castellanista... Si los leonesistas deseaban la segregación de la región leonesa, los castellanistas, sin renunciar a las *provincias leonesas,* han llegado a proponer la *recuperación* de otras provincias y comunidades históricamente conformadoras del reino de Castilla, desde las actuales La Rioja o Cantabria, a toda Castilla–La Mancha... Es decir, la configuración de una región aún más inmensa. El *castellanismo* alcanzó su cénit en 1999 al conseguir ser parte del equipo de gobierno del ayuntamiento de Burgos, alcanzar representación en las cortes de Castilla y León –1 procurador por Burgos–, y tener una importante representación en ayuntamientos rurales. En la actualidad, sin embargo, su presencia en las instituciones de la región es aún más precaria que la del *leonesismo*.

Una parte de la emergencia de estos movimientos regionalistas/nacionalistas habría que rastrearla en los años 60 y 70, como reacción de base cultural –si se quiere, con-

tracultural– frente a la dictadura franquista. Este movimiento, que tuvo en la música de base folk una importante seña de identidad, acudió *a la tradición* como fuente de reconocimiento y reivindicación, como una suerte de vuelta a los orígenes frente a los usos espurios que el propio franquismo había hecho del folklore. Obviamente, se trataba de una relativa invención o renovación de la tradición, con musicalizaciones propias de la época –mucha guitarra y flauta travesera– que retomaba los romances y coplas populares como acercamiento a un acervo popular con el que se generaba una emoción, un sentido de identidad, y que tenía no pocas concomitancias con la canción protesta de carácter más urbano, lo que algunos autores han denominado *Nueva canción*[639]. Este asunto merece un estudio aparte por generar una importante base sentimental e historicista para la identidad y discursos reivindicativos de base popular en León y Castilla. Ni que decir tiene que a tal estela pertenece la musicalización de base tradicionalista hecha por el Nuevo mester de juglaría del conocido romance *Los comuneros,* del berciano Luis López Álvarez, cuyo final se convertiría en el himno cantado en Villalar: "Castilla, canto de esperanza".

La gestión reciente de la identidad en Castilla y León

Salvo el breve período de gobierno socialista en los años 1983–1986, el control y gestión de la Junta de Castilla y León ha estado en manos del Partido Popular, para quien la cuestión de la identidad en Castilla y León parece haber sido –aún es– un asunto más a sujetar que a promover. O al menos así se ha interpretado. Una evidencia de esto sería la ausencia del gobierno de la Junta de la celebración popular de la fiesta regional –la conmemo–ración de la Batalla de Villalar, 23 de abril de 1521–, en la campa de Villalar de los comuneros, desde los años del proceso preestatutario hasta el año 2002.

Como hemos visto, las evocaciones historicistas de los distintos regionalismos políticos[640] han chocado con la constatación de un artificio político–administrativo llamado Castilla y León en el que la inclusión de una conjunción copulativa obliga tanto a remarcar diferencia –entre la leonesa y la castellana–, como, al parecer, a imposibilitar la emergencia de una identidad–fuerza común. De ahí que tan a menudo, el debate académico de la identidad en Castilla y León circunde por niveles *inferiores:* el valor de las pequeñas repúblicas de nuestros pueblos, de algunas comarcas, a lo más las discutidas provincias, todo lo cual no sustituye la *ausencia* de identidad regional.

El conflicto de la asignación de identidad en Castilla y León se enfoca a menudo desde el ajuste o desajuste de ésta a los marcos de otros modelos reivindicativos, para señalar su ausencia o falta de base popular. Paradójicamente, nos hemos acostumbrado a estudios capaces de fijar comienzos e invenciones de procesos identitarios y/o etnogénesis para cualquier lugar, pero son menos frecuentes los dedicados a la evitación y control, a la activa neutralización de las reivindicaciones, lo que, entiendo, viene sucediendo desde hace algunas décadas en el plano institucional de Castilla y León.

Los procesos identitarios surgidos, fundamentalmente, en el siglo XIX, partían –tras la configuración de un victimismo movilizador– de una sacralización de la tierra, de un territorio devenido en asunto mítico como solar de la nación–destino. Para el caso de la actual Castilla y León, la pretensión historicista debería llevar a preguntarse cuál debería ser la localización sentimental de este territorio: ¿debe ajustarse a la realidad administrativa actual?; ¿debe reclamar las reducidas y primigenias evocaciones de la altomedievalidad?, ¿las del expansionismo *reconquistador*?, ¿el salto atlántico con la incorporación de los territorios americanos y asiáticos? ¿O por el contrario, debe retrotraerse aún más en la historia, antes de que las voces político–territoriales hubieran sido acuñadas, centrándose en unidades étnicas prerromanas? ¿Qué si incluso fijáramos la mirada en el neolítico, o mejor aún, en el paleolítico? Historia y espacio ofrecen tantas opciones que sería absurdo tratar de hacer pasar por *indiscutible* cualquier opción.

Desde un punto de vista institucional, no caben tales consideraciones. Castilla y León, con todos los problemas denominativos y conceptuales escondidos tras la conjunción copulativa, es asumida por la acción de gobierno de la Junta como una realidad geopolítica de sentimentalización débil. Distintas catas sociológicas hechas por Caja Duero –Equipo de investigación SYNOVATE–, el Centro de Investigaciones Sociológias (CIS), como también por el barómetro SOCyL, reflejan cómo desde hace décadas, el sentimiento nacional –español– domina las consideraciones regionales actuales –castellanoleoneses– o históricas –bien leoneses, bien castellanos[641]–. También que la institucionalización de la región parece haber ido calando, y

[639] CLAUDÍN, Víctor. *Canción de autor en España. Apuntes para su historia,* Madrid, Ediciones Júcar, 1981, particularmente pp. 86 y 163.

También véase CARRILLO-LINARES, Alberto. "Antifranquismo de guitarra y linotipia. Canciones de la nueva resistencia española (1939-1961)", *Ayer* 87/2012 (3), (2012), pp. 195-224.

[640] Así, la fenecida Tierra Comunera, afirmaba en su extinta web: "Castilla constituye desde hace 1200 años una Nación diferenciada…" (http://www.tierracomunera.org/es/contenido/?iddoc=88 Ya no está operativa). Mientras que, para el leonesismo, "(…) Reino de León, Región Leonesa o País Leonés pues por los tres nombres podemos llamar a esta hermosa tierra que en 2010 celebrará el 1100 aniversario de la creación de su reino, cuna de las primeras instituciones democráticas europeas" (www.leonnoescastilla.com). [Consulta: 17/02/2018].

[641] En 2009, se sentían únicamente españoles un 33% de los castellano y leoneses. Tan español como castellano y leonés, un 50,3%. Equipo de Investigación Synovate. 2009. *Opinión Pública en Castilla y León, OPenCy*L (2009-Mayo). Salamanca: Fundación Caja Duero: http://www.fundacion-cajaduero.es/ecosocial/descargas/opencyl2009.pdf Aquí, pág. 68. [Consulta: 17/02/2018].

se encuentra en las encuestas más cohesión de la esperada al interior de la autonomía, incluso en los agravios compartidos, caso de la percepción de un centralismo favorecedor de Valladolid.

Si el modelo autonómico ha propiciado el desarrollo –cuando no invención forzada– de las identidades regionales, en Castilla y León, con las salvedades antes expresadas de leve regionalismo leonés y castellano, pareciera que no se ha producido una reivindicación tan marcada. Sin embargo, la acción política institucional ha sido intensa en lo concerniente a la identidad… para controlarla. Se ha trabajado en la sujeción, cuando no la negación de toda posibilidad de emergencia de identidades reivindicativas –o en su fagocitación–, tal vez por el temor a despertar o estimular cualquier tipo de particularismo previo.

La Junta de Castilla y León ha generado un antidiscurso identitario basado en las emociones más hueras y en una particular reivindicación de la historia como base para el desarrollo económico, tratando de evitar su carácter identitario–emocional. La historia, para la Junta de Castilla y León, sería una suerte de fuente originadora de Patrimonio, que es algo que se vuelve mensurable, tangible y contable. El patrimonio es, ante todo, turismo y consumo. La posible identidad subyacente a este proceso de patrimonialización *gentrificadora* deviene en un orgullo de tipo contable: el valor del número y de la riqueza. Las vías de penetración de este planteamiento en la sociedad se han dado a través de los contenidos educativos y, sobre todo, las campañas de publicidad promovidas por la Fundación Villalar y la Consejería de Cultura y Turismo. La fundación, dependiente de las Cortes de Castilla y León, tenía, justamente, *la misión* de gestionar la identidad regional. Su lema institucional era: "Nuestras señas de identidad"[642].

Castilla y León ha hecho del patrimonio una bandera. Se presenta como región abundosa en historia, de excepcional peso medieval y con una riqueza patrimonial incomparable. Las campañas institucionales de promoción turística han ido conduciéndose hacia este valor mezcla de cantidad y calidad, desde la del 2013, que rezaba, "Castilla y León: El museo más grande del mundo, está vivo", hasta la del 2018, que asegura que "en la Comunidad de los 28 espacios naturales protegidos, caben todas tus rutas" [643].

Desde un punto de vista patrimonial es cierto que la región aglutina importantes reconocimientos internacionales –*world heritage*–, ocho hasta la fecha: Catedral de Burgos y casco histórico; Casco antiguo de Ávila e iglesias extramuros; Casco antiguo y acueducto de Segovia; Catedral y Casco antiguo de Salamanca; el Camino de Santiago; Las Médulas de León; Yacimientos de Atapuerca, Burgos; y Sitios de arte rupestre prehistórico del Valle del Côa y de Siega Verde, Salamanca. La lista de Bienes de Interés Cultural es muy larga y de imposible reflejo en este texto, una cantidad que ha de ponerse en relación con el número de provincias implicadas: nueve.

La insistencia en el número e importancia de elementos patrimoniales de Castilla y León ha calado entre la población. Obviamente, esto ha generado una importante sensibilidad por el patrimonio, aunque, como quedó señalado, en su mayor parte de tipo económico, lo que no se traduce necesariamente en un mejor o más profundo conocimiento de los bienes y su historia. El patrimonio, entendiendo por tal el monumental y natural, es –se espera que sea– turismo. Ante todo, ingresos[644].

¿Y qué sucede con el patrimonio etnológico, base habitual de los procesos de identidad decimonónicos surgidos en torno al folklore, como fuente de identidad colectiva?

En 2012, según estudio realizado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), (3 septiembre de 2012), se detallaba: Me siento únicamente español/a 19.0; Me siento más español/a que castellanoleonés/a 21.6; Me siento tan español/a como castellanoleonés/a 53.8; Me siento más castellanoleonés/a que español/a 2.3. (Pregunta 37, Pág. 24) http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2940_2959/2956/CASTILLA_Y_LEON_8/Es2956CYL.pdf [Consulta: 17/02/2018].

Según el barómetro SOCYL de primavera de 2016 http://www.socyl.es/wp-content/uploads/2017/01/Bar%C3%B3metro_Primavera16-.pdf Un 60,3% se muestra muy orgulloso de pertenecer a Castilla y León, un 27% bastante orgulloso (pág. 25), sin aclarar la gestión identitaria de ese orgullo. Un año después, 2017, http://www.socyl.es/wp-content/uploads/2017/12/BAR_%C3%93METRO_SOCYL_PRIMAVERA_2017.pdf [Consulta: 17/02/2018]. Con el conflicto catalán desatado, hay un clarísimo rechazo a separar León de Castilla, salvo en la provincia de León que alcanza un 38,90% de apoyo (pág. 16).

[642] Véase la página web de la institución http://www.fundacionvillalar-cyl.es/lang/modulo/lafundacion/conocenos/ En el logotipo de la fundación se recoge explícitamente: http://rqrcom.com/trabajo.php?idtrabajo=137 [Consulta: 17/02/2018].

[643] https://www.tugranviaje.com/noticias/el-museo-mas-grande-del-mundo/ [Consulta: 17/02/2018].

La campaña presente puede consultarse en: http://www.turismocastillayleon.com

Para más información sobre campañas anteriores, puede consultarse: ALONSO GONZÁLEZ, Carmen María. "La gestión de Castilla y León como destino turístico a través de su publicidad", *Regional and Sectoral Economic Studies*, Vol. 8-1 (2008), pp. 115-126.

[644] Sobre la dimensión económica del patrimonio puede consultarse SANTAMARINA CAMPOS, Beatriz. - HERNÀNDEZ I MARTÍ, Gil-Manuel. - MONCUSÍ FERRÉ, Albert. "Patrimonio etnológico e identidades en España: Un estudio comparativo a través de la legislación", *Revista de Antropología Experimental,* nº 8. (2008), Texto 15: 207-223. Concretamente, pág. 210. Disponible en: http://www.ujaen. es/ huesped/ rae/articulos2008/15santamarina08.pdf.

La *desentimentalización* del patrimonio etnológico

Castilla y León cuenta con su ley regional de Patrimonio Cultural desde 2002 (Ley 12/2002, de 11 de julio), recogiendo lo relativo al patrimonio etnológico en sus artículos 62 y 63.

El preámbulo legislativo define que…

El Patrimonio Cultural de Castilla y León, en el que se incluyen los bienes de cualquier naturaleza y las manifestaciones de la actividad humana que, por sus valores, sirven como testimonio y fuente de conocimiento de la Historia y de la civilización, es, debido a su singularidad y riqueza, un valor esencial de la identidad de la Comunidad Autónoma.

Como se puede ver, la ley recoge el convencimiento de poseer una riqueza sin par, y que los bienes conservados son fuente de conocimiento de la Historia –no del pasado– y de la civilización. La elección de estos dos términos tiene poco de casualidad. Ambos son expresiones profundamente intervenidas por el poder, plenas de cargas ideológicas que suponen, en el caso primero –la historia– la construcción de una idea concreta del pasado; y, en el caso segundo –civilización– la convicción, o pretensión, de alcanzar un grado de excelencia cultural propio de las sociedades hegemónicas. Obviamente, podemos percibir en todo esto la influencia de la estatal Ley 16/1985. Pero cuanto más vamos acortando la mirada sobre el espacio, más tiene que ver la invocación "civilización" con su acepción más denostada: como categoría construida que produce clasificaciones culturales que separaran lo valioso –civilizado– de lo que está devaluado por resultar atrasado, salvaje, incivilizado… Y esto ha de ser así –la reivindicación civilizada– porque como dice el preámbulo, sobre este patrimonio descansa la identidad de la Comunidad Autónoma. Este sentido resulta más sorprendente por cuanto que la ley sobre patrimonio cultural de Castilla y León fue una de las últimas del espectro autonómico español sobre esta materia. Las primeras normas, de Castilla–La Mancha y el País Vasco, databan de 1990.

El patrimonio etnológico quedaba definido a partir de una síntesis mejorada de lo que la Ley española había denominado patrimonio etnográfico en sus artículos 46 y 47[645]. En cuanto a la protección e inventario que recoge la ley autonómica (art. 63), es ahora cuando se está comenzando con tales tareas[646].

Si hasta 2002, la Comunidad no contó con su propia definición de patrimonio etnológico, desde 1994 ya se había fijado, sin embargo, el objetivo de contar con un Museo Etnográfico. Así lo recoge la Ley 10/1994, de 8 de julio, de Museos de Castilla y León:

Artículo 11 Museo Etnográfico de Castilla y León.

La Administración de la Comunidad Autónoma creará un museo destinado a ser exponente del patrimonio etnográfico de Castilla y León en su sentido más amplio y centro de investigación antropológica y de documentación, conservación y divulgación de los testimonios de la cultura tradicional en el ámbito de la Comunidad Autónoma.

Mediante el Decreto 43/2004, de 29 de abril, se daba creación al Museo Etnográfico de Castilla y León, en la ciudad de Zamora. Castilla y León contaba así con lo que fue definido como buque insignia de la política de protección sobre patrimonio etnológico de la Junta de Castilla y León y, sobreentendidamente, el más importante recipiente de la identidad regional.

¿Pero qué identidad?

Para las instituciones regionales, como hemos visto, identidad es un concepto prohibido, problemático, la caja de los truenos. La región tiene problemas para presentarse una y aunada, en lo que nada ayuda el gentilicio recogido en el Estatuto Autonómico: castellano y leonés, con inclusión de la conjunción copulativa que marca diferencia –en contra del criterio de la Real Academia de la Lengua Española, que recomienda castellanoleonés–. En fin, las campañas publicitarias relacionadas con la celebración del 23 de abril promovidas por la Fundación Villalar, dependiente de las Cortes de Castilla y León, han tratado de hacer una pedagogía un tanto vergonzosa de aquello que a su parecer define la identidad castellana y leonesa: un totum revolutum de escaso aterrizaje[647]. Por tanto, su invocación oficial es siempre paradójica al pretender su sujeción o dilución.

[645] Art. 62. 1. Integran el patrimonio etnológico de Castilla y León los lugares y los bienes muebles e inmuebles, así como las actividades, conocimientos, prácticas, trabajos y manifestaciones culturales transmitidos oral o consuetudinariamente que sean expresiones simbólicas o significativas de costumbres tradicionales o formas de vida en las que se reconozca un colectivo, o que constituyan un elemento de vinculación o relación social originarios o tradicionalmente desarrollados en el territorio de la Comunidad de Castilla y León.

2. Se consideran incluidos en el patrimonio etnológico de Castilla y León aquellos bienes muebles o inmuebles, relacionados con la economía y los procesos productivos e industriales del pasado que se consideren de interés de acuerdo a lo referido en el artículo 1.2 de esta ley.

[646] El Reglamento que desarrolla la Ley 12/2002 se publicó cinco años después: "Decreto 37/2007, de 19 de abril, por el que se aprueba el Reglamento para la protección del Patrimonio Cultural de Castilla y León", BOCYL nº 79, publicado el 25 de abril de 2007. Del inventario de estos bienes apenas nada había hecho hasta 2014.

[647] Figuraban en el enlace http://www.fundacionvillalarcyl.es/valores/ pero ha sido recientemente vaciado de contenidos, tal vez por vergüenza… Quedan, sin embargo, rastros en otros portales:

2008: https://www.youtube.com/watch?v=SnlhV4bDZOI "Es única, es nuestra" [Consulta: 17/02/2018].

2012: https://www.youtube.com/watch?v=DROU1v0Ntqw "Somos" [Consulta: 17/02/2018].

¿Cómo se relaciona esto con un museo etnográfico, responsable de objetos culturales llenos de simbolismo y sentido de pertenencia?

El Museo Etnográfico de Castilla y León, a pesar de las declaraciones normativas y de lo reciente de su creación, tiene mucho de reedición de los procesos de constitución museística del siglo XIX. Su creación se hizo tomando como base la colección que había ido reuniendo la Caja de Ahorros de Zamora –posteriormente absorbida por Caja España[648]–, junto a algunas otras donaciones de particulares. Su fondo no surge, pues, bajo ningún planteamiento investigativo, ni a partir de un plan de captación, contextualización y estudio de las piezas. De hecho, malamente puede intitularse como un museo representativo de la totalidad de Castilla y León, pues sus piezas responden casi en su totalidad a la fracción oriental de la región.

El planteamiento museológico se hace sobre conceptos que buscan una suerte de transversalidad: espacio y entorno (planta sótano), el tiempo y los ritos (planta baja), la forma y el diseño (planta primera), el alma y el cuerpo (planta segunda), el barro: símbolo y función (planta tercera).

Llama la atención que un museo dedicado a la etnología de Castilla y León no posea ningún mapa de la comunidad autónoma. Igualmente, se encuentra ayuno de información que facilite la ubicación de piezas, estructuras o culturas; por tanto, nada se habla de diversidad, diferencias ecológicas, comarcas…. Nada que se decante ni por la homogeneidad ni por la heterogeneidad. Predomina el desarraigo y la atemporalidad.

En línea con lo anterior, la disposición de sus piezas no facilita poder establecer relaciones, analogías o contrastes. Los objetos aparecen descontextualizados, sin cronología, dispuestos en vitrinas que los distancian del visitante, sin detalle alguno sobre los detentadores, productores y/o usuarios de tales elementos. El criterio dominante para las exposiciones es claramente el valor estético de las piezas, no la transmisión de información sobre las culturas y personas.

La sensación que transmite el Museo de Zamora es la de luchar contra su destino. Su visita trasluce más la evitación de ciertos temas que una inteligente interpretación de elementos de las culturas populares. La participación de los guías del propio museo no mejora esta situación, antes, al contrario: la externalización de servicios supone un tipo de guía no perteneciente a la plantilla del museo, sino a una empresa de servicios auxiliares, que traslada al público un ralo guion que aleja toda posibilidad de humanización de las piezas, cuando no profundas confusiones[649]. Resulta inevitable percibir que la misión del museo parece ser el adormecimiento de cualquier cuestión vinculada con identidades.

Desde antes de su apertura al público, el concepto, organización de contenidos y modelo de gestión del Museo Etnográfico de Castilla y León fue objeto de quejas por los profesionales de la antropología de Castilla y León. La Asociación Michael Kenny de Antropología de Castilla y León presentó propuestas alternativas a la Consejería de Cultura sin ningún éxito[650]. Lamentablemente, a pesar de que la ley de museos del año 1994 recogía en su art. 11 que el Etnográfico se convertiría en un centro de investigación antropológica, se da la paradoja de que hasta fechas recientes no había ningún antropólogo en la exigua plantilla del museo[651].

Por el contrario…

A pesar de su obsesiva evitación de las cuestiones relativas a la identidad, o tal vez por ello mismo, el Museo Etnográfico de Castilla y León de Zamora, tiene su réplica en la provincia vecina de León: el Museo Etnográfico Provincial de León. Este centro fue creado por la Diputación Provincial de León, gobernada por el PP, siendo inaugurado en 2008 con el objetivo de sostener y remarcar justamente la heterogeneidad cultural regional con la promoción de la cultura leonesa. De fondo, esto viene a corroborar o a argumentar el *hecho diferencial* usado en las negociaciones políticas con Valladolid que, convenientemente diluido, ha hecho propio el PP de León.

Situado en Mansilla de las Mulas, a 22 kilómetros de la ciudad de León y a 139 de Zamora, el Museo Etnográfico de León tiene un formato muy diferente al de Zamora, si bien el origen de sus fondos es también por donación de una colección particular, en este caso del médico maragato D. Julio Carro Carro.

Organizado en ambientes que reproducen las particularidades ecológicas de la provincia de León, las piezas del Museo Etnográfico de León no están mayoritariamente en vitrinas sino al alcance de la mano, insertas en recreaciones de los contextos de producción, con inclusión de fotografías históricas a gran tamaño. A pesar de su indescifrable distribución laberíntica, la visita cobra sentido con las explicaciones de los guías, que en todo momento tienen claro que el suyo es el *contramuseo* del de Zamora. Las cartelas

2013: https://www.youtube.com/watch?v=iihXHpuEcyU "Tú escribes la historia" [Consulta: 17/02/2018].

[648] http://www.museo-etnografico.com/areaelmuseo.php [Consulta: 17/02/2018].

[649] En la última visita con mis alumnos se nos explicó que las carrancas se ponían en el cuello de las ovejas para defenderlas del ataque de los lobos…

[650] http://www.abc.es/hemeroteca/historico-16-12-2002/abc/Castilla-Leon/la-tradicion-resucita-en-el-siglo-xxi_150174.html [Consulta: 17/02/2018].

[651] http://www.museo-etnografico.com/info2.php [Consulta: 17/02/2018].

tienen, ciertamente, más datos que en Zamora, incluyendo claras identificaciones geográficas y explicaciones en inglés.

En fin, a manera de alguna conclusión podemos observar cómo a pesar de tener orígenes similares –procedencia de sus fondos principales de colecciones particulares previas al diseño del propio museo–, el planteamiento museológico es muy distinto en cuanto a la exhibición de piezas y al discurso. En el primer caso podríamos hablar de la evitación, de la anulación de la identidad –y sus conflictos–; en el segundo, de la potenciación de la identidad leonesa. El juego político que ha prestado el patrimonio etnológico ha sido constantemente utilizado desde León, en el que la corriente de *leonesismo* ha impregnado toda la política local y, de manera singular, al propio Partido Popular[652].

Más allá de los neoliberales modelos de gestión, la definición de líneas políticas para cada caso es evidente. El museo regional de Zamora depende de la Fundación Siglo para el turismo y las artes de Castilla y León, un tipo de fundación pública que, so capa de ofrecer mayor agilidad administrativa, supone en la práctica una externalización de servicios que incurre en prácticas de gestión y gasto conflictivas[653]. El de Mansilla de las Mulas, en manos del Instituto Leonés de Cultura, de la Diputación Provincial de León, es una solución que conserva algo más el carácter público de su gestión, aunque no por completo.

Hay, además, un problema añadido: la tibieza de su mensaje y acción hacen que el museo regional de Zamora no ejerza ningún tipo de liderazgo o coordinación del resto de pequeños museos etnográficos que abundan en pueblos en Castilla y León, impidiéndose así la constitución de una auténtica red de información, protección y estudio del patrimonio etnológico.

* * *

Cierre…

Según parece, la mayoría de los habitantes de Castilla y León no perciben necesaria –ni creíble, ni legítima– la construcción de una identidad romántica, tal y como han reivindicado algunos regionalismos, como, por ejemplo, Tierra Comunera. Y de ahí la extendida creencia de que la región no tiene identidad.

Siendo así, no es del todo cierto que lo que encontremos en la población sea apatía y resignación. Cada vez hay mayor reconocimiento e identificación con el territorio, produciéndose reivindicaciones de abajo a arriba que irrumpen en un discurso político en el que hasta ahora no habían tenido voz, como ha sucedido con el debate sobre el modelo de organización territorial propuesto por la Junta, las respuestas a la fantasmal *Agenda de la despoblación*, que tanta indignación despierta en el ámbito rural de Castilla y León, o la irrupción de otros movimientos reivindicativos frente a las políticas neoliberales de la Junta como son las llamadas mareas de la sanidad, de la educación, de la asistencia social, etc., que construyen solidaridades en la base y que, por la interlocución política exigida, obligan a considerarse regionales –castellanoleonesas–.

El gobierno regional del Partido Popular ha conseguido presentar la *no–identidad* de Castilla y León como un funcionalismo positivo que genera un vínculo utilitarista con la administración autonómica. Logran así evitar la emergencia de otras identidades reivindicativas en la región, reforzando así un discurso identitario conservador enaltecedor del principio de unidad nacional.

Sin embargo, tal relación se ve quebrada por la percepción ciudadana de estar ante una estructura política centralista que produce una clara macrocefalia capitalina –Valladolid– y una marginalidad periférica del resto de provincias, que únicamente en León consiguen vincularse a una alternativa identitaria como posible solución.

Conscientes, sin embargo, de que toda expresión de identidad requiere de un sentido afectivo, y que las muestras populares (= incontroladas), no le han gustado nada al Partido Popular –v.gr. *la campa* de Villalar–, desde el control institucional –gobierno, Junta y Cortes– se ha tratado de promover un cierto sentimiento de identidad. Una identidad que podríamos definir como *goliática* –del gigante Goliat–. Se trataría de generar un tipo de orgullo, casi chusco, del tipo *ande o no ande, caballo grande.*

El hábil trastoque historia/patrimonio elegido por el PP busca desmontar las reivindicaciones regionalistas de base historicista a través del vaciado sentimental de la historia. El objetivo: resemantizarlas como mero recurso económico. Una estrategia política que ha calado en la política cultural de la región, como demuestra, por ejemplo, el *fenómeno* de las exposiciones *Las edades del hombre.*

Regidos por la convicción de que el nacionalismo –entiéndase, cualquier identidad de base territorial– es malo si es alternativo a la nación–estado, el Partido Popular ha constreñido la identidad castellanoleonesa a ser vasalla de la de España. Eso sí, no sin afectos u orgullo de ser la región más grande de España. Un huero orgullo *goliático*.

[652] En 1983 y 1984 hubo mociones y movilizaciones populares en pro de una autonomía leonesa que recibió el apoyo institucional local, principalmente de la Diputación provincial: http://www.abc.es/hemeroteca/ historico-01-11-2007/abc/CastillaLeon/pp-y-psoe-apoyan-a-upl-al-recordar-al-estado-las-aspiraciones-autonomistas-de-la-provincia-de-leon_1641265502754.html [Consulta: 17/02/2018].

[653] http://www.elnortedecastilla.es/20130713/local/psoe-denuncia-fundacion-siglo-201307131753.html [Consulta: 17/02/2018].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO GONZÁLEZ, Carmen María. "La gestión de Castilla y León como destino turístico a través de su publicidad", Regional and Sectoral Economic Studies, Vol. 8–1 (2008), pp. 115–126.

ANDERSON, B. 1993. *Comunidades imaginadas.* Buenos Aires: FCE.

CARRILLO–LINARES, Alberto. "Antifranquismo de guitarra y linotipia. Canciones de la nueva resistencia española (1939–1961)", Ayer 87/2012 (3), (2012), pp. 195–224.

CLAUDÍN, Víctor. *Canción de autor en España. Apuntes para su historia,* Madrid, Ediciones Júcar, 1981.

DÍAZ VIANA, Luis (Coord.). *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos, 1988.

DÍAZ VIANA, Luis. *Castilla y León. Imágenes de una identidad. Notas para un manual de Etnografía*, Valladolid, Ámbito, 1997.

DÍAZ VIANA, Luis. – Tomé Martín, Pedro (coords.). *La tradición como reclamo. Antropología en Castilla y León,* Salamanca, Junta de Castilla y León, 2007.

DÍAZ VIANA, Luis. "Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* vol. LXV, 1, (2010), pp. 45–64.

FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio (coord.). *Folklore y sociedad. La cultura tradicional en la sociedad del siglo XXI,* Burgos, Instituto Municipal de Cultura, 2009.

FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio – Estébanez Gil, Juan Carlos (eds.). *Estampa de Burgos: artículos de Eduardo de Ontañón en la revista Estampa (1928–1936),* Salamanca, Instituto Municipal de Cultura – Diputación de Burgos, 2006.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Jesús. *Castilla (entre la percepción del espacio y la tradición erudita),* Madrid, Espasa–Calpe, 1985.

PEÑA PÉREZ, Francisco Javier. *El Surgimiento de una nación: Castilla en su historia y en sus mitos,* Barcelona, Anthropos, 2005.

PUJADAS, Juan José. *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos,* Madrid, Eudema, 1993.

SANTAMARINA CAMPOS, Beatriz. – HERNÀNDEZ I MARTÍ, Gil–Manuel. – MONCUSÍ FERRÉ, Albert. "Patrimonio etnológico e identidades en España: Un estudio comparativo a través de la legislación", Revista de Antropología Experimental, nº 8. (2008), Texto 15: 207–223.

VELASCO MAILLO, Honorio Manuel. "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad". En L. Díaz Viana (coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 28–46.

VELASCO MAILLO, Honorio Manuel. "Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI, (1981), pp. 85–106.

VELASCO MAILLO, Honorio Manuel. "Los significados de 'cultura' y los significados de 'pueblo'. Una historia inacabada". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), Madrid, 60, (1992), pp. 7–25.

Identidad y folklorística

Juan José Prat Ferrer[654]

La identidad europea se forja, como se ha repetido en innumerables ocasiones, sobre dos conjuntos híbridos de tradiciones culturales; uno lo constituye el judeo–cristianismo, otro, la cultura grecorromana; estos fundamentos, que aportan elementos significativos de otras culturas antiguas, se entremezclan y no resultan tan fáciles de separar a medida que se avanza en la historia.

Según el profesor de Derecho en la Universidad de París I Pierre Legendre –que considera que la fórmula "judeocristianismo" oculta la represión del conflicto que existe entre el cristianismo y el judaísmo–, el cristianismo se presentó como la consumación y perfeccionamiento del judaísmo al apropiarse de sus textos fundamentales, pero rechazando su esencia. El pensador búlgaro radicado en Francia Tzvetan Todorov, refiriéndose a este hecho, afirmaba que "a diferencia del judaísmo, el cristianismo es una religión de la encarnación, puesto que Dios se ha hecho hombre. A partir de ahí el mundo terrenal no se considera maldito, sino que merece ser conocido"[655]. De hecho, la identificación del cristianismo con el Imperio Romano y la apropiación de la maquinaria de su derecho jurídico fueron los dos elementos que permitieron que se pudiera incorporar a la cultura europea el mito del dios hecho hombre y otorgarle legitimidad. El derecho romano, convertido en derecho canónico, y la filosofía clásica, convertida en teología, formaron la base de la identidad europea en un proceso de consolidación que duró hasta finales de la Edad Media[656]. Luego vendría la lucha entre la Fe y la Razón, que permitió a Occidente "pasar del libreto bíblico, y luego romano–canónico, al libreto científico, es decir, al mito contemporáneo de la Ciencia soberana y omnipotente"[657].

El interés de los estudiosos por la identidad de los pueblos de Europa comenzó a desarrollarse en el Renacimiento principalmente como resultado de tres movimientos culturales: la Reforma, el Humanismo y los viajes de exploración y conquista. Estos movimientos obligaron a los europeos a enfrentarse al concepto de lo propio y lo ajeno bajo nuevas perspectivas, diferentes de las que enfrentaban el mundo cristiano con el islámico o el mundo occidental con el oriental. En esta época se desarrolla en los ambientes eruditos europeos un doble interés, dirigido a la cultura de los otros –ya sea la del pueblo llano o la de los indígenas de los pueblos con los que los viajeros, exploradores y colonos se van encontrando– y a la propia cultura nacional en su relación con el pasado[658].

En el siglo XVI, las clases urbanas europeas, que disfrutaban de un mayor acceso a la cultura institucionalizada, se habían distanciado culturalmente del mundo rural; tanto es así que se empezó a concebir a la clase campesina como la depositaria de una cultura tradicional que los otros habían abandonado. Como resultado de los movimientos intelectuales y religiosos de este siglo, las costumbres y la producción verbal de las clases populares de la propia nación fueron objeto de estudio con la intención de mejorarlas. Los reformadores de costumbres bien pronto se fijaron en que la gente del pueblo conservaba en su memoria textos transmitidos oralmente y usos aprendidos por costumbre que se podían entroncar con los pueblos antiguos. Consideraban que el pueblo llano se encontraba inmerso en el error, pues su cultura estaba contaminada por las supervivencias del paganismo precristiano. Por otra parte, existían también costumbres que eran producto de aportaciones posteriores (en general procedentes de Roma, según el criterio de los protestantes) que alejaban a la clase popular de la pureza del ideal del cristianismo primitivo: se debían extirpar del pueblo los elementos corruptos para retener lo original y auténtico.

Al tiempo que comenzaban a desarrollarse las naciones y los estados bajo nuevos criterios, los humanistas, los anticuarios y los coleccionistas intentaban entroncar las

[654] Juan José Prat Ferrer. IE Universidad. Nacido en Cuba (1953) ha vivido en los EE.UU y en España. Tiene dos doctorados y ha sido profesor de varias universidades de ambos países (UCLA, Yale, SEK, IE). Ha escrito varios tratados sobre la historia de la folklorística, cuentos tradicionales, pensamiento mítico y música cubana de salón.

[655] TODOROV, Tzvetan (2008): 245.

[656] LEGENDRE, Pierre (2008): 49-50.

[657] LEGENDRE, Pierre (2008): 53.

[658] Cf. PRAT FERRER, Juan José (2008) : 419-420.

tradiciones presentes de sus pueblos con un pasado ilustre del que pudieran sentirse orgullosos. Durante la Edad Media, las ciudades, las diócesis o los reinos habían buscado el prestigio al pretender una relación cercana con alguna personalidad procedente del entorno de Cristo, de ahí la gran cantidad de sedes de fundación apostólica en Europa, o la transmisión de leyendas sobre Santiago en Galicia, la Magdalena en Marsella o de los Reyes Magos en Colonia, por ejemplo. A partir del Renacimiento, para los eruditos, los mejores modelos de pasado ilustre ya no eran únicamente los que ofrecía el cristianismo primitivo, sino también los de la tradición clásica; toda nación que pudiera preciarse de haber formado parte del Imperio Romano, ya fuera porque le había dado personajes ilustres o porque había sido sede de sus antiguas instituciones, se consideraba orgullosa. Las que no podían presumir de tales herencias se esforzaban por forjar conexiones con este mundo clásico, o por crear otro mundo antiguo que les pudiera ofrecer un prestigio comparable por su heroicidad, sus conocimientos mágicos e incluso por los vestigios de sus antiquísimos monumentos. Así se desarrolló el interés por la cultura de los celtas y los germanos.

Afirma el filósofo francés Paul Ricoeur (1913–2005) que la identidad se forma al narrarse la historia y por tanto es una construcción que no acaba sino cuando finaliza el relato. Para el hombre renacentista, las claves de la identidad nacional se encontraban bien en el pasado, que era lo que justificaba y validaba el presente, o bien en el presente, mantenido vivo gracias a las tradiciones de las clases campesinas. El afán de los eruditos urbanos consistía en hacer que su presente quedara validado por el relato de un pasado venerable que los entroncara con una edad de oro perdida, ya fuera la de los tiempos clásicos grecorromanos, la de los primeros cristianos o la de otros mundos antiguos más o menos fabulosos.

En esta época, en que difícilmente se distinguía entre cultura nacional y cultura popular, sucedía que muchos de los eruditos y aristócratas urbanos que se acercaban a la cultura popular con la idea de reformarla desarrollaban a la vez un deseo de preservación que acababa dominando al de destrucción o reforma. Sin duda su motivación fue el afán de identificarse con una cultura que podían llamar suya y por tanto disfrutarla, pero que a la vez sentían que en el entorno urbano de donde procedían se estaba perdiendo o se había perdido ya. La reforma de las costumbres, la búsqueda de una cultura nacional y el deseo de recuperación de las tradiciones perdidas llevaron a algunos eruditos curiosos a recolectar la producción verbal de las clases populares en forma de proverbios, romances y baladas. La imprenta hizo que esta producción se pudiese divulgar a precios moderados en el mundo urbano; comenzaba así la labor recopilatoria y también difusora que dio como resultado el desarrollo de la folklorística.

Los primeros recolectores de romances y baladas y de refranes y proverbios no veían estas producciones como exclusivas de la clase popular, sino que las consideraban propiedad de toda la nación. La cultura que después se identificará con lo tradicional y lo popular era todavía en esta época algo que podía ser compartido por todos sin que hubiera que discriminar entre clases urbanas y rurales o entre eruditos y analfabetos. Pero la brecha se iba agrandando; el distanciamiento cultural entre la burguesía urbana y el mundo rural era cada vez mayor. Las clases urbanas privilegiadas sentían que tenían derecho a la cultura que la clase popular, la rural, había guardado como tradición a través de los siglos y que el mundo urbano había perdido: para volver a encontrar sus raíces culturales y con ellas su identidad nacional, los eruditos sentían que estaban obligados a recuperar las tradiciones que una vez habían pertenecido a todos.

Los recolectores de baladas buscaron los elementos que conforman la identidad nacional en la Edad Media, época en que se habían forjado las leyendas locales que contaban las aventuras de los héroes nacionales; estas tradiciones sobrevivían sobre todo en los ámbitos populares. Pero la publicación de las recolecciones de baladas y romances no se hacía con un criterio de fidelidad a sus fuentes; las versiones publicadas eran más bien adaptaciones del material tradicional a los gustos y parámetros de quien los consumía, la gente de las villas y ciudades. Por otra parte, el afán por poseer un pasado prestigioso hizo que parte de los cantos y poemas épico–líricos que se publicaban como populares tuvieran sus fuentes en viejas crónicas medievales, y que en algunas naciones más desligadas de las tradiciones grecorromanas se inventaran bardos o poetas antiguos que pudieran parangonarse con Homero y se confeccionaran poemas épicos comparables a la *Iliada*, como ocurrió en el caso de Ossian en el mundo británico o, siglos después, en la creación del *Kalevala* en Finlandia, por mencionar los dos ejemplos más significativos.

Si las naciones europeas competían entre sí para forjarse sus propias identidades, ante el resto del orbe la cosa era un tanto diferente. Con los exploradores, conquistadores y misioneros, el "hombre primitivo" dejó de pertenecer al pasado o a ese mundo lejano, descrito en las múltiples versiones de la *Imago mundi*, para formar parte de la experiencia viva que procedía del esfuerzo europeo por dominar nuevos mundos. Sin duda, como resultado de su relación con el mundo islámico –concebida desde ambas partes como un enfrentamiento entre creyentes e infieles–, Occidente se comportó con los pueblos que encontraba en su fase de expansión de acuerdo con la creencia de que se encontraba en posesión de la ver-

dad y tenía, por tanto el derecho y el deber de convertirlos[659]. El europeo de los tiempos de la exploración, conquista y colonización de las nuevas tierras aplicó su propia visión del mundo, y con ella mitos como los del buen salvaje y de la Edad de Oro a los territorios que encontraba en sus viajes. Así las tierras y las gentes de los otros continentes fueron interpretadas no solo desde la continuidad de un enfrentamiento entre cristianos e infieles, sino también desde una visión que entroncaba los nuevos pueblos con un pasado mítico importado desde Europa.

Las metrópolis produjeron, pues, un tipo de discurso que creaba, de manera exotérica, una identidad para las colonias. Para el palestino radicado en Estados Unidos, Edward Said (1935–2003), en la era moderna se produjo un proyecto colonial de dominación; las descripciones que los europeos han hecho de los países que colonizaban producen y reproducen estereotipos que se asignan a los países no europeos. Said mantenía en *Orientalism* (1978) y *Culture and Imperialism* (1993) que el colonialismo, como discurso, se basa en la capacidad de los países occidentales para hacer exámenes intrusivos en otras culturas y utilizar el conocimiento adquirido para construir un discurso dirigido contra estas mismas culturas, con el fin de dominarlas.

Si bien la relación del europeo con África o América ha sido de superioridad cultural, el mundo erudito europeo durante mucho tiempo miró hacia Oriente con veneración, considerando estas tierras la cuna de sus tradiciones. La idea de que el cristianismo procede de una Tierra Santa al oriente de Europa reafirmaba la idea de que Oriente era el lugar de procedencia de las tradiciones orales e incluso de los ancestros europeos. Esto no impidió que con el tiempo los países orientales fueran también colonizados por los europeos.

La identidad de las naciones europeas se fue forjando desde varios ángulos: Occidente frente al resto del mundo, cada nación europea frente a las demás, pero también cada estado frente a las regiones que lo conforman. El ejemplo de Francia como nación propulsora de una cultura igual para todos es significativo en este último aspecto. Este país desarrolló una tradición de centralización de poderes que obligó a que se impusiera la lengua local de París al resto de los franceses, que hablaban idiomas como el occitano, el bretón o el normando. La unión bajo una lengua nacional se consideraba esencial, pues lo primero que se debía lograr para tener una nación consolidada y poderosa era que los ciudadanos se entendieran entre sí. La identidad nacional común precisaba, pues, de una misma lengua para todos. La nación, bajo este punto de vista, consiste en un grupo cuyos miembros comparten una misma historia y una misma tradición cultural. La idea de nación unificada dirigida por un estado centralizado causaría que en las regiones periféricas, que se veían en peligro de perder su identidad propia para asumir una común, se desarrollaran movimientos de afirmación cultural en busca de su propia identidad.

Los intelectuales que aparecieron en la Ilustración se interesaban en el estudio de la cultura tradicional siempre que el objeto de su atención fuera lo diferente, es decir, o bien los pueblos exóticos de lejanas tierras o bien las clases campesinas de la propia nación. Para ellos existía una clase urbana portadora de la razón, con capacidad de elegir, y por tanto de ejercer su libertad, y otras clases y pueblos atados a sus tradiciones sin la capacidad de elegir otras opciones de vida. Esto los hacía parecer más como una masa indiferenciada, mientras que las clases urbanas se componían de individuos[660]. En una época en que el ochenta por ciento de la población europea se componía de campesinos, el ser un individuo que gozaba de la libertad que da la razón era todo un privilegio.

Frente a las ideas ilustradas, favorables al cosmopolitismo y al progreso científico, se desarrollaron, conviviendo con ellas o en directa pugna, otras ideas que defendían formas más idealistas, que más tarde acabarían dando lugar a movimientos como el romanticismo, el nacionalismo y el positivismo. Entre las ideas de esta época surge en la misma Francia una corriente que afirma que la civilización moderna, al alejarse de la naturaleza, corrompe la humanidad. Jean Jacques Rousseau (1712–1778) es uno de los pensadores franceses que se separan del racionalismo para encontrar la solución de este problema en la propia naturaleza. Opinaba que la tradición servía para mantener la identidad de los pueblos y por tanto poseía una gran importancia; en consecuencia, consideraba que las tradiciones populares debían formar parte del sistema educativo de cada nación[661]. Rousseau temía que si se perdían las tradiciones como resultado del centralismo político o de la reforma de las costumbres, sería imposible recuperarlas.

La misión de unificación cultural típica del centralismo francés continuó con la expansión cultural, política y militar de Francia tras su revolución. La cultura e idioma franceses se extendieron por las clases cultas europeas. A esto reaccionaron los partidarios de defender la cultura de cada país y el orden político establecido en cada nación. Ser ilustrado llegó a ser equivalente en muchos casos a ser afrancesado, y por tanto, contrario a su propia cultura y traidor a su propia nación.

Debido a cierto sentimiento de pérdida de la identidad nacional que causa el cosmopolitismo y al deseo de identificarse con la gente de su pueblo, la clase urbana europea se fue acostumbrando a aprender y hacer suya, considerándola como parte esencial de su identidad, una

[659] LEGENDRE, Pierre (2008): 57-58.

[660] HAFSTEIN, Valdimar (2000).

[661] COCCHIARA, Giuseppe (1980): 120-123.

serie de elementos, más o menos manipulados y adaptados a sus gustos y visión del mundo, que se le presentaban como la verdadera memoria histórico–legendaria de su nación, conservada por las clases rurales tradicionales, y como el imaginario característico del pueblo. Los que seleccionaban y elegían los elementos característicos de la identidad local, regional o nacional, y los presentaban como auténticos, se colocaban en una posición ventajosa que les permitía influir en la clase urbana y transmitir su propia ideología a la vez que le otorgaba elementos de identidad. En la segunda mitad del siglo XVIII se escribieron obras históricas que, junto a los hechos, daban cabida a las leyendas nacionales, como la del historiador y bibliotecario suizo Johannes von Müller (1752–1809) que, en un afán de encontrar símbolos de identidad nacional, incluyó en su discurso histórico la leyenda de Guillermo Tell.

En la fragmentada Alemania de esta época hubo muchos intelectuales que se preocuparon por encontrar una identidad común para todos los alemanes. Dado que tanto la aristocracia como la burguesía habían adoptado muchos elementos culturales franceses, comenzaron a centrar su interés en el campesinado y a estudiar las fuerzas que gobiernan los cambios culturales. El historiador prusiano Justus Möser (1720–1794), por ejemplo, afirmaba que para desarrollar la identidad nacional se necesitaba una literatura y una historiografía escritas en alemán, quejándose de la excesiva influencia de la lengua francesa.

El filósofo Johann Gottfried von Herder (1744–1803) afirmaba que el clima y el entorno natural influían en la ocupación de la gente, y por tanto en su cultura, que consideraba un bien patrimonial. Daba como ejemplo las diferencias culturales que existen entre los países nórdicos y los meridionales. Herder encontró que otros factores, además de los geoclimáticos, influían en la cultura; la lengua, los símbolos, las costumbres y los valores compartidos forman parte de las causas múltiples que cohesionan las sociedades. Siguiendo la visión erudita de que el hombre popular es un ser sin independencia, Herder consideraba que el pueblo funcionaba como un organismo. Su idea de *Volk* representaba a un campesinado libre de las influencias de la civilización; su espíritu –el alma nacional– , *Volksgeit*, quedaba plasmado en los relatos, los cantos y las costumbres tradicionales que el pueblo rural había guardado durante siglos.

Los diversos estados alemanes de finales del siglo XVIII formaban una nación que había perdido su identidad. Era preciso encontrar el alma, y en su intento de recuperar la identidad alemana, Herder trató de revivir "la edad poética de la raza", esa edad en que Alemania estaba mucho más cerca de su esencia como nación. Como las clases intelectuales se encontraban contaminadas por el neoclasicismo francés, había que buscar las raíces de esta alma en el *Volk*, el campesinado, cuyas tradiciones se mantenían intactas. Gracias a su influencia, comenzó en los países alemanes una recopilación de las tradiciones orales que pronto daría frutos importantes, como se puede ver con la obra de los hermanos Grimm.

El historiador y etnólogo alemán Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897), uno de los pioneros de la *Kulturgeschichte* (Historia de la cultura) decimonónica, siguiendo una línea de pensamiento semejante a la de Herder, explicaba que la personalidad étnica se funda en cuatro tipos de comunidad: de sangre, de habla, de costumbres y de territorio. Para él, algunas clases sociales habían desarrollado una relación orgánica con la tierra que se asemejaba a las raíces de un árbol, mientras que otras se componían de seres sin raíces que no podían asimilarse al concepto de *Volk*. Este ha sido uno de los conceptos centrales de la folklorística, de ahí que se atendiera antes y con más ahínco a las clases rurales que a las urbanas. Riehl mantenía también que la folklorística debe ser el estudio del hombre presente y no del histórico[662].

Con el movimiento romántico alemán influido por Herder y la obra de Riehl, los conceptos de *Volk* (pueblo) y de *Volkstum* (nacionalidad) se pusieron de moda sustituyendo a la idea de Estado. Gracias a un cuidadoso análisis del presente, se podía reconstruir el saber antiguo de los pueblos. Así pues, al internacionalismo que representaba el espíritu francés, que imponía sus patrones culturales al resto de Europa, se contrapusieron los nacionalismos, como medio de preservar una identidad cultural que se percibía en peligro de extinción.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, coincidiendo con las invasiones napoleónicas, y no solo como reacción contra el poder francés, sino también contra el austriaco, el ruso, el prusiano o el turco, e incluso contra el poder del papado en sus extensas posesiones, hubo un renacimiento nacional en países que estaban bajo una dominación impuesta desde afuera. Se puede decir que, por lo general, estos países formaban la periferia de los imperios, cuya dominación no solo era política, sino también lingüística y cultural. Eran colonias dentro de la misma Europa. Los intelectuales de estos países muchas veces unieron sus intereses políticos con la búsqueda de la identidad nacional por medio del folklore.

Un caso típico fue el de la Polonia de inicios del siglo XIX en su lucha contra Prusia, con su intensa campaña de germanización, y contra la Rusia absolutista del zar Nicolás I. El sacerdote y escritor polaco Hugo Kollatay (1750–1812), encarcelado por haber participado en una insurrección contra los rusos, diseñó un programa de investigación sobre la cultura popular de su país bajo la idea de que el sentimiento nacionalista debía ir unido al conocimiento de la cultura popular. Otro ejemplo lo encontramos en el filólogo e historiador belga Jan–Frans Willems

[662] Kyriadou-Nestoros, Alki (2005): 117.

(1793–1846), que luchó por contrarrestar la influencia francesa en su país y por la unificación de la lengua flamenca en una época en que la clase media se comunicaba en francés. A su alrededor se reunió un buen número de entusiastas de la cultura flamenca[663].

A principios del siglo XIX, los escandinavos, en su búsqueda de una identidad nacional a partir de su pasado legendario, se dedicaron a traducir y a publicar gran parte de la literatura nórdica medieval. Ya a finales del siglo anterior, el profesor de retórica e historiador de la Universidad de Turku Henrik Gabriel Porthan (1739–1804), autor de uno de los primeros trabajos sobre folklore finlandés, *De poesi fennica* (Sobre la poesía finlandesa), había afirmado que el folklore es la base de la identidad nacional y que sirve para concienciar al pueblo sobre su identidad, pero también representa el lado oscuro de la cultura del pueblo, pues se basa en la ignorancia, que impide su desarrollo[664].

En esta época, la recolección foklórica en Noruega iba unida a un afán de búsqueda y afirmación de la identidad nacional; Noruega dependió de Dinamarca hasta 1814, año en que pasó a Suecia, a cuyo poder estuvo supeditada hasta 1905. La búsqueda del alma del pueblo noruego respondía, pues, a sus deseos de libertad política. Esto explica en parte el respeto que los noruegos manifestaron por el estilo de sus informantes en sus recopilaciones folklóricas. La influencia del folklore noruego en los intelectuales y su búsqueda de lo nacional se puede ver en el hecho de que Ibsen comenzó su carrera como recolector de cuentos folklóricos, aunque su colección nunca llegó a publicarse. Esta experiencia con el *folk* noruego quedó en su obra de forma permanente.

El clérigo Andreas Faye (1802–1869) presentó al público las *Norske Folke–Sagn* (Cuentos folklóricos noruegos, 1833), en cuyo prólogo expresó los argumentos que hacían de la recolección, estudio y publicación de leyendas una actividad significativa y no una mera diversión de desocupados: la tradición legendaria de un pueblo posee un importante interés histórico, dado que muestra la percepción que este pueblo tiene de su pasado; la identidad local se refuerza cuando la gente ve sus leyendas impresas[665]. Su labor despertó el interés general e influyó en otros recolectores y estudiosos como Asbjørnsen, Moe o Landstad, que se dedicaron a poner por escrito las leyendas que escuchaban[666].

La preocupación por la identidad nacional también fue constante entre los primeros investigadores suecos, que de este modo se esforzaban por distinguir entre lo auténticamente sueco, "lo propio", y lo que no lo es, "lo ajeno". Para los primeros recolectores, esta esencia nacional se hallaba, claro está, en el mundo rural. La folklorística decimonónica sueca concebía una clase media urbana no productiva y holgazana que se beneficiaba de la clase rural productiva y trabajadora; la clase trabajadora urbana era percibida como un grupo humano constantemente descontento y de una agresividad peligrosa[667]. La folklorística sueca sirvió de instrumento de identidad nacional; a través de ella los *urbani literati* podían acceder al espíritu nacional del que se sentían tan lejanos e identificarse con él; al introducir este espíritu en la clase burguesa, hacían más auténticamente suecos los materiales recolectados y publicados.

Los finlandeses, tan importantes en el desarrollo de la folklorística, temían perder su identidad tras haber escapado del dominio sueco y caer bajo el ruso a principios del siglo XIX. Además de la población netamente finlandesa, existían en Finlandia muchas familias de tradición cultural sueca. A partir de entonces, los investigadores de la Universidad de Helsinki se volcaron con entusiasmo en el estudio de su propio folklore como un modo de afirmación de su identidad nacional. De estas labores nació el *Kalevala*, poema nacional de Finlandia. El estudioso finlandés contemporáneo Juha Pentikäinen afirma que el *Kalevala*, junto con las antiguas runas finlandesas, ha cumplido una función muy importante en la historia de Finlandia al afianzar la autoestima de su gente, además de dar a conocer este país entre los extranjeros incluso antes de su independencia de 1917[668]. No es, pues, de extrañar que la folklorística se haya cultivado con esmero en este país.

Este interés decimonónico por la identidad de los pueblos se reforzaba por las teorías que se iban desarrollando respecto a la forma de pensar de las sociedades y a las ideas que generan. El erudito alemán Adolf Bastian (1826–1905) publicó entre 1859 y 1860 los tres tomos de *Der Mensch in der Geschichte* (El hombre a lo largo de la Historia). En esta obra aplicaba la teoría de la evolución a la mentalidad primitiva, comenzando así una interesante labor etnográfica. Bastian aceptaba la idea ilustrada de que la mentalidad humana es universalmente la misma; afirmaba que existen unas ideas elementales, *Elementargedanken*, que forman la base psicológica primitiva de las culturas; estas ideas son comunes a todos los individuos y se manifiestan uniformes en todos los pueblos. En un estado de desarrollo posterior surgen ideas particulares que diferencian a los pueblos entre sí. Estas *Völkergedanken* (ideas del pueblo o folklóricas), que procedían de las ideas elementales, se desarrollan de manera diferente en

[663] Por esta época Louis de Bäcker publicaba sus *Chants historiques de la Flandre (400-1650)* (o Cantos históricos de Flandes, 400-1650).

[664] *Cfr.* PENTIKÄINEN, J. (1999): 3-5 y HURSKAINEN, A. (1992): 19-20.

[665] *Cfr.* ALVER, Brynjulf (1989): 16.

[666] RØVAAG, Ella Valbarog (2003).

[667] O'DELL, Tom (1998): 22. Estas afirmaciones se pueden generalizar para toda la folklorística europea de esta época, y que se refleja incluso en el siglo XX en la obra de Alexander Krappe, quien negaba que la clase obrera urbana pudiera producir folklore.

[668] PENTIKÄINEN, J. (1976): 9.

cada sociedad debido a las características físicas del terreno y a los acontecimientos históricos y forman la identidad y el estereotipo de las culturas[669]. Bastian mantenía que, aunque algunas de las ideas de los salvajes parezcan al principio extrañas al europeo, la mente del hombre salvaje y la del civilizado no se diferencian en lo esencial[670].

Otro pensador que influyó sobremanera en la folklorística fue Émile Durkheim (1858–1917), primer catedrático de sociología de la Sorbona. Durkheim examinó los sistemas religiosos y su integración en la estructura social; afirmaba que la idea de lo sagrado y la de comunidad primitiva acababa siendo la misma cosa[671]. Según él, los grupos humanos mantienen su identidad gracias a los símbolos que desarrollan y a los ritos en que participan[672]. Llamó *representaciones colectivas* al conjunto de sentimientos y estados anímicos que posee a la comunidad durante ciertas ceremonias; estos fenómenos no dependen del individuo, sino de la colectividad que los despierta e impone, y se transmiten de generación en generación. Es un hecho social que, al igual que la lengua, existe en la comunidad antes y después del individuo, al que se le impone y que lo acepta. La conciencia colectiva, que Durkheim define como "una conciencia de coincidencias", abarca toda la realidad conocida, y es la única que puede proporcionar a la inteligencia humana los marcos que permiten pensar[673].

El pensamiento romántico y nacionalista produjo varios movimientos de afirmación cultural en los pueblos periféricos de diversos estados europeos. La búsqueda decimonónica de raíces culturales que diferencien lo propio de lo ajeno y el afán por afirmar la identidad cultural de las regiones periféricas frente a los poderes centralizadores tienen su representante en el francés Henri Gaidoz (1842–1932), investigador que centró su interés en las supervivencias del folklore celta y bretón. Fundó la *Revue Celtique* en 1870, que editó hasta 1885[674]; en 1876 la École Pratique des Hautes Études creó una cátedra de lenguas y literaturas celtas para él. Gaidoz afirmaba que la religión de los galos era prácticamente desconocida, y lo poco que se sabía de ella estaba mal aprendido debido a que los documentos que a ella se refieren no estaban ni recopilados ni clasificados. Para llegar a una mejor comprensión de la cultura de los galos, estudió la cultura popular, pues era de la opinión de que solo por medio del conocimiento del folklore local se podían explicar los fenómenos gaélicos antiguos.

Otro ejemplo de afirmación nacional de un país periférico es el de la Renaixença en Cataluña, movimiento ideológico de finales del siglo XIX y principios del XX del cual surge el catalanismo. La intención de los intelectuales de la Renaixença era divulgar las tradiciones de ese pasado glorioso que se habían perdido en las ciudades, pero que el mundo rural, con su poesía y sus relatos, mantenía. Influidos por la mentalidad europea de la época, los miembros de la Renaixença también rendían culto al paisaje local. Con ello trataban de rescatar la identidad catalana, representada por la cultura tradicional y la geografía, y afirmarla como hecho diferencial. También en Galicia surgió el movimiento llamado Rexurdimento, aunque sus frutos folklorísticos, de carácter romántico y nacionalista, no se igualan con los de la Renaixença.

El concepto de periferia puede ampliarse hasta abarcar las antiguas colonias. Por ejemplo, tras el triunfo de la Revolución, México descubrió su identidad cultural, que ha cultivado con esmero, y que se ha manifestado en la cultura oficial con ciertas incongruencias, como ocurre con la exaltación del pasado indígena y el desprecio hacia el indio actual, o un marcado antiespañolismo en lo que se refiere a la conquista y colonización junto con una vocación cultural hispánica. Sin embargo, desde las instituciones se ha logrado fomentar con éxito la poderosa y riquísima cultura mexicana que alimenta una identidad cultural bien definida. En especial, la Sociedad Folklórica de México ha servido como cauce para dar a luz numerosos trabajos de investigación.

La búsqueda de la identidad ha seguido siendo una de las fuerzas que motivan el estudio folklórico, ya sea en Europa, con sus nacionalismos, o en las Américas, al abordar la problemática de culturas importadas frente a las aborígenes. Si bien los estudios folklorísticos demostraban constantemente que los productos folklóricos son, por lo general, universales, y que las diferencias nacionales en la mayoría de los casos no son más que detalles menores producidos por variantes, se ha seguido usando esta disciplina para lograr una afirmación nacional. Así, la función principal de la folklorística alemana fue en sus inicios y hasta mediados del siglo XX la búsqueda del alma del pueblo y quizá por esta razón, a mediados de los años treinta y en los cuarenta sufrió la influencia de la ideología nazi. La cúpula nacional–socialista presionó a los profesores de folklorística y a los investigadores para que adaptaran sus teorías y sus conclusiones a la ideología del partido. La Asociación Alemana de Folklorística intentó cuanto pudo soportar las presiones sin someterse, pero junto a su órgano, *Zeitschrift für Volkskunde* comenzaron a aparecer otras revistas que sí seguían las líneas que marcaba el partido, como *Kunst und Volk* y *Volkstum und Heimat*, dedicadas al arte popular. El principal promotor de esta

[669] El sociólogo español Manuel Castells (1942-) sigue en parte las ideas de Bastian al afirmar que los materiales que sirven para construir la identidad son "la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas" (CASTELLS, Manuel (1998): 28-29).

[670] *Cfr.* HENDY, Andrew von (2002): 93.

[671] ELIADE, Mircea. (1998): 30-31.

[672] DURKHEIM, É. (1993): 681.

[673] DURKHEIM, É. (1993): 673.

[674] Hoy día la sigue publicando Bouillon en París.

ideología en la folklorística fue el ministro Alfred Rosenberg (1893–1946). En esta época se promovió la búsqueda de la identidad germánica, el conocimiento de sus leyendas y cuentos, así como de su antigua literatura, con lo que llegó a identificarse la folklorística como una disciplina nazi, y como resultado, tras la II Guerra Mundial la disciplina cayó en el descrédito. En 1946 el sociólogo Heinz Maus escribió un artículo que tituló "Zur Situation der deutsche Volkskunde" para *Die Internationale Umschau*. Mantenía que la ideología implícita en la folklorística alemana desde el Romanticismo había servido bien a los intereses nacional–socialistas, que la disciplina se había convertido en una fábrica de propaganda y que por tanto había perdido toda credibilidad. Aunque en menor medida, algo parecido ocurrió con la incipiente folklorística española, que se identificó durante bastante tiempo con los trabajos de la Sección Femenina de la Falange Española, cuya labor se considera un ejercicio de folklorismo guiado por intereses patrióticos[675].

El interés por la folklorística como una disciplina que puede servir para fomentar la identidad nacional se expandió a principios del siglo XX a otros países fuera de la tradición europea. Kunio Yanagita (1875–1962), considerado como el padre de la folklorística japonesa, publicó en 1910 una colección de cuentos populares, *Tono monogatari* (Cuentos de Tono). La motivación de Yanagita al recolectar relatos que procedían del pasado iba de acuerdo con su época: al reescribirse el pasado se elabora una historia que sirve de material para construir la identidad comunitaria[676].

Esta búsqueda también se expandió tras la II Guerra Mundial a los otros continentes que habían sido colonizados por los europeos y que en su época poscolonial intentaban encontrar una identidad. Un caso ejemplar lo conforman los países africanos. En 1958 Jahnheinz Jahn publica *Muntu: Umrisse der neoafrikanische Kultur* (Muntu: las culturas de la negritud), obra que analiza la situación del hombre africano frente al desarrollo de su continente y en relación con el entorno internacional; Jahn estudiaba en especial la necesidad del africano de adaptarse y saber funcionar dentro de los valores hegemónicos occidentales, pero sin abandonar los que le dan su propia identidad africana. Sobre los valores, culturales, Jahn afirma que analizar las culturas africanas con las escalas de valores europeas produce resultados falsos, pues no existe una escala de valores universal y que toda cultura resulta superior a las demás si se usa una escala de valores propia[677]. Como las culturas no son fenómenos inmóviles, Jahn distingue las dos tradiciones culturales africanas que surgen tras la dominación europea y con la globalización[678] y las llama *veteroafricana* y *neoafricana*. La primera refleja la continuidad de la tradición africana de antes del proceso de colonización, la última es consecuencia de una nueva toma de conciencia y la asunción de una nueva identidad ante la realidad contemporánea.

A partir de los años setenta del pasado siglo, los países del norte de Europa desarrollaron un interés cada vez mayor por alcanzar una perspectiva internacional que tuviera en cuenta los problemas globales y el papel que el folklore adopta frente al desarrollo y la globalización, en especial en el Tercer Mundo, y las cuestiones de la identidad cultural. Así, en 1981 el profesor de etnología de la Universidad de Lund Orvar Löfgren abrió un debate sobre la cuestión de la adaptación de las tradiciones al entorno actual y los procesos de tradición en esta nueva época.

Como podemos ver, la folklorística, como ciencia humana y social, es un intento por comprender un fenómeno cultural siempre presente en las sociedades y que se desarrolla en combinaciones complejas e interrelacionadas; se interesa por el pasado, los orígenes, la distribución, los géneros, la recreación, el significado y los depositarios de la comunicación verbal que emerge y se desarrolla en grupos o comunidades, y por la función que esta tiene a nivel individual y comunitario. En 1972 la argentina radicada en Venezuela Isabel Aretz (1913–2005) publica un *Manual de folklore* que refleja las ideas de la folklorística iberoamericana, heredera de la europea en muchos aspectos. La última sección incluye un apartado sobre las funciones del folklore, que identifica como "conservadora" (sirve para dar cohesión al grupo y continuidad en el tiempo); "ética" (sirve para frenar los avances de la vida moderna); "patriótica" (marca la identidad nacional); "estética" (manifestación de un arte capaz de influir en los grupos más cultos); "de diferenciación" (ejemplo de lo típico de cada pueblo); otras funciones son "de unificación", "económica" en lo que se refiere a la artesanía, "mantenedora de la distancia social" o de cohesión de subgrupos.

Por esta época se sucedían en el mundo occidental, pero especialmente en los Estados Unidos, una serie de movimientos sociales, como los *hippies*, movimientos de liberación de los negros o de los homosexuales, el feminismo, el ecologismo e incluso el de reivindicación de la tercera edad, movimientos que sirvieron para que hicieran su entrada de lleno en los estudios antropológicos, culturales y folklorísticos nuevas perspectivas tales como los conceptos de autenticidad y folklorismo, los de identidad y estereotipo, y el estudio de los hechos culturales desde su propio contexto[679].

Hoy día en folklorística se distingue cada vez más el folklore de la cultura popular; aquel se relaciona con la cultura de grupo, pero ya sin distinguir clases sociales ni

[675] *Cfr.* GILLMOR, F. (1961): 338-339.

[676] *Cfr.* TAKAYUKI, T. (2000): 226.

[677] JAHN, Janheinz (1970): 29-30.

[678] Pierre Legendre afirma que lo que se llama globalización se confunde con "la última etapa de la occidentalización del mundo" (LEGENDRE, Pierre (2008): 14).

[679] *Cfr.* PRAT FERRER, J. (2004).

procedencia rural o urbana, mientras que la cultura popular es un fenómeno que abarca diversos estamentos y que se relaciona con el consumo. En este ámbito se ha hablado también mucho de la "memoria colectiva", que se relaciona con la historia, y del "imaginario colectivo", que se refiere al pensamiento creativo. También se viene usando con mayor frecuencia la palabra "patrimonio" en las lenguas romances para designar los bienes materiales e intelectuales heredados por los individuos de una comunidad. Se puede decir que la cultura alterna entre dos polos: la identidad y el patrimonio; "patrimonio" se refiere a los elementos culturales colectivos, mientras que "identidad" se refiere a la relación de los individuos con estos elementos. Ambos polos se retroalimentan[680].

Junto al concepto de identidad y frente al fenómeno de la cultura popular surge el de autenticidad de los fenómenos folklóricos. Hermann Bausinger (1926–), profesor de la Universidad de Tubinga, contrapone el folklore, que él considera una expresión artística ancestral, a la experiencia moderna. Ahora, en un mundo occidental cada vez menos diferenciado, se tiende a percibir lo folklórico como antiguo y como auténtico. Bausinger, debido a las connotaciones políticas que la palabra *Volk* había tenido durante el Tercer Reich, prefirió usar la idea de *popular* frente a la de *folklore*[681]. Hoy día, aunque se respeta el conjunto de conocimientos y valores que componen estas tradiciones, en la mayoría de los casos ya una generación no las aprende de otra a través de la oralidad o de la observación; lo que él llama cultura popular no se comunica por medio de expresiones lingüísticas, artísticas o musicales consagradas, sino que existe y se transmite en un estado de desorden confuso. Los miembros de las comunidades intentan restaurar esta cultura adaptándola al nuevo entorno o haciéndola revivir bajo nuevas formas, nuevos entornos y nuevos rituales, a veces inventados, en un constante *revival*. Es el valor positivo que se da a lo folklórico lo que hace que se retomen y se adaptan. Bausinger afirmaba que la identidad se ha convertido en nuestras sociedades en un tema de debate porque es un problema preocupante.

En *Volkskultur in der technischen Welt*, Bausinger analizó la interrelación entre la cultura de masas y la folklórica y cómo una adopta elementos de la otra. Los medios como la televisión no son solo parte de la experiencia individual, sino también agentes de la vida colectiva, y esto hace que la tradición no consista en el paso de un conjunto de conocimientos y valores respetados de una generación a otra, sino que el folklore más bien existe en un estado continuo de caos y queda sometido a una constante presión desintegradora por parte de las fuerzas del cambio, presión que amenaza su existencia.

Otros estudiosos también se han preocupado por analizar el fenómeno de la cultura popular. El profesor de estudios culturales y director del Centre for Research in Media and Cultural Studies John Storey estudió en 2003 las diversas fases y perspectivas desde las que se puede estudiar el concepto de cultura popular: como cultura folklórica, como cultura de masas, como la otra cultura que se opone a la alta cultura, como la base de la identidad cultural, como arte popular o como cultura global; estudió también su relación con la posmoder-nidad y con la hegemonía cultural, con el poder, con el consumismo, con la vida cotidiana actual y con el impacto de la globalización.

En 2005 Joke Hermes, de la Universidad de Ámsterdam, publicó *Re–reading Popular Culture* (Releer la cultura popular), obra que explora la idea de una ciudadanía cultural en un entorno de cada vez mayor multiculturalismo y diversidad étnica que da pie a debates sobre el nacionalismo; este entorno también requiere que se definan nuevos constructos culturales tales como la nueva masculinidad que surge tras el feminismo. Por medio del análisis de textos y de la recepción de los mensajes que emiten los medios, que incluyen deportes –en especial el fútbol–, ficción de aventura y detectivesca, series televisivas policiales y programas infantiles, la autora intenta llegar a una comprensión de los valores y significado de la cultura popular actual en Occidente.

La investigadora húngara emigrada a los Estados Unidos Linda Dégh (1918–) se ha interesado por la proyección de la identidad personal y comunitaria de grupos urbanos y rurales de Europa y América del Norte, además de por las nuevas fronteras de la folklorística actual. En *American Folklore and the Mass Media* (El folklore estadounidense y los medios de comunicación de masas, 1994) estudia la pervivencia de las tradiciones folklóricas en los medios de comunicación de los Estados Unidos, como se puede ver, por ejemplo, en el uso de motivos como princesas, castillos encantados o gigantes en los anuncios comerciales de la televisión.

También a partir los años setenta un grupo de estudiosos reorientaron los estudios de la folklorística estadounidense y nórdica de una concentración en los textos, con una metodología basada en la recolección, catalogación, disección y comparación con otros especímenes, a una perspectiva basada en el proceso y en el contexto, que obliga a los investigadores a estudiar cómo se crea,

[680] Manuel Castells entiende la identidad como "el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido". Existe una relación dinámica entre los tres tipos que Castell propone: la legitimadora, introducida por las instituciones dominantes; la de resistencia, "basada en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad" y la identidad proyecto, que redefine la posición en la sociedad y la transformación de toda la estructura social (CASTELLS, Manuel (1998): 28).

[681] *Cfr.* KORFF, Gottfried (2005): 244.

recibe o entiende el material folklórico, no a través de largos periodos de tiempo, sino en sus comunidades originales y en el momento de la actuación. La folklorística tradicional se ha visto suplantada en parte por nuevas escuelas nacidas del estructuralismo, del posmodernismo y de las orientaciones lingüísticas y culturales que se han venido desarrollando desde la anterior década, y que se orientan hacia la búsqueda del significado del acto comunicativo; los investigadores han pasado a preguntarse qué se quiere significar con los materiales folklóricos y cómo se reciben y usan estos materiales. A partir de entonces, se ha dado mayor importancia al receptor y al emisor como sujetos de la comunicación, y al análisis de las ideas comunicadas que al texto en sí. En los últimos años se favorecen los acercamientos que incluyan las dimensiones de comportamiento, identidad e interacción, cuestiones que no habían sido debatidas en la folklorística tradicional. La preocupación por el contexto –y la insistencia en que el folklore es algo más que un texto que se transcribe y edita– dio lugar al método llamado contextual, *behavioral* o *performance–oriented*, que estudia la actuación y su significado en su propio entorno.

William Hugh Jansen, profesor de folklorística de la Universidad de Kentucky, es uno de los pioneros de este movimiento, pues ya en 1959 se interesaba por los factores que determinan la identidad de un grupo en su artículo, "The Esoteric–Exoteric Factor in Folklore", publicado en *Fabula*. En este trabajo estudiaba el significado que el material folklórico tiene para un grupo o comunidad y cómo se refleja en él la imagen comunitaria. "Esotérico" hace referencia a la actuación o comportamiento de un grupo hacia adentro, desde y hacia sus propios miembros; "exotérico" se refiere a las acciones orientadas hacia fuera, a la relación con otros grupos o con individuos que no pertenecen al grupo. El factor esotérico nos dice lo que los miembros de un grupo piensan de sí mismos y lo que creen que otros piensan de ellos, y el exotérico, lo que piensan de otro grupo y lo que piensan que el otro grupo opina sobre sí mismo. Jansen formuló los siguientes principios: mientras más pequeño sea el grupo, más fuerte es el factor esotérico en su folklore; mientras más diferente sea el grupo, mayor probabilidad de que haya folklore exotérico sobre este grupo; mientras mayor sea y más fuerte se sienta un grupo, habrá menos elementos esotéricos en su folklore; un gran tamaño y fuerza de un grupo no impide la formulación de folklore exotérico sobre él[682].

Un importante factor que empuja a la gente a formar grupos es la etnicidad; por razones nacionalistas, por la inmigración o debido al colonialismo, la gente de una región reacciona ante lo que considera una amenaza o un daño, real o no, recibido de algún centro de poder hacia su cultura. Se produce entonces un folklore étnico que versa sobre las relaciones del grupo con su entorno, con otros grupos o con la cultura oficial; este folklore contribuye a formar la identidad étnica de los miembros del grupo. Participar de una identidad significa, en la mayor parte de los casos, actuar de cierta manera propia del grupo, lo que conlleva conocer y saber usar su folklore. Las características geográficas y el uso de otra lengua o dialecto en la comunicación diaria son factores importantes que debemos tener en cuenta. Otro ingrediente importante del factor étnico es la cultura de la comida, con sus usos, reglas y prohibiciones.

El profesor de las universidades de Texas e Indiana Richard Bauman también planteó precisiones importantes sobre el concepto de grupo en la folklorística relacionándolo con la idea de identidad. Este investigador considera que en lo folklórico existen relaciones simétricas y asimétricas, es decir, los miembros de cierto grupo o de cierta categoría social pueden intercambiar folklore basándose en una identidad compartida (relación simétrica), o cambiar material con otros miembros, basándose en identidades diferentes (relación asimétrica); las relaciones simétricas ocurren, pues, dentro de un mismo plano y las asimétricas ocurren entre miembros de planos diferentes. Al hablar de relaciones, y al contrario de lo que se podría suponer a primera vista, lo folklórico no es necesariamente un factor de cohesión comunal; puede ser tanto un mecanismo que contribuye a la solidaridad de grupo como un instrumento de conflicto y agresión entre individuos de un mismo grupo o entre grupos dentro de una comunidad más amplia[683].

La identidad continúa suscitando interés entre los investigadores de la folklorística en años recientes. De hecho, lo único que se requiere hoy día para que se considere que existe la idea de *folk* es que haya una tradición –una serie de formas de actuar y de materiales culturales compartidos– que una a las personas dentro del grupo y que les sirva de elemento de identidad. Relacionado con este tema, está el de los arquetipos (o estereotipos) que se presentan como modelos en la sociedad actual por los medios de comunicación y su efecto en la cultura popular y en el folklore.

De los diversos movimientos culturales que se produjeron en la segunda mitad del siglo XX cabe destacar, por su influencia en los estudios sobre la identidad, el feminismo. Las feministas han centrado gran parte de su energía en estudiar la identidad sexual que las culturas asignan a los individuos de uno u otro sexo. Los estudios se han centrado en parte en los atributos culturales, sociales, mítico–religiosos, económicos y políticos que se asocian con cada sexo. La identidad sexual, que se basa en diferencias social y culturalmente definidas, cambia tanto en el espacio como en el tiempo en las diversas comunidades humanas; tradicionalmente, las culturas asignan funciones

[682] DUNDES, Alan, ed. (1965): 43-52.

[683] BAUMAN, Richard (1971): 38-39.

diferentes a hombres y mujeres, y los individuos aceptan o se ven forzados a asumir características consideradas masculinas o femeninas según sea su sexo, en relación con las actividades familiares, sociales y económicas, el acceso a recursos, el poder de tomar decisiones y la visión del mundo.

La entrada del feminismo en el mundo académico abre, pues, nuevas perspectivas al estudio de la identidad, de la estructura social, y de la relación que estos factores tienen con el folklore[684]. La estadounidense Sherry Beth Ortner (1941–) se preguntaba en "Is Female to Male as Nature is to Culture?" (¿Es femenino a masculino como natura es a cultura?, 1974) si la inferioridad social y cultural de la mujer se debía a que vivía más cerca de la naturaleza, ocupándose de la baja cultura, mientras que los hombres se dedicaban la alta cultura. Veía que esto era un constructo cultural difícil de superar, dada la realidad biológica de las mujeres y la universalidad de la dominación masculina. Ortner empezó así un debate sobre las diferencias entre cultura y natura respecto a la identidad sexual.

El estudio del concepto de identidad dentro del feminismo ha hecho que exista un interés creciente en las cuestiones de poder, sexo y cultura popular y de masas, y en la dinámica que estos conceptos implican: control y subversión, uso del poder y de la autoridad sobre los individuos, manipulación de la identidad y forma en que se obliga a los individuos y a los grupos a definirse dentro de un conjunto de identidades ya clasificadas de antemano en un constante juego entro lo hegemónico y lo subalterno.

El análisis de las relaciones entre los sexos requiere un acercamiento a la totalidad de la cultura, pero desde una nueva perspectiva. Junto con el estudio de la subordinación de la mujer al hombre tanto desde una perspectiva geográfica como en una trayectoria histórica, se desarrolló, en especial en el mundo anglosajón, un movimiento masculino inspirado en el concepto de auto–ayuda jungiana, que busca la liberación de las represiones que la sociedad impone al hombre[685]. También cabe mencionar aquí los acercamientos hechos desde la perspectiva de los movimientos de afirmación homosexual. A diferencia de los modelos de liberación que afirman la identidad y el orgullo, los estudios *gays* y lésbicos a partir de la década de los noventa han comenzado a cuestionar las categorías de identidad y su promesa de unidad y eficacia política[686].

Además de las orientaciones que surgen a partir del estudio de la relación entre sexo y cultura, la folklorística actual se ha enriquecido con el nuevo enfoque que producen los movimientos folk–culturales, que surgen de una orientación hacia la preservación de lo tradicional y patrimonial y de una preocupación sobre la identidad de los pueblos ante las fuerzas de la globalización. Esta orientación sin duda ha despertado el interés en el patrimonio de los pueblos, en las propiedades folk–culturales y en cómo estas se adaptan a los nuevos entornos. El folklore de cualquier sociedad tiende a cambiar, pues debe adaptarse al nuevo entorno creado por el rápido desarrollo tecnológico y por los cambios en el estilo de vida. En respuesta a esto, se ha desarrollado un movimiento internacional patrocinado muchas veces por organismos oficiales, sobre todo en los países orientales, para arreglar, preservar y mantener artefactos que pertenecen a la cultura folklórica, y aunque sea en la forma de museo, transmitir estos objetos a generaciones futuras como un intento de preservar una identidad que se teme perder. El interés en el folklore intangible o inmaterial se suele centrar en la música y danza, la narrativa y los ritos. La preservación de lo tradicional y patrimonial y la preocupación por mantener la identidad de los pueblos ante las fuerzas de la globalización suele dar como resultado que se otorguen subvenciones y ayudas a organizaciones y grupos dedicados al cuidado de esta herencia cultural.

En la reunión del Segundo Comité de Expertos Gubernamentales en la Salvaguardia del Folklore que se celebró en París en 1985, se definió el folklore y su sinónimo la cultura tradicional y popular como la creación que se orienta hacia los grupos y se basa en la tradición; esta cultura, producida ya sea por grupos o por individuos, refleja las expectativas de la comunidad y es una expresión adecuada de su identidad cultural y social. En 1989 la Conferencia General de la UNESCO recogió estas ideas al definir el folklore o la cultura popular y tradicional como "la totalidad de creaciones de una comunidad cultural basadas en su tradición, expresadas por un grupo de individuos y en las que se reconoce que expresan las expectativas de la comunidad al reflejar su identidad cultural y social"[687]. En la trigésimo segunda sesión de su Conferencia General, la UNESCO, ha preferido usar la expresión "patrimonio cultural intangible", dejando de lados las expresiones "cultura popular" o "folklore"[688]. Esta organización afirma que el patrimonio cultural intangible proporciona a la gente y a los grupos un sentido de identidad y continuidad y que es preciso salvaguardarlo para mantener y desarrollar la diversidad cultural y la creatividad humana[689].

Con este tipo de movimientos, la folklorística, que llevaba una larga tradición de internacionalismo, aunque centrada principalmente en las aportaciones de países europeos y americanos, entra oficialmente en el mundo de la globalización, y abre sus puertas a estudiosos de paí-

[684] Véase LEWIS, Mary Ellen B. (1974).

[685] Véase, por ejemplo, MOORE, Robert y Douglas Gillette (1991).

[686] JAGOSE, Annamarie (1996): 91 y FUSS, Diana (1989): 100.

[687] UNESCO (1989).

[688] UNESCO (2004).

[689] UNESCO (2004).

ses y culturas que no son occidentales. Este hecho requiere que cada tradición teórica y metodológica y cada perspectiva encuentren un lugar dentro de la disciplina. Bajo esta perspectiva, se espera que la hegemonía de la tradición cultural europea vaya cesando para ir cediendo espacio y prestando atención a lo que los estudiosos de otros países aporten; con ello la investigación dejará de lado todo resquicio de colonialismo o de sentimiento de superioridad cultural para establecer un sistema de cooperación entre iguales.

Muchas veces, la comparación entre el Primer Mundo y sus antiguas colonias permite, si se abandona el chauvinismo eurocéntrico, ver las consecuencias de nuestra civilización en nuestras propias sociedades. El profesor de la Universidad de West Florida Ray Oldenburg, autor de *The Great Good Place* (Un buen y gran lugar, 1989), cree que las sociedades contemporáneas occidentales no llegan a satisfacer la necesidad de creación de lazos sociales; en las culturas nórdicas, germánicas y anglosajonas (y cada vez más en los países mediterráneos) la pertenencia a una sociedad general (*Gesellschaft*) reemplaza a una más directa pertenencia a una comunidad (*Gemeinschaft*). La pertenencia a una *Gesellschaft*, si bien proporciona al individuo una identidad y unos símbolos, no le ofrece la oportunidad de crear lazos interpersonales, cosa que solo otorga la comunidad, *Gemeinschaft*. Para ello, se necesita la interacción en grupo, que a su vez requiere espacios o ambientes en donde la gente pueda conocerse, reunirse e interactuar. Se puede establecer un paralelo entre la envidia que sentían los *urbani literati* de épocas pasadas hacia el pueblo rural por su conexión con el pasado, a la que sienten los contemporáneos en relación con las naciones menos desarrolladas por su conexión con la pequeña comunidad de la que forman parte.

En los años ochenta varios trabajos pusieron en evidencia que el folklore y la cultura popular no son elementos culturales de una venerable antigüedad, sino que son creaciones bastante recientes. Eric Hobsbawm y Terence Ranger editaron *The Invention of Tradition* (La invención de la tradición, 1983), obra en la que se redefine el concepto de folklore, pero desde una perspectiva histórica. Todos los trabajos incluidos en este libro coinciden en considerar que muchas de las tradiciones populares públicas y de masas del mundo, en contra de lo que se cree, son más bien constructos culturales creados en los siglos XVIII y XIX para responder a causas económicas, políticas, ideológicas o sociales. En parte, estas tradiciones fueron impuestas por motivos políticos y en parte prendieron porque expresaban los sentimientos de las gentes. Las nuevas tradiciones británicas son a veces *revivals*, reformulaciones o adaptaciones de elementos que existían anteriormente. En África, las nuevas tradiciones son adaptaciones de elementos europeos creados por los colonos. Hobsbawm mantiene que las tradiciones inventadas –el folklorismo– no deben ser rechazadas como falsas o inauténticas, pues algunas de ellas encuentran eco en las comunidades; de hecho, como mantiene Guntis Šmidchens, las tradiciones nacionales muchas veces son creaciones individuales aceptadas y mantenidas por individuos con el propósito de asegurar su identidad cultural[690].

Por su parte, Laurie Kay escribió al iniciarse la década de los noventa el artículo, "Inventing Latinismo: The Creation of 'Hispanic' Panethnicity in the United States" (La invención del "latinismo": Creación de una panetnidad hispánica en los Estados Unidos), que trata sobre la identidad hispana en Estados Unidos. De 2004 es el libro de la profesora de ruso de la Universidad de Colorado en Boulder Laura Olson (1967–), *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity* (La Rusia que actúa: Resurgimiento folklórico e identidad rusa), donde trata las artes escénicas de tradición folklórica y la invención o reinvención del folklore ruso, en especial en la década de los setenta y los ochenta, y su relación con tendencias nacionalistas, de vanguardia o *pop*. Finalmente, en 2005 se publica el libro de Francine Hirsch (1967–) *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union* (Imperio de naciones: El conocimiento etnográfico y la construcción de la Unión Soviética), donde estudia el uso que los bolcheviques hicieron del conocimiento etnográfico reunido durante el periodo zarista para la construcción de la Unión Soviética, y cómo los etnógrafos y folklorólogos se pusieron al servicio de la política del Partido Comunista.

A pesar de los constantes cambios ideológicos por los que ha pasado la cultura occidental, y con ella el estudio de eso que hoy día se denomina patrimonio intangible, existen varias concepciones que han estado presentes en el desarrollo de la folklorística y que hacen que sea esta una disciplina clave en el estudio de la identidad. Una constante, quizá la de mayor importancia, es la concepción del pueblo –hoy día este concepto abarca a todos los grupos humanos, no solo a los campesinos– como depositario de las tradiciones que constituyen el espíritu de una nación. Le sigue la idea de que el material folklórico, a pesar de haber sobrevivido muchos siglos, está a punto de perderse y por tanto es necesario rescatarlo para que no se pierda la identidad cultural. Otra constante es la obsesión por encontrar el origen y a partir de ahí, reconstruir el desarrollo de los hechos culturales. El degeneracionismo, que implica una progresiva decadencia de la humanidad a partir de una Edad de Oro ha convivido con su opuesto, el evolucionismo o la idea de que el paraíso está en un futuro hacia el que la humanidad progresa; en ambas concepciones se da la división de la historia humana por edades o etapas. Producto del pensamiento degene-

[690] ŠMIDCHENS, Guntis (2005): 331-332.

racionista es la creencia en formas originales que se consideran más perfectas; también lo es la validación del presente por el pasado, que lleva a indagar sobre el material procedente de una etapa cultural de la que la comunidad que rodea al investigador se enorgullece de descender. Estas ideas han servido para satisfacer el deseo de identidad cultural y comunitaria. Junto con estas ideas, se da la dicotomía etnocéntrica que abarca la idea de nosotros y la de los otros, que muchas veces queda equilibrada por la idea de la unidad psíquica del ser humano, siempre discutida y nunca probada y por la vocación internacionalista de este tipo de estudios.

Los nuevos acercamientos de la folklorística nos llevan a considerar una cuestión central: la identidad individual frente a la de grupo y las presiones que diversas fuerzas culturales ejercen sobre unos y otros. De ahí que surja un interés sobre cuestiones como la autenticidad o el *revival*. Por otra parte, al considerarse el folklore no como pieza museística sino como elemento vivo, aparecen orientaciones que llevan al estudioso a tomar parte del proceso como hacen los folkloristas públicos y también a ampliar el concepto de género al prestar atención a fenómenos comunicativos que antes no se habían estudiado con detenimiento, al dar cabida a diversos medios de comunicación, al incluir el folklore escrito, y al analizar las relaciones entre cultura popular, cultura de masas y folklore.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVER, Brynjulf (1989): "Folklore and National Identity", *Nordic Folklore: Recent Studies*. Reimund Kvideland y Henning K. Sehmsdorf, eds. Bloomington (Indiana): Indiana U. P.

BAUMAN, Richard (1971): "Differential Identity and the Social Base of Folklore", *Journal of American* Folklore 84: 31–41. También en *Toward New Perspectives in Folklore*. Américo Paredes y Richard Bauman, eds. Austin y Londres: University of Texas, 1972: 31–41.

CASTELLS, Manuel (1998): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad.* Madrid: Alianza. Original *The Information Age: Economy, Society and Culture. Volumen II: The Power of Identity*. Cambridge (Massachssets): Blackwell, 1997.

COCCHIARA, Guiseppe (1980): *The History of Folklore in Europe*. John N. McDaniel., trad. Philadelphia (Pennsylvania): Institute for the Study of Human Issues. **Publicado originalmente como** *Storia del folklore in Europa*, Turín: Einaudi, 1954. Otra edición en italiano: Palermo: Sellerio, 1981.

DUNDES, Alan, ed. (1965): *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs (Nueva Jersey): Prentice–Hall.

DURKHEIM, Émile (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ana Martínez Arancón, trad. Santiago González Noriega, intro y notas. Madrid: Alianza. Original: *Les formes élémentaires de la vie religeuse*. París: 1937.

ELIADE, Mircea (1998): *La búsqueda: Historia y sentido de las religiones.* Barcelona: Kairós. Original: *The Quest*. Chicago: The University of Chicago, 1969.

FUSS, Diana (1989): *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. Routledge.

GILLMOR, Frances (1961): "Folklore Studies in Spain", *Journal of American Folklore* 74: 336–343.

HAFSTEIN, Valdimar Tr. (2000): "Biological Metaphors in Folklore Theory: An Essay in the History of Ideas", sección "Folk Organism: Enlightenment and Romanticism". Abril. <www.hanko.uio.no/planses/Valdimar.html>. Acceso: 18 de junio de 2002.

HENDY, Andrew von (2002): *The Modern Construction of Myth*. Bloomington (Indiana): Indiana U. P.

HURSKAINEN, A. (1992): "On the Areal Comparability of Folklore", *Nordic Journal of African Studies* 1, 2: 17–41.

JAGOSE, Annamarie (1996): *Queer theory: an introduction*. New York: New York University Press.

JAHN, Janheinz (1970): *Muntu: Las culturas de la negritud*, Daniel Romero, trad. Madrid: Guadarrama. Original: *Muntu: Umrisse der neoafrikanischen Kultur*. Colonia: Eugen Diederichs Verlag, 1958.

KORFF, Gottfried (2005): "Change of Name as a Change of Paradigm: The Renaming of Folklore Studies Departments at German Universities as an Atempt at 'Denationalization'", *Folklore: Critical Concepts and Cultural Studies. I: From Definition to Discipline*. Alan Dundes, ed. Londres y Nueva York: Routledge: 238–260. Fuente: Monique Scheer, trad. Europaea 2 (1996): 9–32. Original *Fünffzig Jahre danach. Zur Nachgeschichle des National–sozialismus*. Sigrid Weigel y Brigit R. Erdle, eds. Zurich: 1996.

KYRIADOU–NESTOROS, Alki (2005): "The Theory of Folklore in Greece: Laographia in Its Contemporary Perspective", Folklore: Critical Concepts and Cultural Studies. I: From Definition to Discipline. Alan Dundes, ed. Londres y Nueva York: Routledge: 111–127. Original: East European Quarterly 28 (1972): 487–504.

LEGENDRE, Pierre (2008): *Lo que Occidente no ve de Occcidente*. Irene Agoff, trad. Buenos Aires: Amorrortu. Original: *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*. París: Arthème Fayard Fayard, 2004.

LEWIS, Mary Ellen B. (1974): "The Feminists Have Done it: Applied Folklore", *Journal of American Folklore* 87: 85–87.

MOORE, Robert y Douglas Gillette (1991): *King Warrior Magician Lover: Rediscovering the Archetypes of the Mature Masculine. San Francisco: Harper Collins.*

O'DELL, Tom (1998): "Junctures of Swedishness: Reconsidering Representations of the Nation" *Ethnologia Scandinavica* 28 (1998): 20–37. <etnhum.etn.lu.se/eth_scand/ text/1998/s%2020–37.pdf>. Acceso: 10 de mayo de 2005.

PENTIKÄINEN, Juha (1976): "Opening Address", *Folk Narrative Research*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: 9–12.

PRAT FERRER, Juan José (2004): "El mito de la Magna Dea en la cultura contemporánea", *Revista de Folklore* 285: 75–88.

PRAT FERRER, Juan José (2008): *Bajo el árbol del paraíso: Historia de los estudios sobre el folklore y sus paradigmas*. Madrid: CSIC.

RØVAAG, Ella Valborg (2003): "Norwegian Folk Narrative in America" NAHA, *The Norwegian–American Historical Association*. <www.naha.stolaf.edu/publications/volume12/vol12_2.htm>. Acceso: 6 de mayo de 2005.

Ryan, John S. (1998): "Australian Folklore Yesterday and Today: Definitions and Practices" *Folklore* 8 (1998) <haldjas.folklore.ee/folklore/vol8/ austral.htm> Acceso: 11 de agosto de 2004.

ŠMIDCHENS, Guntis (2005): "Folklorism Revisited", *Folklore: Critical Concepts and Cultural Studies. I: From Definition to Discipline*. Alan Dundes, ed. Londres y Nueva York: Routledge: 319–338. Original: *Journal of Folklore Research* 36 (1999): 51–70.

TAKAYUKI, Tatsumi (2000): "Waiting for Godzilla: Chaotic Negotiation Between Post–Orientalism and Hyper–Occidentalism", *Transactions, Transgressions, Transformations: American Culture in Western Europe and* Japan, Heidi Fehrenbach y Uta A. Poiger, eds. Nueva York: Berghahn: 224–236.

TODOROV, Tzvetan (2008): *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

UNESCO (1989): "The General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, meeting in Paris from 17 October to 16 November 1989 at its twenty–fifth session" *UNESCO PROGRAMS* <intangiblenet.freenet.uz/en/proj/ proj.htm> Acceso: 11 de abril de 2005.

UNESCO (2004): "Intangible Heritage". <//portal.unesco.org/culture/en/ ev.php@URL_ID=2225&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html> Acceso: 11 de febrero de 2004.

Wolf–Knuts, Ulrika (1999): "On the history of comparison in folklore studies". Norden og Nordiske Fagtradisjoner. Universitetet I Oslo. Trabajo leído en la sesión "Thick Corpus" de la Folklore Fellows' Summer School. <www.hanko.uio.no/planses /Ulrika.html>. Acceso: 27 de junio de 2005.

Antropología de los paisajes sagrados. Miradas divergentes

Pedro Javier Cruz Sánchez[691]

Desde hace varias décadas la investigación sobre los paisajes culturales viene ofreciendo interesantes aportaciones que han dado lugar, desde ópticas tan diversas como la arqueología[692], la historia o la antropología, a un importante cúmulo de trabajos científicos tanto en el ámbito anglosajón como, especialmente, el iberoamericano. Todos ellos han permitido conceptualizar el término paisaje[693] y dotarlo de contenidos semánticos a través de la delimitación de campos de estudios tales como los agrarios, industriales, arqueológicos, etc., en virtud de las características y elementos que los dan cuerpo. Los paisajes suelen ser, en este sentido, complejos sistemas que articulan el territorio. Existe, como han puesto de manifiesto ciertos autores, una larga nómina de paisajes –Julio Caro registraba hasta catorce tipos en virtud de sus componentes principales (Caro Baroja, 1981: 23)–, de los que era prioritario, a su juicio, dar cuenta de aquellos paisajes situados en *ámbito sagrado* (*ibidem*, 28). La investigación de estos espacios parte de la base de que, en efecto, existe en nuestro territorio–la comunidad autónoma de Castilla y León pero, por extensión, la totalidad del territorio peninsular y, más aún, el territorio europeo–, ciertas variantes de paisajes sagrados, en virtud de determinados elementos presentes en el espacio[694] y en virtud de los modos de comprender e interpretar dicho espacio por parte de las poblaciones que lo habitan o que lo ocupan bajo las premisas de lo simbólico. Esta afirmación, empero, nos lleva a formular las siguientes cuestiones: ¿hasta qué punto un paisaje determinado debe ser interpretado como "sagrado"?; ¿qué paisajes son sagrados y qué paisajes no? Los paisajes sagrados ¿existen por sí mismos o, por el contrario, son una *construcción mental* de los individuos que ocupan un territorio concreto?, o son, como apuntaba Marc Augé, ¿verdaderos "no lugares"?[695], entendiendo como lugares –según la concepción hegeliana– como "*tiempo depositado en el espacio*". Resultan de enorme interés para nuestra propuesta de estudio de los paisajes sagrados, las acertadas observaciones que Pedro Tomé efectuaba acerca de cómo los paisajes se erigen en construcciones socioculturales en los que se conforman las identidades territoriales, a través de la interacción de los factores naturales con determinados tipos de relaciones sociales (Tomé, 2016: 164–166), donde las pulsiones neuronales juegan un importante papel a la hora de generar unos tipos específicos creados desde el subconsciente para "*alterar los sentimientos de las personas e instalarlas a revaluar su relación con el universo divino*" (Ellard, 2016: 14), muy en consonancia con el concepto de "sensación de lugar" que apuntara en su día Rodman (2003). El presente artículo trata de aproximarse al análisis conceptual de la huella sagrada en el paisaje, a través de la presencia de marcas (*lands–marks*),

[691] Pedro Javier Cruz Sánchez (Salamanca, 1969), licenciado en Filosofía y Letras y doctor en Historia por la Universidad de Valladolid. Ha desarrollado su investigación post-doctoral en la Universidade de Tras-os-Montes (UTAD) de Vila Real (Portugal) y es investigador del Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD) de la misma entidad. Dos de sus principales líneas de investigación se centran en la religiosidad popular y los paisajes sagrados.

[692] El presente texto se enmarca dentro de la investigación titulada: *Paisajes sagrados en la región Duero-Douro. Definición, catalogación, análisis, procesos de patrimonialización y creación de recursos como generador de riqueza turística*, integrado dentro del proyecto: *DOUROTUR Tourism and technological innovation in the Douro*, n.º de referencia NORTE-01-0145-FEDER-000014, cofinanciado por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) a través de NORTE 2020 (Programa Operacional Regional do Norte 2014/2020) y financiado por los Fondos Europeos Estructurales y de Investigación FEDER, a través del Programa Operacional Competitividad e Internacionalización (COMPETE 2020) [Proyecto nº 006971 (UID/SOC/04011); Referencia do Financiación: POCI-01-0145-FEDER-006971], y por los Fondos Nacionales a través de la FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia-, en el ámbito del proyecto UID/SOC/04011/2013.

[693] Moderno concepto que tradicionalmente ha sido tratado hasta la saciedad (Ortega, 2002 o Maderuelo, 2005), desde la óptica pictórica y la propia literatura (*cfr.* Tusell, 1997: 17-74 y especialmente Calvo Serraller y González García, 1976). Fundamentales son, así mismo, las consideraciones teóricas que del paisaje realizó en su día Caro Baroja (CARO, 1981: 15-18).

[694] Desde el ámbito de la psicología jurídica, se reconocen varios tipos de espacios en los que se mueve el hombre: *espacios plenos*, rodeados de fronteras más allá de las cuales las cosas pasan de diferente manera y *espacios vacíos*, separados por *espacios ilimitados*, lugares donde no hay nadie (Moles y Rohmer, 1972: 29-30). Son estos últimos los ámbitos que generan los paisajes sagrados.

[695] Llamaba la atención Augé sobre las maneras que tenemos en la actualidad, de entender los paisajes, ya que como expresaba: "*vivimos en un mundo que no hemos aprendido a mirar todavía. Tenemos que aprender de nuevo a pensar el espacio*" (Augé, 2017: 42).

tanto materiales como inmateriales, de su génesis y evolución, de sus características, así como de la posibilidad de establecer (o no) tipos presentes en el territorio peninsular.

A grandes rasgos, los paisajes sagrados responden a la humanización de un entorno concreto bajo unas condiciones determinadas que otorgan dicha sacralidad: la construcción de una ermita, la erección de un crucero o la colocación de determinadas marcas –el trazado de cruces en los soportes más variopintos, entre las más evidentes–, otorgan a ciertos espacios, naturales, agrarios o humanizados bajo un sinfín de formas, un valor simbólico potenciado, además, por medio de determinadas acciones rituales, dando lugar a leyendas, mitos o ciertos relatos orales, dando cuenta, al fin y al cabo, a lugares que hablan por sí solos[696]. Según apunta Pedro Tomé, aunque el paisaje puede entenderse como una construcción cultural "*no debe significar que sea un mero 'texto' o* [...] *un 'relato' del que desaparecen los elementos materiales. Un paisaje es, en cuanto culturalmente revestido, simultáneamente material e inmaterial y, por lo tanto, debiera ser pensado* [...], *como tangible y a la vez intangible*" (Tomé, 2016: 164).

Como cabe esperar, los paisajes sagrados suelen erigirse en "lugares que se cuentan a sí mismos", esto es, en lugares de memoria (Winter, 1997)[697]. En este sentido, como escribía Carlo Ginzburg: "(...) *la memoria parece hoy más apropiada para ocuparse de la demanda de una retribución simbólica*" (2004: 37)[698], en relación a la importancia de los testimonios orales y directos en el análisis de este tipo de espacios, frente a los relatos históricos, elaborados desde la experiencia de los de "arriba". Hace ya algunos años, el antropólogo Honorio Velasco publicaba una investigación relativa a la leyenda de la aparición de la Virgen del Cubillo, cuyo santuario se localiza en la localidad abulense de Aldeavieja; efectuaba un interesante análisis acerca de la importancia territorial de la aparición de una imagen en un espacio determinado, habitualmente en zonas de frontera o ámbitos con evidentes intereses económicos –zonas de pasto, caminos ganaderos, etc.– (Mairal, 2010: 43), otorgando al lugar un elevado valor como marcador territorial que redefinen los lugares donde santuarios y ermitas se levantan (Velasco, 1996: 103), generando, además, lo que William Christian definía como "territorios de gracia" (Christian, 1978: 65; 1991: *passim*) que colonizan, en cierto modo, la naturaleza; Velasco asegura que: "*en el discurso histórico–legendario el templo marca el final de la fase de constitución del símbolo sagrado y la expresión del ejercicio duradero de la apropiación colectiva*" (Velasco, 1996: 103).

Esta apropiación del símbolo sagrado es, como apunta este mismo antropólogo, un proceso complejo que se genera por medio de una lógica en el discurso histórico–legendario. La inserción de lo sagrado en un medio físico nunca es indiferente. La presencia de una imagen, por medio de su "aparición" o "invención" y materializada en un edificio religioso (una ermita o santuario) se suele asociar a un lugar físico específico[699]; la marca instaura y concreta la invasión de un espacio pagano por la divinidad, en este caso la cristiana, que de este modo se consagra por medio de dicha imagen (Gruzinski, 2000: 143). Se asiste así a una constante "resacralización" de unos paisajes que, por su interés –estratégico, económico, cultural, social, etc.–, pasaron a erigirse, en cierto sentido, en "paisajes de la eternidad"[700] y que las corrientes secularizadoras han logrado alcanzar una desterritorialización sistemática que ha consistido, en su plano simbólico, en "*desalojar a Dios del tiempo y del espacio*" (Delgado, 1999: 143), desprovistas de lo que, como apuntaba P. Berger como "*simbólica bóveda protectora*" (Berger, 1969: 214). Con todo, nuestro análisis se centra en el análisis antropológico de los viejos paisajes sagrados peninsulares, siguiendo la estela del magnífico trabajo de Fernández de Rota sobre los paisajes gallegos (Fernández De Rota, 1984).

1.– Paisajes sagrados: Apuntes para una definición (no del todo) precisa

La definición de paisaje sagrado[701] no responde a un concepto cerrado sino que, todo lo contrario, atiende a una conjunción de elementos que, entremezclados, dan lugar a determinados tipos de espacios culturales. Apuntaba el geógrafo Eduardo Martínez de Pisón cómo el paisaje: "*es la proyección cultural de una sociedad en un espacio determinado desde una dimensión material, espiritual, ideológica y simbólica*"; en consecuencia, por paisaje simbólico hay que entender la combinación dinámica de elementos físicos (en este caso, el entorno natural) y los antrópicos (esto es, la acción humana) los cuales, conjuntados, convierten el territorio en un entramado social y cultural en continua evolución. Tal y como lo entiende el *Convenio Europeo del Paisaje*, éste se corresponde con un: "*área, tal y cual lo percibe la población, resultado de*

[696] Algunas de las ideas del presente texto, son el resultado de las lecturas de los trabajos que a lo largo de estos años han salido de la pluma de nuestro buen amigo Luis Díaz Viana, a quien ahora se honra su magisterio con este merecido homenaje, justo en el momento de su jubilación.

[697] Para nuestro homenajeado la memoria es "*lo que uno cuenta a otro –o así mismo-, lo contado desde otro tiempo en el presente*" (Díaz Viana, 2008: 42).

[698] Nos interesa recalcar sobre este aspecto las reflexiones de Santamarina, Mármol y Beltrán (2014: 11-16).

[699] Las apariciones, invenciones y traslados de imágenes suelen ser acciones de elevado valor simbólico ya que trazan centros y lugares de poder, movimientos ecológicos, sociales e ideológicos (Cátedra, 1997: 203) que, en definitiva, generan, buena parte de los espacios sagrados que aquí tratamos.

[700] No tomamos la licencia de coger prestado el titulo del fundamental libro de Ana Martínez Arancón (Martínez Arancón, 1987).

[701] Este tema ya ha sido tratado por nosotros mismos en otra ocasión (Cruz, 2016 y 2018).

la interacción dinámica de factores naturales y humanos". A través de esta serie de definiciones, parece quedar claro que el fundamento del paradigma del paisaje distingue entre paisaje y medio ambiente, entre los que vienen a dar cuerpo a un extenso conjunto de recursos culturales, siendo el escenario para todo tipo de actividades de una comunidad de la cual, en cada generación, se imponen determinados mapas cognitivos propios, antropogénicos e interconectados. El Plan Nacional de Paisajes Culturales los entiende, finalmente, como "*el resultado de la interacción en el tiempo de las personas y el medio natural, cuya expresión es un territorio percibido y valorado por sus cualidades culturales, producto de un proceso y soporte de la identidad de una comunidad*" (Cruz Pérez, 2015: 13).

Dentro de los mismos se distinguen los denominados paisajes sagrados o simbólicos, que se fundamentan en acontecimientos de carácter social, históricos, artísticos, religiosos o lúdicos creadores de nuevos "escenarios" que se suman a otros tipos de paisajes y que suelen generar uno nuevo (paisajes sagrados)[702]. Se trata, de "espacios narrativos" entendidos como "*aquellos con capacidad para comunicar, guardar la memoria y transmitir información, desarrollados a partir del análisis de las características y condiciones de los espacios singulares y de los hechos o acontecimientos cuando los resultados son destacables* (*events places*)" (Sabaté Bel, 2004). Los paisajes simbólicos comparten e intercambian valores con otras categorías de paisajes –urbanos, agrarios, históricos, religioso, etc.– y con determinadas manifestaciones como las propias del patrimonio cultural inmaterial, especialmente cuando responden a un soporte espacial concreto que forma parte de la identidad (Tomé, 2007: 76–79) de un sitio (por ejemplo, celebraciones religiosas). Además, como apunta Margarita Ortega, suelen estar ritualizados y marcan escenarios de representación o de recorridos que incorporan experiencias de carácter sensorial. Sigue detallando esta autora: "*Los paisajes simbólicos requieren, con mayor motivo, la explicación y transmisión –la narrativa– de su significado por las diversas actividades objeto de apreciación (artística, histórica, religiosa, lúdica…), muchas veces imposibles de delimitar de manera clara y, por tanto, a integrar o complementar*" (ORTEGA, 2015*,* 384). En este sentido, es necesario destacar el carácter dinámico y cambiante de estos paisajes sagrados en los que se asiste a una continuada reformulación de lugares antiguos significativos a lo largo de los siglos tal y como ejemplifican numerosos ejemplos del mundo anglosajón (Ashmore y Knapp, 1999; Casado, 2007: 59–74).

Durkheim consideraba que lo sagrado es aquello superior en dignidad y poder, esto es, lo sujeto a estar prohibido, pero que se puede acceder a ello a través de una serie de rituales propios, así como de la religión misma; concepto de sagrado y manifestación de lo sagrado que Mircea Eliade denominaba como *hierofanía* (ELIADE, 1998: 15). Por su parte, Baez–Jorge apunta como la noción de lo sagrado de una comunidad determinada tiene una explicación particular, no necesariamente igual a la comunidad vecina. Otros autores, como Alicia Barabás, emplean el concepto *santuario* para definir los lugares sagrados, si bien diferencia entre aquellos que tienen construcciones y aquellos otros que son sitios naturales; los segundos, en opinión de este autor, carecen de control de la Iglesia sobre el calendario celebrativo, así como de las devociones efectuadas en ellos. Esta misma autora, finalmente, apunta cómo el territorio en si mismo también tiene carácter sagrado para las sociedades tradicionales, debido a su evidente vinculación con los ancestros, al tiempo que está dotado de lugares sagrados y simbólicos, construidos diacrónicamente a partir de los derechos adquiridos de acceso, control y uso a lo largo de los tiempos (Barabás, 2003: 112, citado en Madrigal *et alii*, 2016: 3). Hay que apuntar que, en este sentido, la naturaleza es concebida por los pueblos indígenas como un ámbito sagrado en el cual moran los seres sagrados. En el ámbito mesoamericano, la sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio en sus diferentes manifestaciones que, en la actualidad, están acaparadqs por los cuatro puntos cardinales y el centro (Barabás, 2004: 114).

Con todo, ya en otro par de ocasiones hemos tratado este tema, al hilo de la definición y análisis de dos modelos de paisajes sagrados que establecimos para la comarca salmantina de El Abadengo (Cruz, 2016: 35–56) y en torno a la extensa región Duero–Douro hispano–portuguesa (Cruz, 2018). Apuntábamos cómo el desarrollo de los distintos conceptos de paisaje ha ido variando a lo largo de los años, en función de los especialistas que se han adentrado en el tema (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 164–168); destacan los denominados "paisajes rituales", como producto de acciones estereotipadas que representan órdenes socialmente preceptuadas, mediante las que las comunidades definen, legitiman y mantienen la ocupación de las tierras que los acoge (*ibidem,* 178). Los estudios de los paisajes rituales en la literatura científica anglosajona, examinan las pautas de distribución espacial de rasgos rituales tales como los edificios religiosos, los monumentos, las plazas o los petroglifos, combinando así la potencialidad de los espacios y las representaciones sociales de todos ellos (Hirsch y O'Hanlon, 1995: *passim*). Con ello se mejora el potencial

[702] En los últimos años, la literatura sobre los espacios simbólicos o paisajes sagrados ha crecido notablemente. Destacamos algunas aportaciones, para el caso de la prehistoria (Bradley, 1993, 1998 y 2000; Taçon, 1994; Chippindale y Taçon, 1998, Tilley, 1994; Ucko y Layton, 1999; NASH, 1997; Bender, 1993), la recopilación de estudios sobre los espacios sagrados medievales (Sabaté y Brufal, 2015; Martín Viso, 2012) o el libro sobre los espacios sagrados toledanos (Vizuete y Martín, 2008).

para evaluar de forma crítica la incorporación ritualizada de lugares especiales (periferia) a los paisajes segregados de los espacios de población y actividad (centro)[703], dentro del entorno construido por un grupo (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 178–179; Cátedra, 2012: 56).

El paisaje es un producto socio–cultural creado por la objetivación de la acción social y del imaginario que modela una realidad multidimensional: ambiental, social, simbólica, cultural y perceptiva. El paisaje según autores es, en definitiva, una realidad eminentemente social que se fundamenta culturalmente (Ayán Vila, 2005: 120). En consecuencia, el espacio se erige en una construcción social, imaginaria, en movimiento continuo arraigado en la cultura, a causa de lo cual se establece una estrecha relación estructural entre las estrategias de apropiación del espacio y la organización social y simbólica del mismo (*ibidem*, 120–121).

Dentro de los estudios de naturaleza territorial, el análisis de los paisajes sagrados ofrece unas interesantes posibilidades a la hora de comprender los modelos de organización espacial en cada uno de los momentos históricos; los autores que se han preocupado de este campo, tienen como objetivo la deconstrucción diacrónica de los distintos elementos de corte social y simbólico que se suceden en una zona concreta, con el fin de determinar superposiciones o *yuxtaposiciones*, así como la existencia de "lugares de prestigio social", los cuales se suelen encontrar en espacios silvestres con evidentes funciones liminales, de umbral, que jalonan distintos espacios naturales. En este sentido, "*el paisaje, como toda realidad humana, refiere una amplia pluralidad de códigos significativos y, como tal, pueden ser leídos desde todos ellos*" (Santos, Parcero y Criado, 1997: 79).

En este estado de la cuestión y en relación a la sacralización de lugares, cabe apuntar cómo frente a las hipótesis tradicionales que proclamaban la ruptura cultural entre el viejo y el nuevo orden, las hipótesis que se asientan en el análisis de los paisajes sagrados –al menos en el campo de la arqueología espacial–, permiten apuntar la existencia de continuidades o incorporaciones de tradiciones y creencias anteriores por parte del nuevo orden socio–ideológico, construido a través del Cristianismo (*ibidem*, 79–80); se trata éste de un aspecto de vital interés para comprender las continuidades que encontramos en algunos lugares de naturaleza "ancestral", en los que existe una neta sucesión de paisajes arqueológicos y cristianizados a través de la erección de ermitas y santuarios, entre otros elementos que dan cuerpo a los espacios sagrados.

En esta misma línea, surge el concepto de "paisajes duales". En ellos se plantea la necesidad de rastrear la génesis pre–cristiana de cada lugar y comprender, a escala *micro*, cómo se llegan a cristianizar; se trata de explicar, en términos estructurales, cómo son las formas en que se produce la cristianización de los paisajes en un proceso de larga duración. Esta tarea se ha llevado a cabo con éxito en tierras gallegas, donde a través del estudio comparativo de los paisajes que modelan los castros por un lado y las aldeas tradicionales, por otro, se llega a establecer una serie de estructuras duales en el paisaje –centro/periferia, inviernos/verano, fuego/invierno, agua/verano, etc.– que explican de manera convincente la existencia de una "inversión funcional del paisaje" en el que, aparte de modelar la estructura del mismo, se establece una inversión por medio de los cambios que introducen los nuevos rituales –a través del Cristianismo– y el patrón de poblamiento (García Quintela, 2014: 48). En este sentido, este Cristianismo, triunfante, emprendió una lectura del paisaje pagano tratando de comprender los hitos que lo articulaban en las tradiciones locales para plantear acto seguido, una "negociación" entre esas tradiciones y sus propias exigencias (*ibidem*, 49).

Como ha puesto de manifiesto, por su parte, la arqueología, existen en el territorio una serie de elementos que se concretan en torno a espacios de especial significación simbólica y pueden comprender tanto petroglifos como castros de la Edad del Hierro o las propias ermitas. Se da la circunstancia, en este sentido, que aunque el paisaje sea cambiante y lo haga de forma significativa, la estructura básica de paisaje sagrado siempre va a ser la misma. Según apuntan algunos ciertos autores, especialmente los que se encuentran trabajando en el noroeste de la Península Ibérica, los paisajes sagrados se construyen a través de la existencia de una neta división espacial compuesta por el juego dialéctico entre el centro y la periferia, esto es, lo habitacional (centro) y el ritual (periferia). El segundo de ellos suele ser un espacio marginal respecto al espacio habitual, al menos desde la Edad Media, pero se erige, a su vez, en un ámbito central respecto al conjunto de territorios de las comunidades que lo (de)limitan (Parcero, Criado Y Santos, 1998: 513). No obstante, aún están por definir las razones por las que ciertos lugares periféricos se convirtieron en espacios de prestigio sagrados. Se han señalado en alguna ocasión algunas de ellas: accidentes naturales destacados, árboles sagrados, presencia de "aguas santas", existencias de poblaciones anteriores, etc. En contraposición a éstos, se documentan "espacios neutrales" o tierra de nadie que conformarían una suerte de "límites antinaturales" (*ibidem*, 513–515), en los que se generan una serie de tensiones –económicas por el control de las tierras de labor o, más comúnmente, de los pastos, fronterizas, de control de paso, etc.– que se anularán a través de su sacralización por medio de la erección de templos.

[703] Sobre este particular, véase el trabajo de Alejandra Aguilar Ros sobre el Santuario de *Santo Toribio Romo*, en Jalisco (México) (Aguilar Ros, 2016: 93-96).

Por su parte, la antropología anglosajona y especialmente la alemana –M. Eliade, R. Otto, Dhile, el mismo Durkheim entre otros–, ha tratado con cierto detenimiento la cuestión conceptual de la sacralización del espacio, al menos en su acepción espacio–temporal (Herbers, 2009: 568), no llegando a definir convincentemente el concepto de lugar o espacio sagrado. En fecha reciente, se ha establecido la definición de *Sitio Sagrado* como un "área de especial significado espiritual por los pueblos y comunidades", en tanto que los *Sitios Naturales Sagrados* son "*áreas de agua o tierra que tienen especial significado espiritual para los pueblos y comunidades*" (Wild y McLeod, 2008: 21), si bien estas definiciones, asentadas en una observación de los pueblos indígenas de Sudamérica, apenas si son aplicables a nuestro ámbito de estudio.

Se destaca así cómo las pautas de actuación de la denominada "geografía religiosa", nos puede permitir determinar los modelos de ocupación de una comarca determinada a través del análisis de las señales más evidentes en el paisaje, como son las ermitas y los santuarios. A partir del estudio de la composición de las advocaciones titulares, la ubicación de ermitas en antiguos despoblados o en sitios arqueológicos, la localiza–ción en tierras de propiedad comunal, al pie de vías de comunicación y de la ubicación de los templos en los límites territoriales, se pueden estudiar los desniveles creados por la existencia de *lugares cargados de sacralidad* y desvelar el *afloramiento de hitos* o marcadores netamente insertados de forma diacrónica por los grupos que ocupan un territorio determinado (Sallnow, 1987: 12–13).

La geografía religiosa queda definida entonces, por las relaciones mantenidas entre las imágenes y sus fieles, las formas ritualizadas, los tiempos para el culto y la atracción devocional periódica, activada y deseada (Fernández Suárez, 1999: 42). En este tipo de paisajes sacros confluyen vectores, en definitiva, de muy diversa índole cuya conjunción contribuye a reforzar, como ocurre en el caso de algunos santuarios andaluces, su valor patrimonial y simbólico (Naranjo Ramírez, 2010: 48). Siguiendo el modelo cordobés es preciso basarse en vectores históricos, entendidos como lugar mágico y mítico, vectores religiosos que comprenden la devoción mariana, cristológica o de determinados tipos de santos[704], vectores sociológicos a través de los cuales se puede identificar la esencia del pueblo, en nuestro caso del occidente salmantino y finalmente vectores geográficos en cuanto que la selección territorial, en el campo antropológico, constituye una de las mejores atalayas para analizar el tema de los espacios sagrados y simbólicos (Cruz, 2016a: 35–56). Roberto Fernández ofrece, en este sentido, un oportuno repaso a las definiciones de paisaje sagrado que se dan desde otras disciplinas, como la geografía, incidiendo en la necesidad de deslindar los términos de "lugar" y "espacio", ámbitos donde diferentes autores –Knott, McAlister, Chidester o Linenthal, entre otros–, sitúan diferentes acciones materiales, especialmente los procesos rituales, como base para la generación de dichos paisajes sagrados. En este sentido, apunta la geógrafa L. Kong como los "*lugares sagrados son lugares ordinarios, convertidos en extraor–dinarios mediante los rituales*" (citado en Fernández, 2017: 20). Otros geógrafos han insistido en desarrollar las investigaciones de las geografías sagradas desde otros enfoques tales como el simbólico y cognitivo que sigue Lakoff (dentro, fuera, arriba, abajo, centro, periferia), o desde conceptos tales como la "territorialidad"[705] (*ibidem*, 2017: 20–21).

Destacamos, por su interés, la definición que de paisaje sagrado hacen constar Madrigal, Escalona y Vivar (2016: 3); apuntan estos autores cómo el "*Paisaje sagrado de una comunidad es una porción de territorio modelado y transformado por ella a lo largo del tiempo en función de la relación con sus deidades o con su sobrenaturaleza*" (2016: 4). El territorio se puede sacralizar a través de la marcación y transformación de ciertos lugares por parte de la deidad o de lo sobrenatural, los cuales pueden cambiar la percepción y la valoración de ciertos lugares a través de su manifestación que puede ser, a su vez, casual o estratégica. En este orden de cosas, el paisaje sagrado suele ser transformado a partir de ciertos cambios de posesión del territorio o a través de determinados mecanismos geopolíticos o económicos–adminis–trativos, los cuales suelen acontecer a lo largo del tiempo (*ibidem*, 4).

Sobre el territorio, la noción de lo sagrado y la forma en que se plasma en este, siguen apuntando estos autores, va a dar lugar a un paisaje aparentemente físico dentro del que se forma una suerte de *meta–paisaje* o paisaje espiritual, al que solo suelen acceder ciertos especialistas rituales que, en comunión con toda una serie de seres físicos pero también imaginarios, dan lugar a una *sobrenaturaleza*: "*La forma de redefinir y darle legitimidad como sagrados a estos paisajes es a nivel de las prácticas rituales, su señalización por medio de cruces, objetos simbólicos, piedras y ofrendas, y la realización de otras actividades que demuestren el respeto y mantengan la relación con la sobrenaturaleza manifestada*" (Madrigal, Escalona y Vivar, 2016: 4); paisaje que se ha de estudiar,

[704] En este sentido, son interesantes las aportaciones que sobre la denominada "hagiotopografía" realiza Nuno Resende en la región del Douro portuguesa (Resende, 2015: 354-357). Así mismo, es de obligada consulta el excepcional trabajo de Manuel Gutiérrez Estévez sobre la religiosidad extremeña, donde encontramos numerosas claves para entender la formación de los paisajes simbólicos en territorio peninsular (Gutiérrez Estévez, 2016).

[705] Que Roger W. Stump define como la: "*estrategia cultural a través de la cual los individuos y grupos buscan ejercer el control sobre los significados y usos de porciones particulares del espacio geográfico*" (Stump, 2008: 222).

como cabe esperar, desde una óptica de la construcción social del territorio (Berger, 1969).

Dentro de los paisajes sagrados encontramos, tal y como apuntaban Madrigal, Escalona y Vivar, una serie de señales, de marcas, de muy variada naturaleza que vienen a responder a un amplio abanico de necesidades, que cuentan, a grandes rasgos, con algunas de las siguientes características que dejamos aquí simplemente apuntadas:

Las marcas de sacralidad o demarcación actúan de efectivo control físico, pero también mental del territorio (paisajes *entrópicos*).

Responden al control simbólico de determinados espacios, bien sean económicos, religiosos, sociales como administrativos.

· Las marcas establecen de manera física las fronteras o *borderlands* (Bradley, 2000: 74) y límites de territorios vecinos.

· Las marcas responden a la necesidad de contar con elementos referenciales en el territorio.

· Se relacionan, por lo tanto, con el derecho consuetudinario a través de determinadas instituciones tradiciona–les (veceras, compañas, quiñones, fetosines, etc.) (TUERO, 1976), dando lugar a ciertos patrimonios comunes que conforman la denominada "memoria del paisaje" (Abella, 2016).

· Los paisajes sagrados se suelen formar a partir de ciertas acumulaciones de marcas o hitos cargados de ritualidad, tanto tangibles como intangibles.

· Finalmente, dan lugar a "espacios narrativos" o *event places* generadores de "lugares de memoria" (Nora, 1989).

Marcas y paisaje están, pues, íntimamente unidos. Aunque, como lo hace Francesco Careri, podemos entender el concepto de marca –*marche*–, como denominación tradicional que solía darse a los lugares situados en los confines mismos de un territorio (Zanini, 2000), esto es, a los bordes de sus fronteras (Careri, 2017:11), somos partidarios de ampliarlo a una idea de mayor alcance, como lo hacen Jelin y Langland, como escenarios donde se despliegan, a lo largo de la historia, las más variadas demandas y conflictos, siendo además puntos de identificación de los pueblos. Las marcas territoriales se encuentran justificadas en términos de derechos de propiedad anclados en la memoria de los antepasados, a través de los esfuerzos por "(…) *recrear y traer al presente memorias e identidades referidas a un pasado colectivo, sea histórico o mítico*" (Jelin y Langland, 2003: 1–2).

2.– Algunas características de los paisajes sagrados

En el apartado anterior hemos puesto de manifiesto las bases epistemológicas sobre las que construir la definición de paisajes sagrados que, como hemos tenido oportunidad de advertir, es compleja en virtud de los contextos en los que éstos se despliegan ante nosotros, de su sustrato, así como de los elementos que dan cuerpo a dichos paisajes. Los paisajes sagrados conforman unos espacios muy específicos, no necesariamente complejos como veremos a continuación, que emiten unos mensajes netamente definidos por medio de determinados tipos de códigos –marcas, hitos, construcciones, etc.–, confirmados por toda una serie de narraciones legendarias o míticas y reafirmados por una ritualidad específica (rogativas, bendiciones de campos, ritos de paso, rituales circulares, etc.). Esta conjunción de prácticas inmateriales y elementos materiales dan cuerpo, por su parte, a una geografía sagrada que se encuentra presente en el territorio bajo múltiples formas. Como hemos visto, los paisajes sagrados dan forma a unos espacios con unas características comunes a todos ellos: se suelen ubicar en el medio natural, aunque no siempre, se reconocen por unas "marcas" bien perceptibles (templos, cruceros, hitos, etc.), en cuya génesis es importante el componente legendario que legitima la apropiación simbólica de un lugar, habitualmente emblemático para las poblaciones locales y lo convierten de esta forma en espacios referenciales.

El paisaje natural como sustrato

Afirma Pedro Tomé, no sin razón, que los paisajes naturales no existen. Alegaba que allá donde existen seres humanos no hay paisajes estrictamente naturales pues todo entorno humano es, por definición, antropogénico (Tomé, 1996: 525). Es precisamente el proceso de sacralización de un entorno natural, el mecanismo transfor–mador[706] de un paisaje natural y, en apariencia, neutro, en un paisaje sagrado, cargado de significados y de elevado valor simbólico. En este sentido, la importancia de lo simbólico es grande por cuanto nos sirve para interactuar y para construir el mundo (Vallverdú, 2014: 81).

Un paisaje sagrado suele surgir en ámbitos muy específicos del paisaje natural, habitualmente allí donde existe un "monumento natural", en aquellos lugares en los que la población local encuentra determinados recursos críticos para su supervivencia, como fuentes de agua, áreas de pastos, vados, bosques, etc., esto es, en lugares de interés geo–estratégico, caso de los espacios fronterizos o en lugares que son referencias visuales, tales como piedras, montañas u otro tipo de accidentes geográficos que

[706] La apropiación funcional de los paisajes por parte del hombre, atiende a ciertos principios, como la "teoría de los agujeros" a través de la cual el ser humano aísla y construye agujeros en el espacio, debidamente localizados, para situar en ellos seres que se apropian del espacio interior (Moles y Rohmer, 1972: 31).

personalizan el paisaje y lo hacen reconocible frente a otros territorios similares, "puntos singulares" en los que el fiel entra en comunicación más directa con Dios (Rossi, 1976: 158). Son espacios que se reutilizan constantemente; en este sentido, apuntaba H. Schreiber que "*lo que es santo, sigue siendo santo*" (citado en Álvarez Vidaurre, 2011: 77), en clara alusión a la continuidad de los paisajes naturales apropiados por las poblaciones prehistóricas y con los grupos humanos posteriores.

Estos espacios escogidos son apropiados simbólicamente[707] y sacralizados por medio de la construcción de templos, de cruceros o de otro tipo de marcas, se erigen en auténticos *paisajes referenciales* cuya génesis encontramos en tiempos prehistóricos los cuales, de forma reiterada en el tiempo, van a ser centro de atención de las comunidades locales. Determinados tipos de rocas destacadas en el paisaje por su forma, su tamaño o por visibilidad desde cierta distancia, han sido objeto de atención por parte del hombre prehistórico, al ser soporte de manifestaciones pictóricas o incluso lugares de refugio estacionales en torno a ellas (Guerra *et alii,* 2012: 513) y del hombre de campo, como demuestra la toponimia; *picuezos, atalayas, cantos, berrocales, peñas*, etc. se erigirán en puntos específicos del territorio donde, incluso, se llevarán a cabo ciertos rituales, caso de los *cantos de los responsos*, dentro de las conocidas *sacra saxa* del mundo clásico (Almagro y Gari, 2016). Respecto a estas piedras singulares, Eliade apuntaba: "(…) *se convierten en sagradas porque en ellas se encarnan almas de los muertos (antepasados), o bien por el hecho de que manifiestan o representan una fuerza sagrada, una divinidad, o bien porque han tenido cerca de ellas un pacto solemne o un acontecimiento religioso, etc. Pero otras muchas piedras adquieren carácter mágico–religioso gracias a una hierofanía o a una cratofanía mediatas, es decir, por un simbolismo que les confiere valor mágico o religioso*" (Eliade, 1990: 523); rocas que pasan a ser elementos simbólicos y lugares de prestigio (Blas Cortina, 1997: 84–86), así como demarcadores territoriales[708]. Los mecanismos de sacralización de la naturaleza se llevan a cabo, como vemos, por medio de diversas actuaciones a través de una ocupación física del espacio, pero también de una serie de "acciones rituales", tales como grabar o pintar símbolos que la individualizan de su entorno o realizar en su seno determinados ritos que emparentan emocionalmente a los grupos humanos con el territorio, reforzado por los relatos míticos y las leyendas que se generan en la interacción con estos espacios. Estos lugares se erigen, por tanto, en paisajes recurrentes dotados de un elevado valor simbólico, tal y como hemos apuntado en el apartado anterior.

Los paisajes sagrados son espacios privilegiados a cuyos valores ya mencionados se le añade el económico y, sobre todo, el estratégico –muchos de ellos los encontramos en zonas de frontera–; ámbitos donde se suelen resolver ciertos conflictos por medio de ciertas prácticas como las romerías o las peregrinaciones (Henares Díaz, 2004: 115–126).

Paisajes acumulativos como lugares de memoria

La continuada apropiación simbólica de la naturaleza da lugar a la configuración de los distintos paisajes sagrados; éstos son, por definición, paisajes acumulativos en virtud de la adición de elementos y acciones a lo largo del tiempo. Así, la presencia de marcas físicas, de muy variado signo –cruceros, edificación de capillas, erección de santuarios, *amilladoiros*, etc.–, unido a la generación de un relato en torno al lugar, bien sea en forma de leyenda o de otro tipo de creación de memoria colectiva, junto con la presencia de determinadas acciones rituales (Diaz Cruz, 1998)[709], son los componentes principales a la hora de generarse un espacio sagrado. El surgimiento de estos tipos de ámbitos ocurre, pues, a través de complejos mecanismos de territorialización mítica (y física, claro está) que se generan de manera diacrónica en un periodo de tiempo relativamente grande, que dan lugar a paisajes en permanente cambio, en función del tiempo y de los actores de cada momento. Son, por tanto, paisajes en continua evolución, nada estáticos, que se van auto–regenerando y re–inventando en virtud del periodo histórico, pero también de las necesidades espirituales o socio–económicas que en ese momento tengan quienes los frecuentan. Son lugares que además se re–territorializan de forma habitual, como ocurre con algunos caminos de peregrinación (Alonso González, 2017: 200).

Los paisajes sagrados son, por tanto, lugares de memoria (Nora, 1984), que se configuran además como espacios públicos (Joseph, 1988; Delgado, 2015: 26)[710] donde se desarrollan no solo la ritualidad oficial, en este caso de la iglesia, a través de romerías, peregrinaciones o bendiciones de campos, por poner tan solo algunos ejem-

[707] Sobre el concepto de "apropiación del lugar" es interesante consultar las reflexiones de Josep Muntañola (Muntañola, 1978: 84-86)

[708] Como sucede con las estelas de la prehistoria y de la protohistoria (*cfr.* Delibes *et alii*, 2012 y especialmente Vilaça, 2011).

[709] Aunque la literatura científica sobre este particular es muy extensa y bien conocida a través de un ramillete de autores (Rappaport, Turner, Gluckman, Goody, Goffman, etc.), resulta ineludible la consulta de la obra de Francisco Cruces sobre la problemática antropológica del ritual, por cuanto acota las posibilidades actuales de estudio de este campo (Cruces Villalobos, 2007: 47-79).

[710] Es interesante lo que apunta Isaac Joseph al respecto: "*Un espacio público es, pues, un espacio, en el que el intruso es aceptado, por más que éste no haya encontrado todavía su lugar y por más que no haya abandonado su libertad de ir y venir*" (Joseph, 1988: 46).

plos, sino aquellos otros actos simbólicos que algunos antropólogos han definido como *intersticiales*[711]. Las propias características de estos espacios en las que el entorno social se representa como un sistema simbólico organizado según una lógica de diferenciación, hace que funcionen como espacios sociales (Bourdieu, 1988: 110), una suerte de "lugares cumbre", tal y como los definía Paul Zumthor, esto es, lugares susceptibles de ser revestidos de sacralidad, sobre todo los que se alzan ante nuestros ojos que quiebran la banalidad prosaica tales como cerros, árboles o cualquier otra maravilla natural que exalte dentro de nosotros el deseo de crecer (Zumthor, 1994: 55).

3.–¿Se pueden tipificar los paisajes sagrados?

A través de los aspectos que hemos desarrollado en las anteriores páginas, podemos hacernos una idea más o menos aproximada de lo que suponen en el territorio este tipo de paisajes que resultan, a todas luces, singulares respecto de su entorno. De manera repetitiva hemos aludido a su especial carácter como lugares cargados de sacralidad por medio de marcas, de huellas físicas, tales como ermitas, santuarios o cruces, pero también por ser auténticos memoriales (Jelin y Langland, 2003), donde el componente mágico y legendario conforma relatos que se transmiten de generación en generación (CHEVALIER, 1976: 503–510). Son espacios singulares y singularizados, por tanto, donde de forma recurrente se acude a ellos para celebrar determinados actos rituales, siguiendo un "principio de congregación" donde los individuos actúan a modo de actores rituales por medio de ciertos códigos y a través de mecanismos de ordenación social, generando así espacios específicos (VV.AA., 1991: 263). Todas estas ideas pueden traslucir *a priori*, la idea de que los paisajes sagrados son lugares enormemente complejos a tenor de los elementos que convergen en los mismos. Cabría pensar, en este sentido, en sistemas territoriales compuestos por multitud de elementos interconectados por medio de recorridos o "territorios de gracia" además de relatos que, de forma diacrónica, modelan y singularizan ciertos espacios en detrimento de otros.

En la práctica, los paisajes sagrados pueden ser de muchos tipos en virtud de su marco espacial o, simplemente, de los elementos materiales que los dan cuerpo. La etnografía de los paisajes sagrados de nuestro territorio (hablamos de Castilla y León) y, por extensión, de los circundantes, pone a nuestra disposición un enorme abanico de paisajes que se hace preciso tipificar y analizar, por cuanto permite efectuar diversos tipos de análisis categoriales; con ello pretendo que sirva, además, de guía o herramienta a estudios de mayor calado sobre territorios extensos. Desde una óptica eminentemente epistemológica, los paisajes que trato de tipificar son para las comunidades tradicionales lugares centrales (al menos en determinados momentos del ciclo festivo y celebrativo) en los que se llevan a cabo determinados rituales colectivos que las asientan en el territorio y las unen, a través de determinadas narraciones legendarias, a sus ancestros, a un pasado mítico con el que existe un delgado *phylum* que permite, además, generar fenómenos de agregación a la tierra a través de la pertenencia a una comunidad que se ampara bajo el manto protector de una imagen. La sobremodernidad, empero, con sus fenómenos de patrimonialización y consecuente desterritorialización[712], conlleva que estos espacios centrales pasen a ser lo que se denomina lugares secundarios o "territorios menores", lugares que aunque escapan al control del estado y, muchas veces, del estamento eclesiástico, no escapan a la lógica de la relaciones de poder, debido al escaso interés económico que poseen (Alonso; 2017: 246) y, sobre todo, a la disminución creciente de su valor simbólico, en detrimento de otras manifestaciones "patrimonializadas" o aupadas al interés público por parte de determinados estamentos dominantes.

Los paisajes son, por tanto, realidades multiformes que reproducen a escala local las vicisitudes de un territorio determinado, históricas, sociales, económicas, políticas o religiosas, de ahí que efectuar una categorización a escala general de los mismos se nos antoja una tarea sumamente ardua. Con todo, creemos que es necesario establecer un sistema categorial de paisajes sagrados, con el objeto de categorizar los distintos tipos de paisajes que podemos encontrar en el territorio. Nosotros mismos, en fecha breve, llevamos a cabo un intento de sistematización de los paisajes sagrados del occidente salmantino; en aquella ocasión, con unas herramientas epistemológicas ciertamente reducidas, alcanzamos a definir dos tipos de paisajes: por un lado, los *paisajes sagrados lineales* (Cruz, 2016: 50–54), esto es, aquellos que se generan en torno a los caminos de peregrinación (Eade y Sallnow, 1991) o en torno a determinados territorios de gracia (Marcos y Borrego, 2006: 37) y, por otro, los *paisajes sagrados agrupados* (Cruz, 2016: 46–50), que se circunscriben a un territorio compacto como puede ser un conjunto urbano. El intento no dejaba de ser una aproximación muy vaga a una realidad enormemente compleja y multiforme. Esa es precisamente una de las cuestiones que mayor interés nos suscita a la hora de tratar de establecer tipos o categorías de paisajes sagrados en un territorio determinada; en realidad, cada huella de sacralidad

[711] Eric R. Wolf se refiere a la noción de *intersticialidad* (Wolf, 1990: 20) para referirse a instancias informales que complementan sistemas institucionales deficientes (Delgado, 1999: 136) que, para nuestro caso, hacen mención a ciertos rituales y actos simbólicos ajenos al control de la autoridad eclesiástica.

[712] Analizados en profundidad de manera magnífica por Pablo Alonso González en la leonesa comarca de Maragatería (Alonso, 2017).

en el espacio conforma por si solo un paisaje sagrado específico que es necesario estudiar en sus particularidades. Todo ello motiva que pretender realizar una tipificación "fría" de los paisajes sagrados, sea un ejercicio un tanto vacuo pues es fácil que al primar unos aspectos frente a otros, corramos el riesgo de efectuar un análisis parcial. Con todo, y a riesgo de incurrir en cierto simplismo epistemológico, se hace preciso efectuar una reformulación de tipo categorial de los paisajes sagrados de cara a análisis futuros de mayor intensidad intelectual. Tomamos para realizar este intento, algunos ejemplos peninsulares que nos parecen representativos de una realidad bastante más compleja de lo que *a priori* pudiera pensarse.

Desde una perspectiva meramente funcional, los paisajes sagrados podrían ser agrupados de un lado, en *paisajes sagrados simples* y, de otro, en *paisajes sagrados complejos*, categorías de análisis tomadas de la ciencia geográfica que entiende la lectura de los paisajes como sistemas que se pueden desmenuzar, a su vez, en etapas o escalas (Prada, 2011: 268) donde a una escala menor, incluiríamos los paisajes sagrados simples que vienen a colonizar, en cierto sentido, los espacios vacíos, los espacios en los que no hay nadie –el *no man's land* (Moles y Rohmer, 1972: 30)–, donde los grupos humanos perciben unos rasgos específicos que los individualizan de su entorno[713].

Aunque los paisajes simples son el germen de los paisajes complejos, en tanto que estos últimos se forman a través de fenómenos acumulativos a lo largo del tiempo, por medio de la adición de *ítems*, cabe realizar una diferenciación de los simples frente a los demás. La existencia de determinadas "marcas" en el territorio da forma a los paisajes simples (Cruz, 2018: 99–118), al tiempo que aporta un relato y otorgan un valor simbólico al espacio donde estas se encuentran. Estas marcas que, por cierto, suelen ser de muchos tipos, vienen a privilegiar unos lugares frente a otros por su mera presencia. Los cruceros ejemplifican perfectamente este tipo de paisajes simples. La erección de un crucero en el contexto campestre, habitualmente en un lugar donde en origen no había nada, está motivada por numerosas circunstancias (CRUZ, 2016b: 209–229): una muerte inesperada, el lugar donde antaño se levantaba una ermita, un hecho histórico concreto, la direccionalidad de un camino, etc. Esta sencilla presencia viene a generar, por si misma, un espacio que se puede individualizar de su entorno.

No obstante, los paisajes sagrados simples no existen en la mayor parte de los casos por sí mismos, ya que suelen formar parte de *sistemas complejos* en los que se constata una evidente acumulación de elementos, de manera tanto sincrónica como sobre todo diacrónica, que se distribuyen por un territorio específico –local, comarcal, regional, etc.– siguiendo determinadas pautas que pueden ser culturales (presencia de una determinada orden religiosa o diocesana), geográficas (por ejemplo en un valle[714] o en un espacio de montaña) o incluso económicas (necesidad de control de fronteras), entre las más significativas. En este sentido, Honorio Velasco apunta acertadamente cómo a través de las imágenes que se veneran en algunas de las principales ermitas y santuarios de un territorio más o menos acotado "*conforman los paisajes sagrados por medio de enclaves ordenados según pautas y conforman así un pequeño mundo plural*" (Velasco, 2017: 13)[715]; la escala de análisis es la que determina, por tanto, el tipo de paisaje que queremos deslindar donde los elementos que le dan cuerpo –construcciones sagradas, cruceros y otras marcas, caminos, etc.– particularizan unos paisajes frente a otros, generando por consiguiente unos *sistemas* que se encuentran interconectados entre ellos por medio de la acción simbólica del ritual. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las romerías que se desarrollan a nivel comarcal o regional o aquellas que se celebran en espacios de frontera[716], en las que se crea una interesante interacción entre los espacios físicos (el entorno) y los espacios rituales (la construcción sagrada), los territorios de gracias (los caminos de peregrinación) y la práctica ritual específica en cada caso (donación de exvotos, rituales de circunvalación en torno al templo, bendición de campos, rogativas, etc.).

Esta confluencia de acciones y marcas generan en el territorio, a una escala menor, una suerte de espacios sagrados femeninos y masculinos, entendidos en buena medida como "espacios excluyentes", tema aún poco tratado en nuestra literatura científica[717], pero que resulta de enorme interés a la hora de realizar un discurso sobre la génesis de determinados espacios cargados de sacralidad.

En resumidas cuentas, los paisajes sagrados, que habitualmente se han entendido dentro de un complejo marco de interrelaciones entre el poder eclesiástico y el local –que soportan un tejido de interacciones orquestado entre la comunidad y las imágenes–, han dado lugar

[713] En este sentido, las percepciones topológicas del hombre "(…) *se determinarían entonces en un campo de fuerza, de impulsos, de motivaciones, de atracción y repulsión en un espacio ora imaginario, ora real*" (Moles y Rohmer, 1972: 31).

[714] W. A. Christian (1978).

[715] El importante trabajo de Roberto Fernández Suárez (2017) sobre la religiosidad local de la Comunidad de Madrid, ha abierto un interesante debate sobre las formas de construcción cultural y social del espacio sagrado de un territorio a través de ermitas, santuarios y rituales asociados a ellos.

[716] En la actualidad nos encontramos llevando a cabo un proyecto de investigación sobre la antropología de las romerías de la raya hispano-lusa.

[717] En torno a este tema destacamos los trabajos de M. Abumalham (2004) o de Prados Torreira (2011). Para el ámbito anglosajón destacamos los trabajos de J. Daggers (2009), Betsky (1995), de Clément y Kristeva (1998) y especialmente de Mazumdar y Mazumdar (1999) donde se analiza el papel de la mujer en los espacios sagrados. Recoge además un buen número de referencias sobre este aspecto que son de obligada consulta.

a un paisaje articulado a través de espacios centrales y periféricos donde las fronteras son continuamente traspasadas física pero también simbólicamente; caben ser estudiados desde una óptica que trasciende el límite diocesano (Christian, 1991) y ser entendidos dentro de un orden más complejo aún[718]. Nos encontramos, como hemos apuntado anteriormente, ante sistemas complejos cuya génesis es, en cierto sentido, multivectorial al generarse de manera diacrónica y en diversos niveles los distintos elementos que dan cuerpo a los paisajes sagrados que han llegado a nosotros. Estos se encuentran compuestos, por tanto, por marcas, construcciones y acciones rituales que dejan huella material o inmaterial que surgen diacrónicamente en función de determinadas necesidades –espirituales, económicas, políticas, sociales, etc.– en cada momento. Resulta complicado tipificar desde una visión estática los paisajes sagrados, si no se atiende a aspectos geográficos, sociales, culturales, económicos, simbólicos –y evidentemente propios de la religiosidad local–, hecho que da pie a plantear estudios de ámbito local o comarcal, en los que se atienda de manera global, escalar e interconectada, a la extensa variedad de elementos que los conforman. Cada paisaje sagrado es de una manera determinada, en virtud de su configuración geográfica, de su historia y de su evolución socio–cultural, eso es evidente, que se manifestará a los ojos del observador por medio de unos atributos específicos –construcciones y marcas sagradas, rituales específicos, etc.– que son los que lo individualizan frente a los paisajes sagrados vecinos. En apariencia, todos los paisajes sagrados parecen iguales, pero no lo son. Solo de un análisis profundo a una escala lógica (comarcal, diocesana, cultural, etc.) podremos deslindar, definir y caracterizar los paisajes que definen nuestro territorio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELLA MINA, I. (2016): *La memoria del paisaje. Pasado y futuro de un patrimonio común*. Libros del Jata. Bilbao.

ABUMALHAM, M. (2004): "La concepción del espacio sagrado en el Islam: semejanzas y reminiscencias", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos*, X: 9–21. Madrid.

AGUILAR ROS, A. (2016): "El santuario de Santo Toribio Romo en los Altos Jaliscienses: la periferia en el centro", *Nueva Antropología,* vol. XXX, nº 84*: Espacios sagrados:* 91–116. México.

ALMAGRO GORBEA, M. y GARI LACRUZ, A. (2016): *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.

ALONSO GONZÁLEZ, P. (2017): *El antipatriminio. Fetichismo y dominación en Maragatería*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

ÁLVAREZ VIDAURRE, E. (2011): *Historia de la precepción del megalitismo en Navarra y Guipúzcoa. Aproximación a una biografía de sus monumentos.* Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona.

ANSCHUETZ, K.; WILSHUSEN, R. y SCHEICK, C. (2001): "An archeology of Landscape: Perspectives and Directions", *Journal of Archaeological Reseach*, vol. 9, nº 2: 152–197.

ASHMORE, W y KNAPP, A. B. (eds.) (1999): *Archeologies of Lanscape: Contemporary Perspetives*. Blackwell Publishers. Oxford.

AUGÉ, M. (2017): *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona.

AYÁN VILA, X. (2005): "Etnoarqueoloxía e microhistoria dunda paisaxe cultural: a parroquia de San Pedro de Cereixa (Pobra do Brollón, Lugo)", *Cadernos de Estudos Galegos*, tomo LII, Fasc. 118: 117–172. Santiago.

BARABÁS, A. (2003): *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. 3 vols. INAH. México.

— (2004): "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico", *Alteridades*, 14 (27): 105–119. México.

BENDER, B. (ed.) (1993): *Landscape: Politics and Perspectives*. Berg. Oxford.

BERGER, P. L. (1969): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu. Buenos Aires.

BETSKY, A. (1995): *Building Sex: Men, Women, Architecture and the Construction of Sexuality*. William Morrow. New York.

BLAS CORTINA, M. A. de (1997): "El arte megalítico en el territorio cantábrico: un fenómeno entre la nitidez y la ambigüedad", III Coloquio Internacional de Arte Megalítico. *Brigantium*, 10: 69–89. A Coruña.

BOURDIEU, P. (1988): "Espacio social y poder simbólico", *Revista de Occidente*, nº 81: 97–119. Madrid.

BRADLEY, R. (1993): *Altering the earth*. Society of Antiquaries of Scotland Monograph Series nº 8. Edingburgh.

— (1998): *The Significance of Monuments. On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. Rouledge. London.

— (2000): *An Anchaeology of Naturals Places*. Rouledge. London.

CALVO SERRALLER, F. y GONZÁLEZ GARCÍA, A. (1976): *Paisaje español entre el realismo y el impresionismo*. Galería Multitud. Madrid.

CARERI, F. (2016): *Pasear, detenerse*. Gustavo Gili. Barcelona.

– (2017): *Walkscapes. El andar como práctica estética*. 2ª edición. Gustavo Gili. Barcelona.

CARO BAROJA, J. (1981): *Paisajes y ciudades*. Taurus. Madrid.

CASADO, S. (2007): "The reenchantment of nature. Spiritual values and the history of protected areas: the Spanish experience", en MALLARACH, J. y PAPAYANNIS, T. (eds.), *Protected Areas and Spirituality. Proocedings of the First Workshop of the Delos iniciative Monserrat*: 59–74. Publicacions de l'Abadía de Monserrat. The World Conservation Union. Barcelona.

[718] Para Fernando R. de la Flor los *espacios sacros* suelen ser espacios festivos en los que destaca, por encima de otras, la *acción eclesiológica* que es la media siempre entre lo profano y lo puramente sagrado (Rodríguez de la Flor, 1989: 22).

CÁTEDRA, M. (1997): *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*. Ariel. Barcelona.

— (2012): *Paisajes de antropología urbana*. Genueve ediciones. Cuenca.

CLEMENT, C. y KRISTEVA, J. (1998): *The Feminine and the Sacred*. Columbia UP. New York.

CHEVALIER, R. (1976): "Le paysage palimpseste de l'histoire. Pour une archeólogie du paysage", *Mélanges de la Casa Velázquez*, 12: 503–510. Madrid.

CHIPPINDALE, C. y TAÇON, P. S. C. (Eds.) (1998): *The Archaeology of Rock–Art*. Cambrigde University Press.

CHRISTIAN W. A. (1978): *religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Editorial Tecnos. Madrid.

— (1991): *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid.

CRUCES VILLALOBOS, F. (2007): *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana.* Cuadernos de la UNED. Madrid.

CRUZ PÉREZ, L. (2015): "El Paisaje Cultural", en CRUZ PÉREZ, L. (coord.) *100 paisajes culturales españoles*: 13–16. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.

CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2016a): *La cruz en la arquitectura tradicional de El Abadengo*. Instituto de las Identidades. Salamanca.

— (2016b): "Paisajes sagrados en el occidente salmantino. Definición y análisis a través de los ejemplos de El Abadengo y La Ribera", en R. JACINTO y V. CABERO (coords.) *Diálogos (Trans)fronteiriços. Patrimonios, Territórios, Culturas*. Iberografías, 31: 35–56. Centro de Estudos Ibéricos. Áncora editora, Guarda.

— (2018): "La memoria del paisaje. Marcas sagradas en el paisaje simbólico de la región Duero–Douro", en R. JACINTO y V. CABERO (coords.) *Lugares e Territórios: novas fronteiras, outros diálogos*. Iberografías, 33: 99–118. Centro de Estudos Ibéricos. Áncora editora, Guarda.

DAGGERS, J. (2009): "Shaping Women's Sacred Space: Christian Liturgy and Womanspirit Ritual in a Moment of Heightened Feminist Consciousness", en BRIE, S.; DAGGERS, J. and TOREVELL, D. (eds.): *Sacred Space: Interdisciplinary Perspectives within Contemporary Contexts*: 87–102. Cambrigde Scholars Publishing. London.

DELGADO, M. (1999): *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Anagrama. Barcelona.

— (2015): *El espacio público como ideología*. Catarata. Madrid.

DELIBES DE CASTRO, G.; MORENO GALLO, M. A.; VILLALOBOS GARCÍA, R. y BASCONCILLOS ARCE, J. (2012): *Piedra Alta. El guardián del tiempo*. Diputación de Burgos.

DÍAZ CRUZ, R. (1998): *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos. Barcelona.

DÍAZ VIANA, L. (2008): *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe*. UNED. Madrid.

EADE, J. y SALLNOW, M. (eds.) (1991): *Contesting the sacred: the anthropology of christian pilgrimage.* Routlegde. Londres.

ELIADE, M. (1990): *Historia de las Religiones.* Círculo de Lectores. Barcelona.

— (1998): *Lo sagrado y lo profano*. Paidós. Barcelona.

ELLARD, C. (2016): *Psicogeografía. La influencia de los lugares en lamenta y el corazón*. Ariel. Barcelona.

FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. (1999): "Geografía religiosa y ermitas: la focalización de símbolos sagrados", en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.) *Religiosidad y Cultural*, vol.II: 41–50. Fundación Machado. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. Sevilla.

— (2017): *La construcción de los lugares de culto a las imágenes sagradas. Iglesia universal e iglesias locales en la Comunidad de Madrid desde el siglo XV hasta la actualidad*. Madrid.

GARCÍA QUINTELA, M. V. (2014): "Paisajes duales en la Galicia tradicional: estructura, génesis y transformación", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, nº 1: 29–51. Madrid.

GINZBURG, C. (2004): "Memoria y globalización", *Historia, Antropología y fuentes orales*, 32: 29–40. Madrid.

GRUZINSKI, S. (2000): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492–2019)*. Fondo de Cultura Económica. México.

GUERRA DOCE, E.; CRUZ SÁNCHEZ, P. J.; FABIÁN GARCÍA, J. F.; ZAPATERO MAGDALENO, P. y LÓPEZ PLAZA, S. (2012): "Una referencia en el paisaje. Canchales graníticos y procesos de neolitización en el Valle Amblés (Ávila)", en Congrés Internacional Xarxes al Neolític. *Rubricatum*, 5: 507–515. Museo de Gavá.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2016): *Imágenes y sentimientos en el cristianismo popular. Viejos testimonios de fieles extremeños*. Colección De Acá y de Allí, nº 15. Fuentes Etnográficas. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

HENARES DÍAZ, F. (2004): "La ermita: una visión multidisciplinar", *Revista Murciana de Antropología*, 11: 115–126. Murcia.

HERBERS, K. (2009): "Sacralizar el tiempo y el espacio. Visitar lugares sagrados en los siglos XII y XV", en del Val Valdivieso, Mª I. y Martínez Sopena, P. (dirs.) *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, vol. III: 567–581. Junta de Castilla y León. Valladolid.

HIRSCH, E. Y O'HANLON, M. (Eds.) (1995): *The Archeology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press. Oxford.

JELIN, E. y LANGLAND, V. (2003): "Introducción: las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente", en Jelin, E. y Langland, V. (comps.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*: 1–18. Memoria de la represión. Siglo Veintiuno. Madrid.

JOSEPH, I. (1988): *El transeúnte y el espacio urbano. Ensayo sobre la dispersión del espacio público*. Gedisa. Barcelona.

MADERUELO, J. (2005): *El paisaje. Génesis de un concepto*. Abada. Madrid.

MADRIGAL CALLE, B. E.; ESCALONA MAURICE, M. y VIVAR MIRANDA, R. (2016): "Del meta–paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de los lugares naturales sagrados", *Sociedad y Ambiente*, año 4, vol.1, núm. 9 (noviembre de 2015–febrero de 2016): 1–25. México.

MAIRAL BUIL, G. (2010): *Tiempos de la cultura (Ensayos de antropología histórica)*. Prensa Universitaria de Zaragoza. Zaragoza.

MARCOS ARÉVALO, J. y BORREGO VELÁZQUEZ, E. (2006): "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*, 6: 21–42. Universidad de Jaén.

MARTÍN VISO, I. (2012): "Paisajes sagrados, paisajes eclesiásticos: de la necrópolis a la parroquia en el centro de la Península Ibérica", *Reti Medievali Rivista*, 13, nº 2: 3–45. Firenze. [http://rivista.retimedievali.it Consulta 12/10/2017].

MARTÍNEZ ARANCÓN, A. (1987): *Geografía de la eternidad.* Tecnos. Madrid.

MAZUMDAR, S. y MAZUMDAR, S. (1999): "Women's Significant Spaces: Religion, Space, and Community", *Journal of Envoronmental Psychology*, 19(2): 159–170. Academic Press.

MOLES, A. y ROHMER, E. (1972): *Psicología del espacio*. Madrid.

MUNTAÑOLA, J. (1978): *Topos y logos*. Editorial Kairós. Barcelona.

NARANJO RAMÍREZ, J. (2010): "Los espacios cordobeses con valoración patrimonial", *A.H.* octubre 2010: 46–49. Sevilla.

NASH, G. (ed.) (1997): *Semiotic of landscape: archaeology of mind*. BAR International Series. Oxford.

NORA, P. (1984): *Le Lieux de Mémoire*. Gallimard. Paris.

— (1989): "Between Memory and History: Les Lieux de Memorie", *Representations, 26. Memory and Counter–Memory*: 7–24. University of California Press.

ORTEGA, N. (ed.) (2002): *Estudios sobre historia del paisaje español.* Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

ORTEGA, M. (2015): "Paisajes simbólicos e itinerarios culturales", en CRUZ PÉREZ, L. (coord.) *100 paisajes culturales españoles*: 382–388. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.

PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F. y SANTOS ESTÉVEZ, M. C. (1998): "Rewriting landscape: incorporating sacred landscapes into cultural traditions", *World Archaeology*, 30(1): 159–178.

PRADA LLORENTE, E. (2011): "Aproximación gráfica y escalar al paisaje y al patrimonio territorial en el occidente de Castilla y León", *Polígonos. Revista de Geografía*, 21: 259–281. Madrid.

PRADOS TORREIRA, L. (dir.) (2011): *Arqueología y género. Mujer y espacio sagrado: haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica*. Ministerio de Cultura. Madrid.

RESENDE, N. (2015): "Cales: a pedra e a palavra. Propostas para uma análise do nascimento e percurso histórico de um santuário", *Douro*, 04: 351–373. Vila Real.

RODMAN, C. M. (2003): "Empowering place: multilocality and multivocality", en LOW, S. y LAWRENCE–ZÚÑIGA, D. (eds.) *Anthropology of space and place. Locating culture*. Blackwell Publishing.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (1989): *Atenas Castellana. Ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*. Junta de Castilla y León. Salamanca.

ROSSI, A. (1976): *La arquitectura de la ciudad*. Colección Punto y Línea. Gustavo Gili. Barcelona.

SABATÉ BEL, J. (2004): "Algunas lecciones de lugares con acontecimientos asociados", *Event Places*. Universidad Politécnica de Cataluña y Massachusetts Institute of Technology. Barcelona.

SABATÉ, F. y BRUFALS, J. (Dirs.) (2015): *Arqueología medieval. Els espais sagrats*. Agira Col.lecció VII. Pagés editors. Lleida.

SALLNOW, M. (1987): *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco.* Smithsonian Institution Press. Washington.

SANTAMARINA CAMPOS, B.; MÁRMOL del, C. y BELTRÁN, O (2014): "Territorios, memorias e identidades. Lógicas y estrategias en la producción patrimonial", *Arxius de Ciencies Socials*, 30: 11–16. Universidad de Valencia. Valencia.

SANTOS ESTÉVEZ, M; PARCERO OUBIÑA, C. y CRIADO BOADO, F. (1997): "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados", *Trabajos de Prehistoria*, 54 nº 2: 61–80. Madrid.

STUMP, R. W. (2008): *The geography of religion: Faith, place and space*. Rowman and Littlefield.

TAÇON, P. S. C. (1994):" Socialising Landscapes. The Long–Term Implications of Sings, Symbols and Marks of the Land", *Archaeological Oceania*, 29: 117–129.

TILLEY, C. (1994): *A phenomenology of landscape: places, paths, and monuments*. Oxford.

TOMÉ MARTÍN, P. (1996): *Antropología ecológica*. Institución Gran Duque de Alba. Ávila.

— (2007): "Modelos explicativos en la investigación antropológica abulense", en DÍAZ VIANA, L. y TOMÉ MARTÍN, P. (Coords.) *La tradición como reclamo. Antropología en Castilla y León*: 69–84. Junta de Castilla y León. Salamanca.

— (2016): "Paisajes serranos en una economía política de los sentimientos", en DÍAZ VIANA, L. y VICENTE BLANCO, D. J. (Eds.) *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León. Propuestas para un atlas etnográfico*: 161–182. Colección De Acá y de Allí, nº 14. Fuentes Etnográficas. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

TUERO BERTRAND, F. (1976): *Instituciones tradicionales en Asturias*. Ayalga ediciones. Gijón.

TUSELL, J. (1996): "La estética de fin de siglo", en *Paisaje y figura del 98*: 17–74. Madrid.

UCKO, P. J. y LAYTON, R. (eds.) (1999): *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping yor landscape*. Routledge. Londres.

VALLVERDÚ, J. (2014): *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Editorial UOC. Barcelona.

VELASCO, H. M. (1996):"La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV–XVIII)", *Revista de Antropología Social*, nº 5: 83–114. Universidad Complutense de Madrid.

— (2017): "Prólogo. Sobre Religiosidad popular y paisajes sagrados", en FERNÁNDEZ SUÁREZ, R.: *La construcción de los lugares de culto a las imágenes sagradas. Iglesia universal e iglesias locales en la Comunidad de Madrid desde el siglo XV hasta la actualidad*: 11–16. Madrid.

VILAÇA, R. (Coord.) (2011): *Estelas e estátuas–menires da Pré à Proto–história*. *Actas IV Jornadas Raianas*. Sabugal.

VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍN SÁNCHEZ, J. (Coords.) (2008): *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo.* Universidad de Castilla–La Mancha. Colección estudios 114. Cuenca.

VV.AA. (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Agricultura. Madrid.

WILD, R. y MCLEOD, CH. (Eds.) (2008): *Sitios Naturales Sagrados. Directrices para administradores de áreas protegidas*. UICN. Suiza.

WINTER, J. (1997): *Sites of memory, sites of mourning. The Great War in European cultural history*. Cambrigde University Press. Cambrigde.

WOLF, E. R. (1990): "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en BANTON, M. (comp.) *Antropología social de las sociedades complejas*: 19–39. Alianza editorial. Madrid.

ZANINI, P. (2000): *Significati del confine*. Mondadori. Milan.

ZUMTHOR, P. (1994): *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Cátedra. Madrid.

Tradición oral: de las colecciones a los procesos

Honorio M. Velasco[719]

Parece que muchas colecciones de textos de la "tradición oral" se hicieron con el ingenuo objetivo de conservar las tradiciones bajo la conciencia de pérdida irremediable debida a los cambios tecnológicos, económicos y sociales que especialmente afectaron a las poblaciones rurales de la España de finales del XIX y de buena parte del siglo XX[720]. En buena medida, la tarea principal de lo que en el Reino Unido se llamó "Folklore" y en Alemania "Volskunde", fue la recopilación en forma de colecciones de romances, de cantares, de cuentos, de leyendas, de adivinanzas, de refranes. También de juegos, de danzas y de supersticiones. El registro, clasificación por géneros y por temas, el comentario breve que a veces se adjuntaba en no pocos casos se formularon como esfuerzos (por otra parte, poco sistemáticos) que pretendían contribuir a paliar la evidente desaparición de tanta "riqueza" lingüística y –se añadió luego– cultural. El destino impreso de estos registros en parte alentó la idea de la conservación, atribuyendo a la técnica de la impresión potencialidades de perduración en el tiempo, especialmente eficaz para unos materiales, los de la oralidad, de naturaleza tan frágil y efímera. La letra impresa, frente a la palabra, tenía atribuidas propiedades de fijeza, estabilidad y persistencia, capaces de alargar la tradición mucho más allá de los fragmentarios hilos que la memoria tiende sobre el tiempo. También buscaban más o menos declaradamente la difusión, es decir, extender el conocimiento llevando a lectores cultos de diversos lugares (y a su vez con otras tradiciones) las muestras de "saberes" locales, atrayendo la atención hacia ellas mediante recursos que en buena medida el Romanticismo se había encargado de forjar: antigüedad indefinida, casticismo, pintoresquismo, autenticidad.

Este último objetivo estaba más propiamente a su alcance. La extensión y el reconocimiento que alcanzaron algunas colecciones de cuentos como las de los hermanos Grimm o la de Perrault fueron realmente enormes. El éxito de estas colecciones decididamente también contribuyó a la realización de otras e incluso alentó el trabajo más sistemático y no siempre tan valorado del registro y archivo minucioso de variantes, etc. Pero también incidieron en recrear la "tradición oral" de otro modo, indudablemente moderno y popular. Por ejemplo, una parte de los cuentos tradicionales se convirtió más específicamente en cuentos infantiles. Y efectivamente se reintrodujeron en la cultura popular moderna como lectura para niños. Hubo otras consecuencias aparentemente más conectadas con la conservación. Entre ellas, la divulgación de textos canónicos a través de manuales escolares, en los que sirvieron en buena medida como materiales de primera lectura mezclados con fragmentos literarios de distintas épocas. O su inserción como textos complementarios de variadas intenciones. Por ejemplo, aparecieron refranes y adivinanzas en almanaques ampliamente difundidos en los diversos sectores sociales e incluso entre las gentes de las áreas rurales, a veces también mezclados con textos literarios, filosóficos y morales.

En cierto modo este tipo de colecciones se basaban en un especial tratamiento de la tradición oral como "texto". Parece difícil separar hoy día los textos de la "tradición oral" de las colecciones en las que aparecen. Bien se sabe que en su momento fueron recogidos de informantes determinados.

Lo que se entendía como garantía de autenticidad. Luego fueron ordenados y posiblemente seleccionados y refinados para aparecer en formato de colecciones de elementos de la "tradición". Un formato que sin duda les otorga disponibilidad. Además, mantiene la imagen de depósito, de almacén o lugar donde se hallan esos elemen–tos. Pero conlleva una visión definitivamente estática de

[719] Es Catedrático Emérito del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, y miembro del Instituto Interuniversitario para la Comunicación Cultural. Sus campos de especialización son los rituales, simbolismo, cognición y cultura, concepto de cultura, patrimonio cultural, patrimonio inmaterial, tradiciones orales, conocimientos tradicionales. Asesor del Plan Nacional de Patrimonio Inmaterial y del Órgano Subsidiario de la Convención del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO. Ha sido presidente de la Asociación de Antropología de Castilla y León Michael Kenny.

[720] Este ensayo fue escrito en 1997 y presentado parcialmente en las Jornadas municipales de Cultura Popular celebradas en Castellón. Los temas aquí desarrollados están claramente en diálogo con temas que Luis Díaz ha tratado en numerosas ocasiones.

la tradición. Y como conjunto es una construcción artificiosa.

Para abordar la cuestión de la conservación resulta imprescindible recuperar la noción de proceso. Una noción que proporciona en cambio dinamismo y devuelve a los textos la condición de "mensajes", pues se trata de un proceso de comunicación e interacción. Personas en interrelación en situaciones diversas se dirigen, unas a otras, mensajes ya codificados bajo formas discursivas variadas. Se trata de interacciones directas, denominadas según la expresión clásica "cara a cara", y se supone que tales personas disponen de un conjunto variablemente amplio de mensajes ya codificados –es decir, que reproducen tal y como los recibieron de otros–.

Un concepto confuso

El concepto de tradición oral, como se ha señalado profusamente, es un concepto confuso. Pero al menos recoge fundamentalmente este reconocimiento del uso de mensajes que no han sido elaborados por quien los usa, sino que han sido recibidos de otros y por el hecho mismo de su enunciado son transmitidos a otros. En tales mensajes no predomina –si se sigue la terminología de Jakobson– la función informativa (referencial), sino también otras funciones (expresiva, conativa, etc.), a veces superpuestas. Una revisión mínima de los aspectos más relevantes de la confusión incorporada al concepto de "tradición oral" tal vez pudiera resultar esclarecedora:

1. Se refiere en realidad al proceso general de la transmisión cultural destacable en todas las sociedades humanas y ligado a la interacción directa o relaciones cara a cara entre las personas. Aunque parece haber sido reductivamente aplicado a un tipo especial de transmisión que se supone responsable de la perdurabilidad de determinados mensajes culturales, los cuales se reconocen como tradicionales y suelen ser agrupados en géneros (refranes, adivinanzas, cuentos, leyendas, etc.)

2. Se refiere a un proceso de transmisión cultural destacable en todas las sociedades humanas, incluidas las que disponen de escritura y han desarrollado y generalizado entre sus miembros las "literaturas" y no sólo –como se insinúa a veces reductivamente– a las sociedades iletradas, primitivas o simplemente "tradicionales", pero no parece razonable hipertrofiar el papel de la comunicación escrita en aquellas hasta el punto de suponer que substituye o elimina la comunicación oral. Además, es evidente que la escritura (y otros medios indirectos de comunicación) no necesariamente termina en sí misma, sino que mensajes transmitidos a través de ella muy bien pueden pasar a la oralidad, como han mostrado los estudios sobre los pliegos de cordel y naturalmente sobre la difusión de canciones, etc. Algunas otras inaceptables reducciones podrían estar más o menos basadas en esa distinción entre los iletrados –y por lo tanto orales– y los letrados. No puede dejarse de señalar que no existe razón alguna para reducir la tradición a las sociedades rurales y negar su vitalidad entre sociedades urbanas. Y tampoco tendría fundamento atribuir la tradición oral sólo a las clases populares y negarla en las clases medias o altas.

3. No todo en la transmisión cultural es verbalización. La comunicación incluye otras muchas cosas, tal y como han apuntado los cultivadores de la proxémica, la kinesia o la paralingüística. Muchos aprendizajes culturales no podrían explicarse sin la imitación y la reproducción dirigida de gestos, posturas, movimientos, etc. También la oralidad ha sido de esta manera reducida a verbalización y se han dejado sin marcar aspectos tan importantes como los tonos, la modulación, el ritmo, las pausas, etc.

4. Claramente el concepto de "tradición oral" privilegia las relaciones intergeneracionales sobre cualesquiera otras. El esquema clásico, imagina a mayores y pequeños, a abuelos y niños en interacción ocupando respectivamente los papeles de locutor y de audiencia. En el caso de los refranes, por ejemplo, el esquema a veces está incorporado al mensaje, según indican fórmulas como "Dicen los viejos: ... ", o más personalizadas, "Como decía mi abuelo: ... ", etc. Una de las primeras colecciones de refranes en castellano la tituló el Marqués de Santillana: "Refranes que dicen las viejas tras el fuego". La escena prototípica de los cuentos dibuja un entorno doméstico, "al amor de la lumbre", durante la estación invernal y ya entrada la noche, con una persona mayor en el papel de narrador y un grupo de niños que le escuchan absortos. Este esquema clásico ha reducido la tradición oral sólo a relaciones verticales. E implica que los papeles no son intercambiables. Pero resulta evidente que la "tradición oral" discurre también superpuesta a relaciones horizontales, es decir, intrageneracionales, entre coetáneos. En grupos sociales reducidos y estables, los mensajes circulan con celeridad entre los miembros y algunos de ellos hacen fortuna hasta el punto de que son repetidos más allá del grupo y se extienden a través de las redes de relaciones tal vez indefinidamente. Suele ser muy difícil establecer un punto de origen, por ejemplo, de un dicho, y en el caso de establecerlo es probablemente mucho más difícil seguir con precisión su difusión. Pese a todo es universalmente admitido que la "tradición oral" se instituye a la vez como conocimiento común, o si se quiere, como popularización, de forma que la sociedad (o el grupo social amplio) como conjunto es el agente de la transmisión. Y aún más, que la sociedad como conjunto es su creador y su intérprete adecuado. También es posible que se añada que lo es diferencialmente respecto a otras sociedades y grupos.

5. "Tradición" puede entenderse, además, como un concepto normativo. Implica continuidad, estabilidad, inmovilidad, reproducción fiel, sujeción a las reglas, respeto hacia el pasado, vinculación con los ancestros, etc. Todo ello, claro está, entramado con las relaciones intergeneracionales, con la versión de relación vertical antes apuntada. Invocada así, incluso en el marco de relaciones intrageneracionales, parece atribuírsele un valor, una de

cuyas formulaciones sería la de "verdad probada". El concepto de "tradición oral" suele ofrecerse impregnado de este carácter normativo, con interesantes consecuencias:

Una primera sería el carácter arcaico o arcaizante de sus expresiones. En algún sentido, los elementos reconocidos como tradición oral contienen explícita o implícitamente rasgos indicadores de la pervivencia del pasado en el presente. El tiempo de los mitos y de los cuentos, el tiempo de las leyendas y el de los romances es tiempo pasado referido explícitamente. Los refranes mediante sus fórmulas introductorias también lo marcan. Cantares, adivinanzas y refranes contienen numerosos rasgos formales (léxico, construcciones sintácticas y gramaticales, ...) con los que hacer asomar el pasado. El carácter arcaico o arcaizante parece connotar la idea de que los elementos de la tradición oral fueron elaborados en el pasado, lo cual se corresponde aproximadamente y bajo una perspectiva evolucionista, con el modelo de una transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna. Pero los elementos de la tradición oral siempre fueron viejos. Es decir, parecen haber provenido de los tiempos pasados incluso en las sociedades llamadas tradicionales. El tiempo pasado se propone como fuente abundante de producción de mensajes y, aunque estrictamente no se niegue tal capacidad de producción a las generaciones actuales, el tiempo pasado aparece en todo caso mucho más fructífero que el tiempo presente.

Una segunda consecuencia es la pretensión estricta de estabilidad e inmutabilidad. El supuesto es que los narradores actuales no modifican, no transforman los mensajes que transmiten, sino que por el contrario los reproducen fielmente, manteniéndolos según ellos los recibieron. La disponibilidad de los elementos de la tradición oral implica fundamentalmente memoria, memoria personal y memoria colectiva. Pero la cuestión clave en este proceso no es la capacidad para retener, sino que se marca peculiarmente la ejecución, es decir, que el mensaje se transmite de la misma manera que se recibió.

Una tercera consecuencia es la continuidad. Los narradores parecen haber asumido la responsabilidad de la continuidad de la tradición como mediadores. No se invoca a la tradición oral para afirmar la creatividad personal, sino el fiel seguimiento de los modelos. Como si en el fondo la tradición fuera un proceso sustantivo y los narradores no fueran sino los instrumentos necesarios para su continuidad a lo largo del tiempo. Como si cada generación a lo largo del tiempo hubiera contribuido a la transmisión como un eslabón más de una cadena. Como si la fundamental motivación para el uso de los elementos de la tradición oral fuera el favorecer y lograr su continuidad.

Sin embargo, todo ello es una reducción, significativa, pero una reducción. El carácter arcaico de los elementos es a lo más un halo que los reviste de cierta peculiaridad, pero la implicación de que todo se ha elaborado en los tiempos pasados es desmesurada. Existe, como se ha destacado muchas veces, una gran dificultad en determinar el o los momentos de origen, y parece escasamente fiable una evaluación comparada de los periodos históricos de creación de elementos de la tradición en una sociedad. No es posible conocer con precisión si el periodo álgido de generación de cuentos de hadas fue la Baja Edad Media (si es posible atribuir temporalidad concreta, p.e., al imaginario *Castillo de Irás y No Volverás*). Ni es posible determinar si el tiempo del Humanismo fue más fecundo en la producción de refranes que el tiempo del Barroco. Ni hay fundamento para admitir que la formación efervescente de romances tuvo que ocurrir en tiempos de moros y cristianos. Sin embargo, es opinión más aceptada que tras la Ilustración decreció notablemente la producción de refranes, cuentos, romances, etc. Y tampoco es posible concluir que la tradición oral se quebró definitivamente en la Modernidad, con la emigración masiva de los campos a las ciudades. Hay motivos suficientes para hablar de creación y de re–elaboración de refranes, adivinanzas, cantares y cuentos durante el siglo XIX y es muy obvia la aportación de romances hasta bien entrado el siglo XX. E igualmente indiscutible es la generación en pleno siglo XX de dichos, de chistes, la renovación de los anecdotarios, e incluso pueden percibirse algunos refranes específicos en ámbitos sociales modernos, como los deportes ("*A entrenador nuevo, victoria segura*", se dice en el fútbol; " *A bola en calle, no le pidas detalle*", se dice en el golf, etc.). El proceso de la tradición oral en las sociedades modernas es complejo. La intervención de los medios de comunicación de masas es decisiva y no sólo para terminar de desmantelarla. También difundiendo con enorme efectividad mensajes que o eran tradicionales o pronto se hacen “tradicionales". Además, se mantienen y se han desarrollado un buen número de "tradiciones" en el seno de grupos diferenciales de distinta índole, p.e., grupos marginales, grupos profesionales, etc.

El respeto a las tradiciones no puede hacerse equivaler a inmutabilidad. Los elementos en uso son de hecho transformados y en la mayoría de los casos no existen en forma canónica, sino en variantes múltiples, generadas precisamente como modificaciones unas de otras. Los narradores de cuentos usan en realidad bloques relativa–mente constantes, pero varían el relato, modifican detalles, es decir, durante el acto de narración en cierto modo los recrean. Los recitadores de romances o quienes adornan con leyendas casas, castillos y parajes suelen tener en cuenta a la audiencia. Los que usan refranes a veces los modifican a conveniencia o suelen trazar con ellos giros humorísticos, etc. En todo caso habría que admitir en los elementos de la tradición oral distintas intensidades de estabilidad y fijeza. El grado más alto corresponde a aquellas fórmulas cuya eficacia se entiende dependiente de la fidelidad en su reproducción, como es el caso de no pocas de las que se utilizan (o se utilizaban) para tratar enfermedades leves. Pero los estudios comparados siempre hallan variantes en ellas. El "*responso de San Antonio*" empleado en muchos lugares en situaciones de pérdida

de objetos valiosos, de ganado o de personas tiene efectivamente numerosas variantes. Una de ellas bien difundida proviene de una fuente escrita, parte de un himno religioso incluido en el oficio de celebración del día del santo. Las fuentes escritas parecen aún más inalterables que las fuentes orales, pero hay igualmente versiones particulares con modificaciones.

La cuestión de la continuidad es quizás una cuestión central al concepto de "tradición". No necesariamente habría que postular la continuidad de todos los elementos. No siempre es fácil establecer con precisión cuánta perdurabilidad tienen, pero es presumible que una parte de ellos tras un tiempo de uso caen en el olvido y si se han registrado en las colecciones impresas puede constatarse su existencia; otra parte se introduce posiblemente aprovechando antiguos modelos o bien bajo nuevas configuraciones; y otra parte en fin siguen vigentes, aunque no siempre manteniendo los mismos significados. La imagen de la "tradición oral" que resulta de esta apreciación es efectivamente la de un proceso dinámico, con cierta capacidad de renovación e incluso con tentativas de transformación. La continuidad postulada remite más propiamente a las afirmaciones de identidad que los grupos sociales y las sociedades de cuando en cuando formulan. La proyección del pasado sobre el presente se toma como garantía y se emplea como legitimación. Algunos elementos de la tradición oral adquieren el valor de signos de identidad y se trata de elementos seleccionados con los que se resalta como evidencia la vinculación con las generaciones anteriores. Entonces es el proceso como tal lo que toma cuerpo y la tradición aparece casi como entidad superorgánica. O más bien como contenido denso de una ideología. En buena medida, la confusión que envuelve al concepto de "tradición oral" depende de las connotaciones ideológicas que se le han adherido. Pese a todo mantenemos el término fundamentalmente por razones de entendimiento común y para referirnos a los mensajes culturales de características específicas como los que suelen ser registrados en colecciones. Una aproximación desde la etnografía del lenguaje y la comunicación (Dell Hymes) redescubre en ellos interesantes rasgos. Se ha empleado a veces el término "gramática social" para referirse a un conjunto de códigos y reglas sociales generalmente no explícitos que rigen los acontecimientos de comunicación. En cada sociedad son distintivos. Aunque pudieran apreciarse semejanzas, tampoco son comunes a las sociedades del amplia área cultural que suele denominarse Cultura Occidental. Tales códigos y reglas sociales proporcionan y otorgan significación y no son factores marginales a ella, puesto que su no seguimiento produce distorsión o anula su eficacia. Posiblemente el conjunto de códigos y reglas sociales que gravita sobre estos mensajes culturales sea muy amplio, pero como aporte de sistematización generalizable a muchas poblaciones españolas podrían apuntarse las siguientes consideraciones:

- **Locutores pertinentes**.

La diferencia entre informantes cualificados e informantes comunes ha resultado decisiva en la investigación que meramente concluye en la formación de colecciones. La condición de informante cualificado distingue a determinadas personas en el seno de comunidades especialmente conocedoras de determinados géneros (cuentos, romances, cantares...), o a veces con un destacado conocimiento general de la tradición que proporciona a los investigadores multitud de elementos registrables. No tienen un perfil común, pero más bien se trata de personas adultas, de gran memoria, cierta habilidad en el arte de la narración o del canto, acompañado no pocas veces por un claro interés por las tradiciones. Pero el planteamiento podría ser otro. Pues la condición de informante es estrictamente inducida desde y en función del investigador. Una inducción en cierto modo indebida. La comunicación que discurre en contexto no inducido sigue sus propias reglas y entre ellas es primaria la condición de "locutor pertinente", es decir, la que aparece cuando se constata que la sociedad, la comunidad reconoce que determinados mensajes cobran sentido pleno en boca de determinadas personas, pero no de todas. Incluso cuando son emitidos por algunos pierden sentido. Muchos refranes, por ejemplo, suelen ser tenidos como la voz de experiencia. Y es poco probable y poco frecuente que los niños los usen. Si lo hicieran, por ejemplo, si dijeran refranes como "*Cría cuervos y te sacarán los ojos*" o "*Cuando el río suena, agua lleva*", etc. resultaría extraño o sería simplemente revelador de su capacidad retentiva, pero difícilmente se tomarían como comentarios ajustados a situaciones o cargados de intención para valorar la conducta de algunas personas. En cambio, suelen usar variadas fórmulas rimadas, por ejemplo, las que se emplean para la distribución previa de papeles en un juego o para la formación de equipos, etc. Fórmulas que por el contrario no suelen emplear los adultos cuando tienen que distribuirse en grupos lo sean de juego o no. Caben numerosas ilustraciones de la pertinencia y el contenido de los mensajes (escabroso, truculento, irrespetuoso, etc.) es uno de los factores que la definen en relación a categorías de personas al menos en situaciones públicas. Parece relevante destacar, entre otros, dos aspectos más de ella. El primero, la pertinencia generalizada se predica de cualquier miembro de la comunidad en situación de encuentro informal y de familiaridad con otro. Quienes detentan status de distinción social y especialmente cuando la distinción se marca por medio de la educación literaria, por el ejercicio del método científico o por la formalidad de los papeles sociales a desempeñar, la pertinencia para tales mensajes se anula casi completamente. Y por otra parte, a los extraños provenientes de otras sociedades o culturas se les supone anulada la pertinencia de entrada. El segundo aspecto se refiere a la pertinencia más reconocida para unas personas que otras en razón de su habilidad. Por ejemplo, se tienen como locutores

más pertinentes de los cantares o de los romances en determinados contextos a aquellas personas que cantan o recitan mejor. No es estrictamente pertinente cualquiera. La pertinencia implica aprendizaje, incluido el aprendizaje de los criterios que forman consenso sobre quién es más cualificado para cantar o recitar en determinados contextos. Además, no siempre es cuestión de habilidad. La pertinencia para algunos mensajes, por ejemplo, fórmulas rituales, como los últimos vítores que cierran una procesión al santo patrón, puede ser un privilegio asociado al status de mayordomo.

- **Audiencias determinadas**

El papel de audiencia parece menos exigente. La condición de miembro de la comunidad revela alguna determinación, pues estos tipos de mensajes requieren para su comprensión no pocos presupuestos. Algunos de ellos parecen más bien dirigidos a determinadas personas, por ejemplo, a los niños se les destina en distintos momentos canciones de cuna, cuentos, trabalenguas, etc. A veces ser audiencia es una situación comprometida, por ejemplo, en el caso de algunas adivinanzas o expresiones cifradas que conllevan sanción (descalificación) para quienes no las resuelven o no las encajan bien. También se entiende que algunos contenidos de los mensajes exigen discriminar la audiencia. En algunas y singulares ocasiones no hay audiencia presente, o bien la audiencia oye lenguajes intencionadamente incomprensibles. Determinadas fórmulas u oraciones empleadas por locutores especialistas para curar males susurran de tal modo que no se les entienden o hacen cuando no les oye nadie. En realidad, reservan la fórmula para aprendices elegidos como únicos receptores de ella, como salvaguarda de su eficacia. Pero en general desde la tradición como proceso se contempla el papel de audiencia como posición de aprendizaje. Y no sólo la audiencia es a la vez la fuente de consenso, el agente de la popularización que consagra a estos mensajes como tradicionales.

- **El intercambio de papeles**

Una de las principales reglas exige que la condición de locutor pertinente se alcanza después de haber sido repetidamente audiencia. La tradición como proceso se describe como intercambio de papeles. Quienes oyeron de otros y porque oyeron de ellos están en condiciones de convertirse en transmisores de los mensajes. La relación vertical, la vinculación intergeneracional contempla el cambio de papeles en tiempos distantes. De forma que las generaciones actuales ocupan posiciones de audiencia respecto a las generaciones anteriores a ellas, para después ocupar posiciones de locutores respecto a las generaciones posteriores a ellas. Pero la relación horizontal, la vinculación intrageneracional contempla más propiamente el intercambio de papeles en tiempos distintos, pero inmediatos. Aunque no del mismo modo para todos los géneros. Es frecuente la formación de corros de personas en los que se rota el papel de locutor, por ejemplo, para cantares o para proponer adivinanzas, o para narrar cuentos, etc. Pero no es generalmente una rotación indefinida. El uso de refranes, sin embargo, puede llegar a ser un juego de réplicas y contrarréplicas (como el que describe Cervantes entre Sancho y Don Quijote) lanzándoselos mutuamente. La circulación de los mensajes se logra de ese modo casi hasta el punto de la saturación. De modo que el conocimiento común y generalizado los sitúa en la categoría de tópicos. En algunos casos como en el juego de adivinanzas la circulación completa de los mensajes llega a impedir el propio juego. Quien hizo de audiencia de otro y recibió de éste también la respuesta, puede efectivamente más tarde planteársela a otro. Pero quien formuló una adivinanza y se sitúa luego en la posición de audiencia para aceptar el desafío de acertar otra habrá de ser con la condición de que sea distinta de la que él mismo enunció en una ocasión anterior. La mayoría de los chistes aceptan alguna repetición, pero finalmente pierden gracia. Se gastan.

- **Las ejecuciones no están siempre ni necesariamente fijadas, pero siguen pautas**

Suele emplearse la palabra inglesa “performance” para designar los actos de emisión de mensajes, su ejecución, su aplicación o su interpretación. Los mensajes para su aplicación requieren memoria y no es sencillo suplirla con invención. El texto de los cantares requiere ser memorizado y se desvirtúan si el cantor se detiene en algún punto sin lograr acordarse de lo que viene a continuación. "*El cantar que no sepas, / no lo escomiences, / que te quedas nadando / como los peces*". El orden y la lógica de los episodios que se narran en romances, cuentos, leyendas chistes exigen ser seguidos, aunque no se empleen las mismas y exactas palabras que aquel de quien se aprendieron. Cabe en muchas ocasiones o hacer añadidos o modificar elementos secundarios a la trama. Los chistes en particular requieren un relato secuencial estricto y generalmente ágil o vivo. Se perdería completamente la gracia si por error o por falta de memoria se adelantara el final antes de tiempo o no se hubieran proporcionado suficientes claves previas. Los refranes, sin embargo, se reproducen literalmente, pero a veces es posible transformarlos a conveniencia y si son muy conocidos no hace falta enunciarlos totalmente: "*Cuando el río suena …* ", "*Tanto va el cántaro a la fuente, …* ", "*Agua que no has de beber, …* ", etc. Las adivinanzas por lo general son mensajes bien compuestos que difícilmente admiten variaciones, y si se introducen casi siempre se desvirtúan. Algunos niños, por ejemplo, formulan una conocida y fácil adivinanza así: "*Blanco por dentro y verde por fuera. Si quieres que te lo diga, aguarda*". Deberían haber dicho: " *… Si quieres que te lo diga espera*". El sinónimo empleado ha destrozado el efecto declarativo simulado que pretendía.

Las reglas son susceptibles de ser descubiertas precisamente en los momentos de transgresión. Lo que evidentemente sólo es posible mediante investigación en contexto. Y las modalidades de transgresión son variadas. Pero revelan que muchos de los usos de la tradición oral son apropiaciones, a su vez en buena medida reguladas y las que se consideran indebidas acaban siendo anuladas. No pocas leyendas son objeto de apropiación y varían se supone que interesadamente según quien las cuenta, pero en todo caso si buscan aceptabilidad han de seguir el criterio de verosimilitud. Su transformación hasta el punto de que puedan ser valoradas como "cuentos" las denigra.

- **Adecuación a contexto**

Se usan a veces algunas fórmulas como "*Viene bien*", "*Venir a cuento*", "*Aplicarse el cuento*", "*Traer a colación*" expresivamente indicativas de la adecuación de determinados mensajes (excluyendo por tanto a otros) a contextos y situaciones igualmente determinados. Algunas narraciones son tipificadas como ejemplares y su enunciado se toma como aplicaciones ajustadas. Cuentos, anécdotas, e incluso leyendas y dichos se enuncian a propósito de acontecimientos o situaciones extrayendo de ellos no sólo consejos, guías para comportamiento o advertencias, sino también consideraciones concluyentes a veces cargadas de humor y otras de ironía o deslizando reflexiones pesimistas, de resignación, etc. Se espera, por otra parte, que la información contenida en el texto de las adivinanzas se ajuste a la respuesta otorgada. De otro modo se cuestionaría como transgresión a las reglas del juego. Se discutiría su validez como "*pistas*" y se descalificaría finalmente a los que las proponen así. La adecuación de los refranes depende también en buena parte del contenido, pero es a la vez un ejercicio de interpretación. Los refranes de interpretación literal tienen márgenes estrechos de aplicación, los de interpretación metafórica tienen márgenes de amplitud más flexibles. En una escena bien conocida, Don Quijote recriminaba a Sancho el sinsentido de hilar un refrán tras otro sin tener en cuenta la situación. El contenido de coplas y de cantares determina su adecuación. Canciones de contenidos religiosos o contenidos licenciosos son excluidas como inadecuadas según qué situaciones. Canciones elaboradas para contextos específicos, p.e., canciones de ronda, canciones de cuna, canciones de trabajo, se entenderían inadecuadas si se cantaran en otras situaciones que las previstas. Hay, además, dos tipos de mensajes de adecuación estricta. Por un lado, los responsos, ensalmos y fórmulas que se entienden exclusivamente aplicables a males bien diagnosticados y cuya eficacia depende precisamente del riguroso seguimiento de las normas previstas. Y por otro lado, algunos mensajes están destinados para contextos únicos que sólo se producen integrados a celebraciones festivas o rituales, p.e., loas, relaciones, parlamentos, gozos, etc., o bien fórmulas de pésame, de agradecimiento, de felicitación, etc.

La adecuación es una condición generalmente más exigida en contextos públicos, más o menos formalizados, no tanto en privados. Admite diversos grados. Puede no ser importante el hecho de que cantares o dichos no se ajusten demasiado a la situación, pero la significación plena sólo se consigue a veces. Y cuando eso ocurre, se celebra.

- **Mensajes oportunos**

La distinción entre adecuación y oportunidad puede llegar a ser sutil. Pero no pocas veces resulta evidente. La oportunidad implica una evaluación de la situación. Cantares, coplas y refranes por su contenido podrían ser considerados inoportunos si se enuncian en contextos cotidianos en situaciones inapropiadas y en presencia de determinadas personas. Si se configuraran algunas situaciones bajo la categoría de "escenas", lo que incluye la apreciación de las actitudes de las personas y la definición de los ambientes, entonces se podría llegar a percibir como relevante lo que se suele llamar "sentido de la oportunidad". Sólo en parte es una apreciación sobre la agilidad de palabra (o de mente) de los interlocutores. La categoría de escena hace relevantes factores tales como la precisa identificación de las personas, el estado de las relaciones, etc. Un suceso afortunado, por ejemplo, puede adecuadamente ser comentado con el dicho "*A los tontos, les viene Dios a ver*". Pero no sería muy oportuno enunciar el refrán ante la persona o personas afectadas. No pocos refranes pueden ser adecuados, pero no son demasiado oportunos, dichos en presencia de las personas afectadas. Tampoco algunas anécdotas, cuentos, chistes, etc. Dichos con oportunidad pueden además contribuir a relajar un ambiente cargado, a salir de una situación embarazosa, a disimular en un sentimiento, a dirigir mensajes intencionados, etc. La eficacia, es decir, la capacidad de intervención en escenas, modificando ambiente y situaciones depende de la oportunidad. Los elementos de la tradición oral, estando ya codificados, tienen además una coartada. No puede atribuirse su autoría a quienes los enuncian, son "voz del pueblo", discurso no personalizado, o simplemente "lo que suele decirse".

- **Escenarios especializados y representaciones fuera de contexto**

En realidad, no existen representaciones fuera de contexto, aunque así parezca cuando se habla de ciertas "performances" con elementos de la cultura popular que tienen lugar en escenarios especializados y como acontecimientos especializados, es decir, como espectáculos. En la sociedad moderna las canciones y las músicas tradicionales, las danzas, y especialmente el flamenco, han encontrado cultivos y desarrollos autónomos en dimensiones similares a lo que se reconoce como "Arte". Pero los

contenidos con mayor o menor intensidad se reivindican como populares y tradicionales. Exigen aprendizajes rigurosos y conllevan la profesionalización de los intérpretes. Además, se nutren de textos de autor, tanto como de textos de la tradición, los primeros, no obstante, casi perfectamente caracterizados e indistinguibles de los segundos. En alguna medida figuras como los ciegos recitadores de romances o cuentistas de mercado, tal vez los charlatanes de feria, podrían quedar alineados en la misma dirección, y del mismo modo algunos humoristas de distintos tiempos. No todos se consolidaron en la edad contemporánea. Otros, como los repentistas de versos, troveros, versolaris, regueiferos, tienen aún su público y su espacio en festivales celebrados en algunas poblaciones. Resulta innegable el arraigo popular de todas estas manifestaciones y resultan poco discutibles sus impactos de renovación sobre la cultura tradicional. Estas "perfomances" no se sitúan fuera de contexto, sino que significan en contexto como representaciones genéricas (también designadas con la palabra "Folklore"). Pero sus intérpretes se convierten en modelos y pueden tener multitud de admiradores y no pocos imitadores. Y es este doble efecto de establecimiento de modas y de seguimiento de modelos lo que debe destacarse. Modas que se notan hoy –y también seguramente en tiempos anteriores– en los géneros de habla, en las canciones infantiles (canciones de corro, canciones de comba, canciones de goma, etc.), en los cantares festivos... El impacto de los modelos tiene muy diversas consecuencias, también en el sentido de tomarlos como agentes de reactivación del interés público hacia determinados contenidos o formas tradicionales e incluso hacia tradiciones supuestamente abandonadas.

En todo caso, son dos aspectos más y no poco importantes de la dinámica necesariamente inserta en este proceso complejo de la tradición oral. Una dinámica realzada por una multitud de reglas y de transgresiones, de pautas y de aventuras exploratorias en las que involucra el uso de este tipo de mensajes culturales. Proporciona variados papeles (locutor, audiencia, jugador, cantor, narrador, recitador, etc.), estimula actitudes, crea o modifica ambientes, intensifica relaciones sociales, etc. No es simple y mera obligación de mantener la continuidad entre las generaciones pasadas y las generaciones venideras, es ejercicio de presente que para algo les vale a los que intervienen, tal vez algo obtienen de ella, tal vez disfrutan, tal vez se entretienen, tal vez simplemente conectan con su grupo de pertenencia. No puede postular–se la continuidad de la llamada tradición oral sólo por responsabilidad. Como tampoco es estricta continuidad la que se intenta a través de colecciones o métodos de conservación segregados de contexto.

- **Prácticas vivas**

La aproximación a ella como proceso no la reconoce sino como cultura, en el pleno sentido antropológico del término. Sobre la vitalidad de este proceso una investigación sobre cultura popular en la provincia de Córdoba, realizada a fines del siglo XX y que habría de ser actualizada, provee algunos datos ilustrativos. Los datos se refieren al conocimiento y uso habitual que la población encuestada reconoce hacer de elementos de la tradición. Algunos de los más significativos se exponen a continuación:

• Un 57,3% de la población encuestada conoce y usa refranes. Un 59,5% de las mujeres encuestadas y un 54,9 % de los hombres así lo afirman. Comparados los sectores de edad, los resultados son: un 68,4% entre los mayores de 65 años, un 62,2% entre los de 36 a 65, un 53,5% entre los de 16 a 35 y un 45% entre los de 10 a 15 años.

• Un 43,8% de los encuestados conoce y usa adivinanzas y trabalenguas. Un 46,1% de las mujeres encuestadas y un 40,8% de los hombres. En el sector de más edad, un 53,4% lo han declarado así, en el de menos edad un 45 %.

• El 38% muestra conocimiento de cuentos tradicionales. Un 41,5% entre mujeres y un 35,4% entre hombres. Los porcentajes decrecen según el sector de edad, entre los de más edad un 48,1%, entre los de mediana edad, un 39,5%, entre los jóvenes un 35% y entre los niños un 34%. ,...

• el 37,7% conoce leyendas. No hay diferencias en los porcentajes de hombres y de mujeres. Pero sí en los sectores de edad: el 46,6% entre los de más edad, el 39,1entre los de mediana edad, el 37,4% entre los jóvenes y el 27% entre los niños.

• El porcentaje de conocedores de cantares y coplas alcanza al 31,6 pero el de conocedores del cante flamenco es el 18,3%; los que dicen conocer romances, el 13,9%. Los juegos tradicionales tienen un conocimiento más generalizado, un 43,8%.

La investigación incluyó comparaciones entre residentes en núcleos de pequeño tamaño demográfico y residentes en núcleos de población relativamente grandes en la misma área. Los datos muestran un mayor conocimiento entre los residentes en núcleos grandes que entre los residentes en núcleos pequeños. Por ejemplo, respecto a conocimiento y uso de refranes, 59,6% frente a 38,7%; respecto a adivinanzas y trabalenguas 48,3% frente a 24,4%; respecto a leyendas, 34,8% frente a 21,9%, etc.

Hay que insistir en el valor ilustrativo de estos datos. No se dispone de los resultados de investigaciones que proporcionen contrastación con poblaciones de otros lugares, por lo que no cabe extraer de ellos conclusiones generalizables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abrahams, R. "The Complex Relations of Simple Forms", en D. Ben–Amos Ced.), *Folklore Genres*. Austin, University of Texas Press, 1976, pp. 193– 214.

Bascom, W. Four Functions of Folklore, *Journal of American Folklore,* 67, (1954), pp. 333–368.

Caro Baroja. J. *Lo que sabemos del Folklore*. Madrid, Gregario del Toro,1967.

Casares, J. *Introducción a la lexicografía moderna*. Madrid, CSIC, 1950.

Correas, G. *Vocabulario de refranes y frases populares*. Escrito hacia 1620– 1630. Edición a cargo de L. Combet. Bordeaux, Inst. d'Etudes Iberiques, 1967.

Díaz Viana, L. *Líteratura oral popular y tradicional*. Valladolid, Diputación de Valladolid, 1990.

Díaz Viana, L. *Palabras para vender y cantar*. Valladolid, ed. Ámbito, 1987.

Glassie, H. "Tradition" *Journal of American Folklore*, nº430, (1995), pp. 395–412.

Greimas,]. "Idiotismes, proverbes, dictons". *Cahiers de Lexicologie*, (1960), pp. 56–61.

Harris, T. "Genre". *Journal of American Folklore*, nº 430, (1995), pp.509–527

Hufford, M. "Context". *Journal of American–Folklore*, nº430, (1995), pp. 528–549

Hymes, D. "The Ethnography of Communication". *American Antropologist.* Special Publication., vol 66, 6, (1964), prt 2.

Hymes, D. "The Ethnography of Speaking". en Th. Galdwin y W.e. Sturtevant Ceds.), *Anthropology and Human Behavior*. Washington, Anthropological Society of Washington, 1962, pp. 13–53.

Jakobson, R. *Essais de Linguistique générale*. Paris, De le Minuit, 1963.

Jason, H. "Proverbes in Society. The Problem of Meaning and Function". *Proverbium*, 17, (1971), pp. 617–623.

Ojo Arewa, E. y Dundes A. "Proverbes and the Ethnography of Speaking Folklore.". *American Anthropologist*, 66, 6, (1964), pp. 70–84.

Refranes famosisimos y provechosos glosados. Burgos, 1509. Reimpresión, Madrid, Melchor García, librero,1922.

Rodríguez Marín, F. *Mas de 21.000 refranes castellanos …* Madrid, Tip. de Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1926.

Santillana, M. de. *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*. Sevilla, 1508, primera edición. Reimpresión, Madrid, 1910.

Sbarbi, J.M. *El refranero general español*. Madrid, 1876, 1mp de A. Gómez Fuentenebro, 10 vols. Reimpresión Madrid, 1980.

Seitel. P. "Proverbs: A Social Use of Metaphor". en D. Ben–Amor Ced.), *Folklore Gernes.* Austin, University of Texas Press, 1976, pp. 125–144.

Taylor, A. *The Proverb and a Index to the Proverb*. Harbors, Folklore Ass,1962.

Vallés, P. *Libro de los refranes, compilados por el orden del abc Zaragoza,* 1549. Reimpresión, Madrid, Melchor García, librero 1917.

Vansina, J. *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1966.

Velasco, E.M. "Sobre los procesos de la tradición oral: Las adivinanzas, mediaciones de poder y de saber". En *Culturas populares. Diferencias. divergencias, conflictos*. Madrid, Casa de Velázquez, 1985, pp. 171–184.

Velasco, H.M. "La respuesta de San Antonio". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, L XI.1T, 1988. pp. 649–660.

Velasco, B.N. "La tradición oral: textos, contextos, géneros y procesos", en S. Rodríguez Becerra y J. Marcos (comps.), *Antropología Cultural y Folklore en Extremadura*, Mérida, Editora regional, 1989, pp. 571–585.

Velasco, H.M. "La tradición oral. Un ensayo sobre la confusión entre textos y procesos" en *In memoriam Fermín Bouza Brey*. Santiago, Consello da Cultura galega, 1992, pp. 165–178.

El mito desarrollista en el lenguaje conceptual de las políticas sobre patrimonio cultural inmaterial y su traducción por una nueva antropología civilizadora

Ascensión Barañano Cid[721]
Eduardo Iglesias Jiménez[722]

A Luis, muy querido amigo y colega, con quien, gracias a la fortuna, compartimos la aventura de descubrir, la magia de saber y el placer de dialogar.

1. Introducción

Este texto plantea algunas reflexiones críticas en torno a las representaciones y prácticas que las políticas públicas sobre patrimonio cultural, singularmente, inmaterial, asocian con el desarrollo, tanto en términos conceptuales como de objetivo deseable y alcanzable en el ámbito sociocultural, político y económico. Aludimos a las políticas públicas que formulan las diversas agendas estatales y transnacionales en cooperación con los mercados globales, nacionales, regionales e incluso locales. Estudiar los vínculos entre los diferentes Estados y los mercados resulta preciso en cualquier análisis sobre políticas públicas, dada su histórica interpenetración e interdependencia institucional (Azcona 2003). Pero con la globalización es especialmente pertinente, máxime si consideramos al propio campo del patrimonio cultural, incluido el inmaterial, como hijo directo del sistema capitalista mundial en su fase actual (García Canclini 1990; Kirshenblatt–Gimblett 2006). Lo testimonia el propio alcance reconocido a las formas culturales patrimo–nializadas como posesión, más o menos metafórica, del conjunto de la humanidad.

Aunque bajo el influjo de la globalización los diferentes Estados no se han derrumbado, durante las últimas cinco décadas, mermados en su libertad anterior para delimitar y regular sus propias ideologías y políticas culturales, sociales y económicas, vienen perdiendo elevadas cotas de poder en su posición frente a los mercados (Friedman 2007a; Touraine 2016)). Y, paralelamente, se ven forzados a convertirse en gestores, coordinadores, impulsores y proveedores de apoyos políticos y administrativos para dichos mercados y sus movimientos de bienes, capitales y mano de obra (Gardner y Lewis 1996). De manera semejante cabe entender la gran transcendencia adquirida por diferentes organismos multila–terales, como ocurre con la UNESCO, íntimamente ligados a las élites de los mercados nacionales y, sobre todo, transnacionales, que actúan de modo muy directo sobre los distintos Estados y, más allá de sus fronteras, ejercen una soberanía, que impone y gestiona producciones culturales, ideológicas, sociopolíticas y económicas de carácter civilizador.

Por otra parte, aun cuando para evaluar el gran relieve conferido al desarrollo en el ámbito del patrimonio cultural, sobre todo, inmaterial, recurrimos singularmente a las políticas públicas, nos ocupamos asimismo de los procesos de afinidad establecidos por sus agentes con otros actores sociales del ámbito privado. Nos referimos a individuos y grupos, encarnados básicamente por élites globales, cuyas hegemonías sociales, económicas y políticas no sólo inciden con fuerza en el espacio estatal sino transnacional. Estos son los responsables principales de las políticas privadas, que abordan también el desarrollo

[721] Ascensión Barañano Cid ha sido conservadora del IPHE, durante 22 años, y del MNA, de 1998 a 2003, es Profesora Titular de la UCM, desde 2007, en el Dpto. de Antropología Social, donde antes fue Profesora Asociada. También asesoró a UNESCO sobre cultura y patrimonio cultural durante 12 años y fundó: *Antropología. Revista de Pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, que coeditó de 1991 a 1998. Investiga principalmente sobre cultura, patrimonio cultural e interculturalidad. Sus obras más conocidas, en coedición, son: *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros* (2003); y *Diccionario de relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización* (2007).

[722] Eduardo Iglesias es investigador, docente y consultor en el campo de los Derechos Humanos. Licenciado en Física (USC) y en Antropología Social (UCM), y Doctor en Sociología y Antropología (UCM) y en Química (UCM), investiga vinculado a las universidades Alfonso X el Sabio (UAX) y UCM (POLITIS) sobre etnonacionalismo y tratamientos de la diversidad cultural en políticas públicas; así como en el campo de la energía nuclear, vinculado al CIEMAT. Ha participado en distintos proyectos y congresos tanto nacionales como europeos, y es autor de publicaciones como *El Madrid vivido* (2019), *Flamenco por Derecho* (2018) o *Los sonidos metaculturales del flamenco* (2014). Actualmente, dirige Ångstrom Consulting y trabaja como profesor universitario para la UAX y el Instituto Berg de Derechos Humanos".

como elemento fundamental del patrimonio cultural inmaterial, reproduciendo en gran medida las iniciativas públicas, al construirse y emprenderse en cooperación, alianza y complicidad con ellas o bajo su amparo y supervisión.

Ya sean privadas o, sobre todo, públicas, estas políticas sobre el patrimonio cultural inmaterial armonizan con los nuevos atributos, significados y cometidos asumidos por los Estados de la globalización de forma aislada o en organismos corporativos, operando en un contexto definido, preeminentemente, por la cesión a los mercados de parte de la soberanía popular, idiosincrásica de la modernidad como expresión de la solidaridad ciudadana (Friedman 2003; Turner 2003). Esta entrega se efectúa a costa de una notable quiebra del Pacto Social de Bienestar, del proyecto hegemónico suscrito con las clases medias y de los vínculos entre Estado y Nación, preexistentes hasta este momento. A estas fracturas se suma además la supeditación de los contenidos étnicos a los ciudadanos, que acompaña la desvalorización del principio de Nación, el auge de un supuesto cosmopolitismo, que anhela una sociedad sin identidad nacional, y la búsqueda de nuevas pertenencias tanto por sujetos integrados como, particularmente, por excluidos. Alienta todo ello la generalización de ideologías, asentadas en la necesidad del consumo individual de bienes como instrumento de producción identitaria; y la ilusión de que todos seamos o podamos llegar a ser consumidores y productores de cualquier forma de vivir, pensar y sentir, dada su condición universal, y, a la postre, de que cualquier diferencia resulte irrelevante y asimilable por sí misma, un mero y exótico adorno existencial.

Este texto se organiza en dos bloques temáticos. El primero se dedica al estudio de las sustancializaciones de la cultura y del desarrollo, así como a las jerarquizaciones y exclusiones sociales, vinculadas a ellas, encontradas en las políticas sobre patrimonio cultural inmaterial. El segundo apartado lo configuran las posiciones teóricas y metodológicas, con las que la antropología define y trata el desarrollo en el ámbito de la cultura, del patrimonio cultural y, concretamente, de los bienes considerados inmateriales.

2. Polisemias evitadas y diversidades jerarquizadas

Un importante denominador, común a la mayoría de las diferentes culturas, es que las políticas patrimoniales, ya sean públicas o privadas, desplegadas sobre ellas y sus eventuales procesos de desarrollo, las definen y tratan prescindiendo de que constituyen campos sociales y simbólicos de análisis y acción (Bourdieu 2007; Geertz 1989, 1996; Rosaldo 1989). Sin embargo, ambas condiciones resultan irrenunciables para alcanzar su veraz y particular comprensión y su fundado abordaje. Ya se refieran a ellas como patrimonio inmaterial o material, esta grave carencia epistemológica priva de todo rigor a dichas políticas, aparte de cuestionar profundamente ambas definiciones y clasificaciones patrimoniales, mucho más próximas de lo que se suele suponer por basarse en las mismas representaciones y prácticas metaculturales (García García 1998**;** Hafstein 2012; Kirshenblatt–Gimblett 2004). Tal distorsión de las prácticas y representaciones afecta a cada una de las culturas como conjunto y, a la vez, a las diversas formas culturales que las integran. Que no suela plantearse ningún tipo de investigación social ni simbólica de los agentes culturales, concernidos en los programas desarrollistas del patrimonio, no es, por consiguiente, excepcional. Meros informes cuantitativos, colecciones de datos y documentos descriptivos entierran esa eventual investigación y legitiman, en aras a la búsqueda de una máxima objetividad, las formulaciones y decisiones efectuadas.

Ello conlleva, por un lado, la cosificación y sustancialización de las características sígnicas de las culturas y, singularmente, de sus dinámicas de desarrollo (Bretón, García y Roca 1999; García García 2007). De este modo, se alberga la fantasía de que estos rasgos objetivos configuran verdades en sí mismas, absolutas y universales, susceptibles de autodefinirse sin fisuras y de una sola manera, al margen de los productores individuales y grupales que crean, protagonizan y subjetivan diversamente esas construcciones culturales y, de forma más precisa, tales signos, dotándoles de sentido y valor (Corcuff 2005). Por otra parte, implica la negación e invisibilización de estos protagonistas y sus diversidades, cuyos empoderamientos y agencialidades, habiéndoseles arrebatado en el proceso de patrimonialización, se transfieren metacultural y simbólicamente como un bloque homogéneo a sus producciones, de las que son segregados.

Dicha transferencia oculta, sin embargo, que los auténticos usurpadores de esos atributos no son objetos ni sistemas, sino otros agentes sociales, muy distintos de los sujetos de las culturas patrimonializadas, que actúan inducidos y amparados por las políticas y los mercados que promueven esa apropiación. La conversión de esas culturas y de sus formas de vivir, pensar y sentir en bienes del patrimonio cultural es el paso siguiente a este proceso, que las esencializa y estereotipa como mercancías. Le sigue toda una serie de dotaciones de valores añadidos por sus nuevos agentes, que menoscaba su condición como recursos de uso, al tiempo que permite y potencia su transformación en bienes deseables de intercambio (Appadurai 1991, 2001; Barañano 2007). Son valores políticos, económicos, identitarios y, adicionalmente, científico–académicos, condimentados además con los atributos de la autenticidad y la solera.

A las sustancializaciones del desarrollo y a las negaciones y ocultaciones de los actores sociales de las culturas y de sus diversidades, también sumamos analíticamente las desigualdades sociales y apropiaciones identitarias que las acompañan.

2.1. Sustancializaciones desarrollistas. Negaciones y ocultaciones de sus actores y sus diversdades

La polisemia, con que se define y comprende el desarrollo, tanto en el campo del saber científico como de la esfera común, resulta una de las primeras víctimas de su tratamiento por las políticas del patrimonio inmaterial, particularmente, debido a las sustancializaciones culturales y las negaciones e invisibilizaciones sociales y de las diversidades humanas que aquellas desencadenan, en pro del reconocimiento de universales y sujetos colectivos (Lahire 2004; Sahlins, 1988, 1999, 2003; Velasco 2014).

Vinculado al cambio de paradigma sistémico, diseñado por la globalización frente a la modernidad, empezamos subrayando la importante disolución de las connotaciones de progreso, que actualmente caracteriza al concepto de desarrollo diseñado por las políticas que patrimonializan las culturas (Escobar 1998; Martínez y Larrea 2010). Esos significados y valores de progreso están hoy desacreditados en su contenido, aunque lo progresista siga siendo una etiqueta muy deseada en cualquier contexto cultural, político o económico. Tal descrédito se basa en calificar a la noción de progreso de demasiado ambiciosa e hipócrita y muy próxima al Romanticismo, pese al origen ilustrado desde el que la leían los burgueses europeos de la Revolución Industrial del siglo XVIII, configurando y propiciando un modelo humano, el de los emprendedores, brindado con carácter universal a toda la humanidad. Asimismo, el progreso, considerado la versión moderna de los dioses antiguos, justificaba el auge técnico como instrumento inagotable de beneficios al servicio de cualquier usuario, no sólo para importantes promotores (Sánchez Ferlosio 2017). Pero, en el presente los emprendimientos o proyectos de un sujeto particular, generalmente un individuo, una corporación o un grupo, perteneciente a las élites globales o identificado con ellas, se impulsan y asumen como desarrollo. Tienen una proyección más realista y cínica que el progreso, mucho menos mesiánica. Y no necesitan legitimarse tanto, dada la elevada posición de poder desde donde operan sus promotores, aunque abran las puertas de sus empresas al conjunto de la humanidad, donde todos cabemos como un único sujeto, que atenúa nuestras diversidades, ya sea produciendo, consumiendo o asumiendo ambas posiciones sincrónica o diacrónicamente. Así, los discursos patrimoniales sobre el desarrollo ya procuran que pensemos que, si el país o la empresa van bien y crecen, por añadidura también los sujetos culturales irán del mismo modo y experimentarán igual auge (Ferguson 1994; Hobart 1993).

Por consiguiente, se entiende que los dones proporcionados por el desarrollo consisten más en el propio y mero uso de las técnicas empleadas para conseguirlos que en su consecución futura. Con todo, esta sustitución de sentidos no elimina lo que tanto el mito del progreso como el del desarrollo invisibilizan desde su constitución: ser coartada para el lucro, justificante de los sacrificios precisos para obtenerlo y causa de esa aceptación expiatoria.

Sin embargo, la consecuencia fundamental generada por la sustancialización del desarrollo y la negación de su carácter polisémico es la lectura de este concepto en términos excluyentemente económicos pese a que, según apuntan Polanyi (1976, 1989), Appadurai (1991, 2001), Bourdieu (1998) o la CEPAL (2000), resulta inexplicable al margen del análisis de los agentes y las relaciones sociales que lo construyen y reproducen. Más allá de lo señalado fundadamente por el pensamiento científico más solvente, el campo de las prácticas también apunta un relevante denominador común. Consiste en la transcendencia que tiene para los agentes de las diversas culturas mantener su sistema de vida, no como un asunto dependiente de su producción y distribución de bienes, sino, a la inversa, sin ser consecutivo a sus motivaciones económicas.

Aun así, lo económico prima sobre cualquier otro contenido del desarrollo, incluso en su versión multidimensional, que articula esferas económicas, sociales, políticas, laborales y culturales. Sin descartar el desarrollo territorial, se vincula, sobre todo, con actividades turísticas (Bruner y Kirshenblatt–Gimblett 2005; Kirshenblatt–Gimblett 1998), que promueven lugares y circuitos culturales, rutas históricas o paisajes y espacios naturales de interés, turísticamente rentables, a base de activar o poner en valor ciertos bienes patrimonializados (Di Méo 1995).

Igualmente sobresalientes son los lazos con la industria audiovisual y del espectáculo (Mantecón 2007). Estas conexiones hacen viable la reproducción de los bienes culturales patrimonializados y su inserción en programas desarrollistas, aparte de incentivar su actualización, crecimiento y mejora como producto industrial, comercializable y consumible (Clifford 1995). A su vez, a medida que la industrialización y comercio se articulan con las actividades turísticas, dan lugar no sólo a un aumento muy notable del número mundial de consumidores de esos bienes, sino al crecimiento nacional y, sobre todo, transnacional de sus anteriores espacios y los canales de comunicación y cooperación entre ellos. Es consecutivo de ello, la notoriedad cobrada por la formación y acción conjunta de corporaciones globales en el marco patrimonial del desarrollo, que tienden a superar el marco local o regional para proyectarse nacionalmente y, sobre todo, a escala transnacional. El caso de la cetrería, de la dieta mediterránea o del Tango parecen demostrarlo.

Esta prioridad económica remite además al crecimiento de la riqueza, en términos del producto interior bruto, desestimando sensiblemente la mejora de las condiciones de vida de los agentes sociales. Coherente–mente, se entiende que los criterios de rentabilidad económica sean centrales en los informes oficiales, elevados a la UNESCO para controlar, gestionar y optimizar la situación, aplicación y proyección futuras de los bienes inmateriales patrimonializados. Una importancia muy similar tiene este criterio en la confección de las candidaturas, que posibilitan su declaración e inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, realizada

por la UNESCO. Lo mismo cabe interpretar de los argumentos construidos y manejados en las propias declaraciones e inscripciones. Lo propicia la demanda de nuevos mercados transnacionales, que requieren de modo prioritario y primordial las élites globales, para lograr su reproducción y la del propio sistema mundial en su fase actual. Lo avalan asimismo los fuertes vínculos existentes entre las diversas instituciones culturales y las estrategias de inversión y valoración del mundo comercial y financiero (Aguilar 2005). Pieza capital de todo este desarrollo es la inversión de las relaciones entre producción y consumo, acometida con la globalización, de modo que la primera ya no resulta el factor dirigente de los programas desarrollistas sino el segundo. En consecuencia, ya no se trata tanto de producir mercancías sino a su propio consumidor (Veblen, 2005). Las políticas de patrimonialización del desarrollo lo asumen plenamente desde sus primeras formulaciones, pudiéndose afirmar que entran en franca competición con las agencias de publicidad y mercadotecnia.

Pero la patrimonialización de las culturas no sólo abre mercados e industrias y mueve capitales. Se plantea en sí misma como un mercado, una industria, sumamente rentable, que debe desarrollarse y que, junto con el turismo y la comunicación, configura un hipersector económico en auge, que se ha convertido en uno de los grandes pilares sistémicos de la globalización (García Canclini 1987, 1993). No es casual el afán de los distintos países de sumar los mayores reconocimientos, y no quedar descolgados, en la carrera de su inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Incluso este empeño constituye ya por sí mismo un programa desarrollista, por el que las políticas patrimoniales compiten y al que sitúan en las más altas cumbres.

Una característica central de la patrimonialización de la producción de mercancías culturales, catalogadas y clasificadas como inmateriales, y de su desarrollo, se liga directamente a significados y valores de solera y autenticidad, muy deseados por el gusto de los consumidores e inculcados y promovidos como poderoso atractivo universal por los mercados, sobre todo por sus campañas publicitarias y sus tecnologías de información, comunicación y promoción (Bourdieu 2002, UNESCO 1989). Esos atributos, cuando no son inventados absolutamente por las políticas patrimoniales, se justifican con evidencias forzadas, sesgadas, puntuales, no recurrentes ni caracterizadoras, que se buscan y seleccionan de forma descontextualizada entre las prácticas y representaciones de los sujetos culturales, prescindiendo de su agencialidad y diversidad (Díaz González de Viana 1989). La solera se garantiza por la tradición que se reconoce a unas determinadas culturas, a sus producciones inmateriales, a sus sujetos y a su capacidad para conservarlas generacionalmente. Se halla no sólo en las formas de vivir, pensar y sentir de las distintas culturas, sino en la construcción de sus territorios, historias locales y procesos identitarios. Y se conecta directamente con la autenticidad, avalándose la una a la otra, pues, en la medida en que la solera se mantiene y reproduce, aquella consigue continuar inalterada y salvaguardar su especificidad.

Precisamos, no obstante, que la hipotética autenticidad, que ofrecen las mercancías culturales patrimo–nializadas, se compatibiliza por completo con el enaltecimiento y enriquecimiento, que eventualmente pudieran aportar unos orígenes exotizados o unas hibridaciones, hoy leídas, en términos interculturales o multiculturales (UNESCO 2000a). Contrariamente a lo que pudiera parecer, tales mezclas y exotizaciones no les contaminarían, sino que se contemplan como un ingrediente muy positivo que les proporciona aún mayor prestigio y valor mercantil (UNESCO, 2003, 2005). Así, se diría que el desarrollo productivo de estas mercancías utiliza a su favor no sólo coordenadas temporales –solera– , sino espaciales –otros territorios– y las asimila como un aliciente mayor para su comercialización y consumo. El énfasis especial de las políticas patrimoniales, para conservar y salvaguardar los significados y valores de solera y autenticidad de estas mercancías, se encuentra en consonancia plena con estas adicionales atribuciones de sentido y valor.

Por otro lado, la mayoría de las adjetivaciones, recibidas patrimonialmente por las culturas y sus diversas formas culturales, las designan las políticas públicas y privadas, a fin de que los planes de desarrollo, que operen con ellas, obtengan los máximos rendimientos, y sin contar con los significados y valores que les hubieran otorgado antes sus diferentes protagonistas (UNESCO 2000b, 2001). Estos actores quedan, por consiguiente, enterrados, ocultándose, de paso, sus diversidades, así como las desigualdades sociales que experimentan. De esta forma, desde el momento en que se consuma la impostura de usurpar tales dotaciones de sentido y valor, esas adjetivaciones suelen objetivarse como fetiches, características únicas e idiosincrásicas, que dificultan sus variaciones e hibridaciones futuras. Se transforman en estereotipos (Fernández 2007), que desactivan diferencialmente las agencialidades y los empoderamientos de los protagonistas culturales, situándoles como meros depositarios de los dones que esos rasgos objetivos les brindaron en su día, transmitiéndose unos y otros de generación en generación.

Notése, bajo este punto de vista, el uso del desarrollo en los términos de un universal cultural y de sus agentes como un sujeto colectivo, perfectamente equiparable con el concepto de pueblo (Arendt 2013); una de las nociones más usadas en los inventarios de patrimonio inmaterial, los programas desarrollistas diseñados en ellos y el conjunto de las narrativas que acompañan los expedientes completos de los bienes inscritos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Poco parece haber importado, sin embargo, que aludamos a un concepto insostenible, dadas las diferencias culturales e identitarias de los diversos individuos y grupos que lo integran (Díaz de Rada 2004, 2010)

En paralelo, esos significados y valores, creados patrimonialmente como los atributos o ingredientes más y mejor consumibles, y con mayor rentabilidad, responden a los tipos de demanda anheladas por los consumidores, inducidos por unos mercados, que transforman los modos de vivir, pensar y sentir, construidos por los sujetos culturales, en mercancías atractivas y deseables (Veblen, 2014). Así, que una cierta forma cultural se califique de arte, folklore, saber popular, práctica tradicional u otra adjetivación, resulta patrimonialmente inexorable e incuestionable, erigiéndose esos rasgos en verdades absolutas y objetivas; universales culturales, ajenos a cualquier diversidad. Esta opción parece, a la vez, la más adecuada para las expectativas desarrollistas de los programas desplegados sobre esas formas culturales patrimonializadas.

Unida a la producción de mercancías culturales y a la creación de los modelos productivos, comerciales e industriales que las hacen posibles y viables, asegurando su desarrollo continuo y creciente, no obviamos la propia creación de paradigmas humanos, que esta patrimonialización acarrea, al construir modos de vivir, pensar y sentir, que no sólo son consumibles sino reproducibles como maneras de estar en el mundo. Lo muestra muy bien, entre otras actuaciones, la fabricación estereotipada de personajes e iconografías que, a modo de grandes santones o maestros inspiradores, benefactores y protectores, se exhiben como un valor añadido más a los productos ofertados. Lo más estremecedor de este nuevo y magno Génesis Patrimonial es que incluye a los sujetos culturales. No sólo se convierten en mercancía los significados y valores de estos agentes, sino ellos mismos. Constituyen también este proceso creativo concepciones y tratamientos desarrollistas, que el patrimonio inmaterial asigna metaculturalmente a una correspondencia obligada, naturalizada e isomórfica entre unos territorios, en su dimensión de cunas o suelos patrios, sus habitantes, sus culturas e incluso sus identidades. Todo este proceso alcanza aún mayor envergadura, si le agregamos la mercantilización de los saberes sobre los propios bienes, con los que opera el desarrollo; léase: másteres universitarios, cursos de postgrado, seminarios de doctorado, enseñanzas y tutelajes predoctorales y postdoctorales, congresos, programas audiovisuales o, exposiciones.

Por último, al estudiar las negaciones y los ocultamientos de los actores sociales de las culturas patrimonializadas, aludimos a sus creadores y a su mundo social, a sujetos culturales, encarnados por individuos y grupos diversos. Pero, en el ámbito del patrimonio, nos referimos a sujetos patrimoniales. Hablamos de los productores patrimoniales de formas, anteriormente culturales, de quienes las industrializan y comercializan, así como de los consumidores de esos bienes y de aquellos sujetos que los construyeron culturalmente y que, con ellos, también son consumidos simbólicamente (Veblen 2014). Unos y otros pasando a tener una segunda vida, que Kirshenblatt–Gimblett (2004) no duda en calificar de metacultural. Asimismo resulta preciso contemplar el alcance de esas negaciones e invisibilizaciones, pues, aparte de afectar de modo directo a los agentes sociales que participan o pueden llegar a protagonizar los programas desarrollistas, planteados patrimonialmente, inciden en el conjunto de los integrantes que vertebran su mundo social y que, de forma indirecta o mediada, se vinculan a esos desarrollos (Pérez Galán 2012). Este espacio, que, por ejemplo, en las artes escénicas conforma el "mundillo", alude tanto a intérpretes como a productores, luthieres, modistos o editores; es decir, al conjunto de sujetos que constituyen los diversos grupos convivenciales de esa cultura musical (Barañano e Iglesias 2014).

2.2. Desigualdades sociales. Aplatanados y diligentes

Asociados a las sustancializaciones del desarrollo y de la cultura, así como a la negación y ocultamiento de sus actores sociales y sus diversidades, son sumamente importantes los procesos de desigualdad social, creados y reproducidos por las prácticas y representaciones de las políticas patrimonializantes y desarrollistas, que convierten las diferencias culturales entre distintos individuos y grupos en asimetrías de verticalidad creciente (Appadurai 1990; Friedman 2007b). Y, por el contrario, simulan que las desigualdades preexistentes entre los sujetos del desarrollo son meras diferencias eventuales. Son segmentaciones que no sólo segregan y excluyen a individuos y grupos, situados recurrentemente en los polos opuestos de lo social, sino que actúan dentro de esos campos contrarios desencadenando nuevas asimetrías. Lo subraya, entre otros antropólogos y científicos sociales, Friedman (2003), al referirse a los procesos de indigenización. A la par, estas desigualdades operan tanto en una dimensión espacial como temporal. Por un lado, configuran ámbitos sociales que se representan en creciente dicotomía, como expresa la supuesta antítesis entre lo local y lo global. Por otra parte, trazan fronteras infranqueables entre pasado, presente y futuro, que sitúan a los sujetos sociales en posiciones asimétricas consideradas casi inamovibles.

Tras la aparente despersonalización, con la que el desarrollo se conjuga patrimonialmente, como generador de riqueza, tesoro y dios para toda la humanidad que, en consecuencia, todos debemos potenciar y cuidar de modo más unánime que solidario, late un universal cultural y un sujeto colectivo, que esconden las desigualdades, que se proclama suprimir, y a los verdaderos destinatarios de los dones que se pretenden alcanzar. No sólo se niegan, por consiguiente, diversidades, agencialidades y empoderamientos individuales y grupales. La lúcida y fina escritura de Sánchez Ferlosio (2017: 32–33) nos sirve de nuevo para plantear este proceso con una claridad y contundencia que muy pocos científicos sociales han conseguido alcanzar. Se refiere al análisis de la aventura colonial de A. von Humboldt (2011), entre 1803 y 1804, en Nueva España. Parafraseando a Humboldt (2011, libro tercero, capítulo VIII), comenta que éste achacó el fracaso de la industrialización y del comercio de los ricos y múltiples recursos vegetales

de Veracruz a los colonos y a su "desidia, efecto de la misma beneficencia de la naturaleza y de la facilidad con que proveen sin trabajo a las primeras necesidades de la vida". Sánchez Ferlosio (2017: 32) subraya también que, aun cuando Humboldt ponderaba las cualidades nutritivas y la facilidad de cultivo de los plátanos, demandó una Real Cédula para arrasar los platanares como remedio de tal bancarrota. Dado, por otro lado, que el esperma de los cachalotes, muy abundantes en las costas del Pacífico, era muy apreciado en el comercio con los norteamericanos e ingleses, animó a los colonos para que se convirtieran en diligentes pescadores de estos cetáceos. Pretendía, al mismo tiempo, acabar con un modelo de persona que era: "feliz sólo con tener plátanos, carne salada, una hamaca y una guitarra [...] sin apartarse del propio país ni luchar con los monstruos del Océano" (Humboldt 2011, libro cuarto, capítulo X). Esos colonos, según continúa explicando Sánchez Ferlosio (2017: 33), originaron la voz *aplatanado*.

Este relato sobre el "salvaje" colonial, apático e infantilizado, traduce bien unas asimetrías preexistentes, que el desarrollo reproduce e incentiva, negando los procesos de dominación que lo alimentan desde diversos ámbitos; la posición que ocupan sus promotores y destinatarios, así como las relaciones que los vinculan; y las jerarquizaciones políticas y culturales desatadas. Éstas últimas hacen depender de la proporción de sustancia cultural y poder, poseída naturalizadamente por uno u otro tipo de humanidad, su estadio evolutivo y, con él, la justificación de sus gracias o desgracias, méritos o deméritos (Cardín 1990). Asimismo, esta narración define un paradigma de construcción humana, que se ajusta plenamente a la segregación dicotómica, vertical y excluyente, promovida por el desarrollo en las políticas patrimoniales, entre unos individuos y grupos y otros. Unos, plenos de dones y gracias, se esencializan como diligentes o nuevos "civilizados", integrados, futuristas, cosmopolitas y móviles, heroicos, ambiciosos, solícitos, emprendedores y flexibles. Otros, por contra, pródigos en miseria y desgracias, se naturalizan como *aplatanados* o nuevos "salvajes", caracterizados por su anclaje conservador en el presente y el pasado, arraigo localista a su territorio original, simpleza y conducta reacia e incluso rebelde ante una eventual pérdida de su autonomía. No por casualidad, a unos se les califica como desarrollados y a otros bajo la voz de subdesarrollados, de estar por debajo de los primeros. Entre ambos extremos se sitúan la ganancia y el lucro, la generación de riqueza, como criterios autosuficientes, que, a la vez que parecen dar sentido a la personas, a su vida y a sus formas de vivirla, pensarla y sentirla cotidianamente, excluyen a quienes no los observen, no como diferentes, sino en términos de deficiencia, anomalía, desviación o degradación. El desarrollo se percibe, entonces, como la única salida para enterrar ambos extremos y alcanzar paraísos cultural y socialmente igualitarios y perfectos.

Reproduciendo los mandatos de los dioses o ciertas ideologías, las promesas de las religiones o los Estados, o los dictados de la naturaleza o de determinadas leyes, el desarrollo, fomentado por las políticas nacionales, regionales y locales del patrimonio inmaterial en cooperación con las UNESCO, no sólo genera desigualdades y destrucción de diversidades. Promete unos dones, cuyo alcance, diferido al futuro, requiere su merecimiento y devolución en el presente bajo la forma de contraprestaciones (Mauss 1971). En suma, con el desarrollo los males y carencias presentes se transforman siempre en bienes, regalos y derechos futuros, extendiéndose la creencia de que, si sus promotores adquieren riqueza y privilegios, los más desfavorecidos también los conseguirán o, al menos, sus frutos. A esta creencia, se suma otra, que va aún más allá, sobre todo, por sus proyecciones sobre los derechos humanos y, particularmente, los derechos culturales. Consiste en la ilusión de que, si los contribuyentes del desarrollo no alcanzaran los dones prometidos, el sistema de compensaciones, previsto generalmente en los programas de desarrollo, terminaría favoreciendo, tarde o temprano, en mayor o menor medida, a sus descendientes, allegados, sujetos más próximos o vecinos. Así comienza el juego de intercambios que el desarrollo organiza entre sus promotores, también destinatarios más beneficiados o únicos ganadores, y contribuyentes, quienes sufragan el proceso. Son intercambios que, hipotecando el presente al futuro, demandan relevantes inversiones iniciales a sus contribuyentes, ya sea en forma de trabajos, capitales o cualquier clase de renuncias, sufragadas principalmente con los sacrificios de estos agentes, siempre tutelados por sus promotores. Tales sacrificios, esgrimidos como ofrendas expiatorias rentables, son la fuente de todo valor, la condición del mismo desarrollo, la base de su rentabilidad y la legitimación de la propia causa desarrollista (Appadurai 1991).

Estos sacrificios, en ocasiones, se limitan al ahorro de recursos de muy diversos tipos, pero la mayoría de las veces se traducen en la renuncia de los contribuyentes a las propias, autónomas y, más o menos, autosuficientes vías de autoreproducción, en muchos casos irremediablemente destruidas para el futuro tanto en su vertiente cultural y social como política y económica. De ahí, precisamente, el camino sin retorno y el fracaso, que tantas veces acarrean los programas de desarrollo para los actores sociales que participan directamente en ellos, y también para quienes sólo se vinculan indirectamente. Además, este callejón sin salida suele provocar un caos, en el que cambiar de estrategia vital, iniciar otras opciones o, simplemente, no querer continuar profundizando y recorriendo la senda desarrollista comporta grandes dificultades, cuando no claras imposibilidades (Bretón 2010).

Parecen evidentes las nefastas consecuencias que arrastra tamaña trampa para los actores de la cultura, casi siempre situados, bajo esas dinámicas, "en vías de desarrollo". Sin embargo, no sucede igual con los promotores de los programas desarrollistas. Como sentencia, de nuevo, Sánchez Ferlosio (2017) fina, sagaz y clarividentemente: "En el principio no fueron, ciertamente, los dioses de los

cielos los que impusieron sacrificios a los hombres en la Tierra, sino los sacrificios de los hombres de la Tierra los que pusieron dioses en el cielo" (Sánchez Ferlosio 2017: 22).

Finalmente, las apropiaciones identitarias, construidas al calor de las políticas del patrimonio cultural inmaterial y del desarrollo, acentúan y extienden las desigualdades y exclusiones, ahora examinadas. Estas apropiaciones operan, recurrentemente, bajo un etiquetaje de sujeto colectivo que, ya sea en calidad de nación, etnia, red de parentesco o mero grupo de identificación colectiva, se apropia como un todo de las diversidades y asimetrías que supuestamente homogeneiza y diluye. Esto resulta perceptible incluso, cuando ciertas apariencias, meramente sígnicas o formales, lo oscurezcan. Lo manifiesta la utilización cosmética, exotizante y domesticada de los *otros*, lejanos en el espacio y el tiempo, para dotar de mayor sustancia y riqueza a lo *propio*, ya sea a título individual o colectivo. Tampoco consiguen obviarlo los documentos de presentación de candidatura a la UNESCO para el reconocimiento de los patrimonios inmateriales, ni los textos de su declaración, inscripción e informes valorativos posteriores, pues en todos ellos se menciona institucional, formal y expresamente que cuanto se afirma y se plantea como acción, se hace en representación de todos los actores concernidos.

Cualquiera de los atributos, con los que el desarrollo y el patrimonio revisten al extremo más favorecido en la dicotomía humana, reseñada líneas atrás, pudiera emplearse retóricamente para enaltecer a los agentes, que en nombre de todos proyectan su propio yo a los demás. Estos agentes se apoderan simbólicamente, a la par, de ciertas formas culturales como un etiquetaje identitario, que les corresponde naturalizada y esencialmente y no a otros, a quienes adjudican aquellas otras maneras de vivir, pensar y sentir que desechan para sí mismos. Para lograrlo, suelen ser buenas coartadas: el enaltecimiento de orígenes, como la utilización del Camino de Santiago por el nacionalismo y otros grupos identitarios de Galicia; o el empleo de diversas lenguas, característico del Mariachi, con el que se quiere unificar profundas y extensas diferencias y brechas sociales y culturales en México. Cabe apuntar también: la formación y gestión corporativa de patrimonios transnacionales, que apuntan la cetrería y la dieta mediterránea para intentar cristalizar una identidad europea que nunca fraguó; o el empleo instrumental del mestizaje pasado y presente, esgrimido por el Flamenco para aliviar la exclusividad, con la que la Junta de Andalucía se adueña de esta cultura musical en beneficio de los grupos identitarios que sostienen sus gobiernos.

Por otra parte, tanto el patrimonio cultural inmaterial como el desarrollo fabrican modelos identitarios, que no se corresponden ni con las identidades individuales de los sujetos de las distintas culturas ni con sus grupos de identificación colectiva; es decir, con ninguno de aquellos, para quienes supuestamente se generan esos paradigmas. Son creaciones que obedecen a los propios requerimientos e intereses identitarios de los actores de esas dinámicas patrimoniales y desarrollistas. Lo muestra bien, por ejemplo, la incorporación de numerosas comunidades indígenas a muchos museos locales para legar su huella fetichista a los productos que venden a los turistas, respondiendo así, de paso, a las demandas de los mercados nacionales y transnacionales (Clifford 2009; García Canclini 1993). De esta manera, no sólo se objetivan producciones identitarias, vendibles y consumibles como mercancía, sino que se crean artificialmente y sin base real alguna, dada la imposibilidad de que, sin que medien subjetivaciones de sus agentes, puedan siquiera existir en calidad de tales (Barth 1976, 2000). Además, al tratar de que esas identidades sean asumidas por aquellos, a quienes van destinadas, se desatan dinámicas de dominación a muy distintos niveles, que ahondan y multiplican las desigualdades y exclusiones preexistentes antes de la ejecución de esas políticas patrimoniales y desarrollistas.

El contexto, trazado por las desigualdades y el juego de inclusiones y exclusiones ligados a las políticas desarrollistas, permite explicar, por otro lado, los diferentes discursos y conductas, realizados por los diversos sujetos culturales y los actores patrimoniales frente al desarrollo y el patrimonio cultural, ya sea en su versión material o inmaterial, en base a sus posiciones y relaciones diferenciales en ambas dinámicas. Pero no deja de sorprender la falta de información y conciencia que demuestra la mayoría de la ciudadanía sobre estos asuntos. En otros textos (Barañano e Iglesias 2014) ya precisamos que estas carencias no sólo impiden atenuar, si no frenar, las dinámicas ascendentes de verticalidad que ambos procesos acarrean y reproducen ampliadamente, sino que, lejos de ello, las multiplican.

Con todo, debe subrayarse que merece la pena explorar antropológicamente con profundidad ciertas iniciativas, protagonizadas en los últimos años por muy diversos y amplios sectores de sujetos culturales que encarnan nuevos movimientos sociales, se sitúan bajo su paraguas o emprenden dinámicas de organización y lucha ciudadana, que actúan en el campo de la reproducción y gestión cultural (El Gran Wyoming 2014). Todas estas iniciativas comparten la necesidad de intentar recuperar agencialidades y empoderamientos, perdidos, usurpados o debilitados en los procesos de dominación patrimonial, desde el comienzo de la globaliza–ción (Touraine, Dubet y Wieviorka 1982). La incidencia de estas iniciativas en el declive de las desigualdades y exclusiones sociales puede llegar a resultar, sin duda, fundamental, singularmente, en ámbitos locales (Friedman 2007c).

En este sentido, no debe obviarse la elaboración de propuestas alternativas, y no sólo de denuncia, para pensar y tratar la cultura, al margen de esas políticas, en muchos casos desde el arte en su acepción más amplia (Frank 2011) y, en otras ocasiones, desde discursos y conductas de denuncia o reivindicativos. Esas propuestas, lejos de diseñarse como recuperaciones, implican la creación de

nuevas agencialidades, según parece suceder en el Flamenco (Cernea 1996). También conviene reseñar las resignificaciones, reutilizaciones y reactivaciones culturales, que pugnan por arrebatar a las actuaciones patrimoniales y desarrollistas lo que, en su día, ellas usurparon a los sujetos de la cultura (Herrero, 2003, 2005; Turner 1991). Entre estas prácticas y representaciones, se hallan las encabezadas por los actores sociales de las culturas, denominadas "cínicas" por Friedman (2001), cuyos sujetos culturales utilizan sus formas de vivir, pensar y sentir como herramienta para superar graves situaciones de desigualdad y exclusión, así como para mejorar su sistema vital. Conviene resaltar, no obstante, que el conjunto de las iniciativas, ahora reseñadas, difiere notablemente de las opciones planteadas tanto por el desarrollo sostenible como por el sustentable (Cortés 2001; Gascón y Cañada 2005).

3. Complicidades de la antropología

Enlazando con las palabras finales del título de este texto, durante las tres últimas décadas han ganado influencia académica y científica nuevas construcciones antropológicas de carácter civilizador. Son miradas que reproducen muchos de los conceptos y tratamientos más tradicionales de la cultura, particularmente viejas posiciones estabilizadoras, exotizantes, reificadoras y sustancializadoras de las formas de vivir, pensar y sentir de los diversos individuos y grupos. Asimismo rescatan posiciones evolucionistas, que se creían caducas con el fin de los imperios coloniales europeos. Cuando parecían desacreditados los presupuestos, cimientos y contenidos de este tipo de visiones y actuaciones, renacen bajo el ropaje de antropologías aplicadas, cooperativas, sustenta–bles o intervencionistas (Moreno 2011; Palenzuela 2009). Estas antropologías comparten con los programas desarrollistas y del patrimonio cultural, principalmente, inmaterial el mito que sitúa al desarrollo como un magnánimo productor de dones todopoderosos para toda la humanidad, su gran benefactor y salvador, siendo el progreso su motor. E igual que esos programas, le asignan la capacidad de eliminar por sí mismo cualquier desigualdad y exclusión, de las que inevitablemente se parte como estructura naturalizada y esencializada de la humanidad, una suerte universal de gran Pecado Original, por el que sufriremos eternamente sin más remedio que someternos a los designios de ese nuevo dios, creado por todos y llamado desarrollo. Los denominadores comunes entre estas posiciones y las que caracterizan a los programas patrimoniales y desarrollistas son demasiado evidentes, aunque, para admitirlo, los actores sociales de unas y otros deberían afrontar y resolver las serias contradicciones que tal confluencia entraña para sus bases epistemológicas y, sobre todo, sus códigos éticos. En consecuencia, tales antropologías, lejos de analizar críticamente esas iniciativas patrimoniales y desarrollistas, las apoyan, legitiman y se convierten en uno de sus mejores instrumentos de promoción.

Bajo esa óptica, las investigaciones y los tratamientos, efectuados por esta nueva antropología civilizadora en torno a la cultura y el patrimonio cultural, sobre todo, inmaterial, reproducen en gran medida las posiciones metaculturales, sostenidas por las políticas patrimoniales y los programas desarrollistas acerca de estos campos y, singularmente, del propio desarrollo. Precisamente sobre tales cimientos metaculturales se levantó y se sigue erigiendo el enorme edificio del patrimonio cultural, en el que, los denominados bienes intangibles, sin llegar a desplazar al patrimonio material, van ganando rápidamente mayores espacios y reconocimientos.

A las políticas patrimoniales y desarrollistas, se adecuan, además, los espacios del análisis antropológico, siguiendo las pautas de una "descentralización cultural", aparentemente equilibrada y niveladora, mediante la que lo local y otros ámbitos cercanos a los actores sociales deben de ser los territorios preferentemente reconvertidos por resultar los más exotizados y, sobre todo, los menos agraciados por los dones otorgados por el desarrollo. La etnificación de las investigaciones, dirigidas a esos espacios con menos sustancia cultural e identitaria, responde en gran medida a esa confluencia entre los objetivos desarrollistas y civilizadores. Si cincuenta años atrás se estudiaba a las culturas ágrafas, hoy se machacan literalmente barrios estigmatizados o exotizados. Se percibe en ello también una vieja huella civilizadora, vinculada a una jerarquización de los seres humanos, según su mayor o menor posesión de sustancias culturales e identitarias, y al enaltecimiento de típicos sujetos tradicionales y populares, quienes ahora son los clientes privilegiados de los programas desarrollistas, pues necesitan adquirir los dones y gracias que les faltan, aunque anteriormente fueran los "auténticos" y "genuinos" artífices de la nación (Díaz González de Viana, 1989).

Asimismo, la orientación hacia la gestión cultural y la intervención social de estas antropologías civilizadoras está en armonía con el tipo de planteamientos que guían las políticas patrimoniales y desarrollistas. Se trata, principalmente, de transformar al subdesarrollado y localista en un renovado tipo de sujeto, cosmopolita y emprendedor. Y además, ese tratamiento se concibe como una acción de reparto de dones, una especie de "democracia cultural". Aunque el patrimonio cultural es un pilar transcendental para los mercados globales, sobre todo desde que se enfatizan los bienes inmateriales, se postula como un factor de desarrollo comunitario de primera magnitud, ya sea en el marco local o regional (Aguilar 2005; Santamarina y Mármol 2017; UNESCO 2003).

De algún modo, entonces, estas nuevas antropologías encuentran "otras selvas", donde estudiar "salvajes". Desde esos espacios los sujetos, así exotizados, resultan redimidos por influjos transnacionales y proyectados hacia el espacio global en búsqueda del horizonte del bienestar económico. Hacia esta misión civilizadora se orientan y supeditan, tras más de cien años de vida de la disciplina, unas

antropologías, cuya esencial razón de ser parece consistir en asegurar el éxito de los mitos prometidos por los procesos desarrollistas y patrimonializantes. En tal sentido cabe entender, por otra parte, que este éxito y su búsqueda expliquen e impulsen las investigaciones y acciones de este tipo de antropologías, cada vez más presentes en las agendas estratégicas de los distintos organismos estatales y transnacionales, competentes no sólo en la gestión y el tratamiento de la cultura, sino en la construcción científica de su definición y de los saberes construidos sobre ella. Los propios apoyos económicos o las subvenciones, con los que cuentan estas antropologías no son independientes de esas confluencias y complicidades. Por lo demás, no ocurre de otro modo, si nos referimos a las diversas consultorías e instituciones privadas que operan en el mismo ámbito, aunque se hayan especializado preferentemente en la obtención de índices objetivados y tecnologías, para la gestión del desarrollo comunitario.

En la misma línea, cabe cuestionar también la posición ocupada en todo este proceso por muchas de las principales instituciones de carácter antropológico o, cuando menos, humanístico, que, designadas o legitimadas por la UNESCO o a iniciativa estatal, ya sean de ámbito local o más amplio, asumen en la mayoría de los casos competencias directas o indirectas en la reproducción de este paradigma civilizador. De este modo, actúan en complicidad con los programas desarrollistas y patrimoniales de las políticas públicas y privadas, valiéndose a menudo del apoyo de representantes o caciques de algunas comunidades. Ejerciendo generalmente un papel de mediación entre los organismos trasnacionales y estatales y los actores de la cultura, suelen diseñar discursos únicos y homogéneos, que prescinden de las diversidades de estos sujetos. Así lo recoge como tal, para el caso de los patrimonios intangibles, el conjunto de informes que acompañan las inscripciones de bienes patrimoniales en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Para conseguir esa unanimidad tales instituciones también se rodean de asociaciones culturales y folklóricas, así como de diversas entidades –*grass–roots*–, que se relacionan, organizan y reproducen en una urdimbre densificada con el objetivo de gestionar la conservación y difusión de la imagen metacultural proyectada en las actuaciones patrimoniales. A estos canales vivos de difusión, se unen importantes campañas de concienciación sobre los valores identitarios y económicos, que los bienes intangibles patrimonializados reportarán a las comunidades en términos de dones de toda índole. Suelen formar parte de esas campañas todo un conjunto de cursos, seminarios, talleres, conferencias, documentales y películas, diseñándose incluso asignaturas en planes oficiales de estudio de educación primaria y secundaria.

Por otro lado, lejos de limitarse a cuestiones meramente disciplinares, científicas, académicas o de intervención social, la instrumentalización de la antropología se amplía a los individuos y grupos que estudia. De este modo, más que ser vistos y tratados como sujetos agentes y productores, junto a los investigadores del saber experto y de los actos construidos sobre ellos, son asumidos tan sólo como destinatarios, meros consumidores, de esos saberes o tratamientos. Cabe resaltar, a este respecto, la impostura antropológica perceptible en los inventarios de formas culturales patrimonializadas, lo que resulta especialmente grave, si aludimos a los denominados bienes inmateriales. Estos inventarios, al margen de los planteamiento metodológicos y las técnicas fundamentales de la etnografía, prescinden de cualquier tipo de análisis social y simbólico de los sujetos culturales y se confeccionan con meros datos de carácter sígnico, configurándose como una mera colección de informaciones descriptivas. En suma, presentan los mismos problemas epistemológicos que los ya subrayados, cuando aludimos a las sustancializaciones desarrollistas y a las negaciones y ocultaciones de los sujetos culturales y sus diversidades. E igualmente suponen una continuidad prácticamente total con respecto a los inventarios sobre patrimonio material, realizados desde los pasados años ochenta por folkloristas e integrantes de una vieja línea de trabajo antropológico, que sitúa en el centro de sus estudios conceptos como los de cultura material, tradicional y popular.

Una versión aún más instrumentalizadora de los sujetos de la cultura, la encontramos en proyectos, planes o programas de antropología aplicada, que diseñan los procedimientos técnicos más idóneos para llevar a cabo la transformación de esos actores en objetos consumibles. Según plantean sobre todo los programas desarrollistas y patrimonializadores más recientes, ya no son sólo consumibles las formas culturales de sus actores sociales, sino ellos mismos. Ese consumo consiste en algunos casos en utilizarles como acompañantes de turistas, para quienes actúan de monitores. En otras ocasiones, se trata de que se comporten como encarnaciones vivas de una cierta forma de vivir, pensar y sentir en un espacio y tiempo determinado. En estas circunstancias un escenario adecuado, con su correspondiente escenografía, acogería toda une serie de dramatizaciones, representadas por los personajes "auténticos" de la cultura, así exhibida y contemplada. Y, por último, tal vez, la cota más sofisticada que alcanza este consumo consiste en promover las infinitas bondades de los procesos desarrollistas y patrimonializantes, a fin de que los sujetos culturales no sólo los vean con buenos ojos, sino que consideren una gracia ser "elegidos" por estos programas para poder participar e integrarse en ellos. El derecho y la obligación de cualquier ser humano a pensar y actuar, a ser agente cultural y político, es lo consumido en estos casos. Este atentado a los derechos humanos (Arendt, 2013) se agrava y enmascara, más todavía, si advertimos que esa selección, generalmente muy celebrada, se suele traducir en términos de haber merecido contar con la sustancia cultural e identitaria suficiente o necesaria para ser privilegiados, aunque ese merecimiento no siempre se perciba como el resultado de un esfuerzo propio, sino que en muchas ocasiones se recibe por compensación, gracias a los sacrificios de otros.

Ligada también a la instrumentalización y al consumo de la agencialidad de los sujetos culturales, la noción de acceso a la cultura constituye otro de los fundamentos en que se basan estas antropologías civilizadoras, que prometen facilitar y fomentar los cauces adecuados para permitirlo. Lo paradójico es que este concepto resulta imposible de mantener, si aludimos a la cultura, dado el absurdo que supone acceder a lo que cualquier persona ya tiene, aunque sea diversamente. Adquiere sentido, sin embargo, para el patrimonio cultural, cuando nos referimos a él como el camino que nos permite consumir una forma cultural determinada, una vez que su patrimonialización la haya convertido en una mercancía consumible. La gran pregunta, entonces, es ¿en cuál de ambos campos se sitúa la antropología? Con todo, no cabe duda de que esa accesibilidad sólo es tal para quienes participen en los procesos de intercambio, tras los que están los mercados. Por consiguiente, quedarían excluidos de tal acceso todos quienes no participaran en ellos; a cuanto debe agregarse que, participar en ese circuito no conlleva en absoluto hacerlo sin exclusiones.

No obstante, frente a tanta impostura antropológica, cada vez con más fuerza, se va abriendo paso una línea vanguardista de trabajo etnográfico que, asume positivamente los tránsitos experimentados por la antropología desde los pasados años setenta. Se funda en una construcción social de los saberes entre especialistas y estudiados (Berger y Luckmann 1979), que pone fin a su producción elitista, sustituyéndola por una creación compartida, integradora de las distintas percepciones en juego y sus proyecciones prácticas. Promueve una secuencia interrelacionada de tratamiento cultural y patrimonial (Prats 1997), organizada en cuatro fases, que comienza con la investigación de la cultura y del patrimonio cultural, y continúa con la conservación crítica de los saberes construidos sobre ambos campos como memoria compartida de los diferentes individuos y grupos. La difusión de esos saberes, como proceso comunicativo entre ciencia y ciudadanía e integrando diferentes niveles de experiencia, configura la fase siguiente, en la que adquiere gran relieve la creación de recursos didácticos y la sustitución de la pasiva noción de audiencia por la de comunidad, ineludiblemente activa. Por último, la restitución cierra esta secuencia. Consiste en devolver a los sujetos culturales, con quienes se produjo la investigación, las interpretaciones realizadas sobre su cultura, a fin de que puedan contrastarlas con las elaboradas por ellos mismos. Y requiere la habilitación de canales formales e institucionalizados de participación política más o menos estables, a través de los que los actores de la cultura puedan reproducirse a sí mismos y a sus formas de vivir, pensar y sentir, exigiendo y asegurándose el poder político suficiente para lograrlo (Cruces 1998).

4. Conclusiones

La confluencia e interdependencia entre el patrimonio cultural inmaterial y el desarrollo son absolutamente armónicas con el contexto global en el que se articulan, y constituyen una de las conclusiones más importantes y fundadas de este análisis. Aludimos a un concepto de desarrollo, que con 4 pierde sus connotaciones de progreso y se convierte en siervo casi exclusivo de su orientación económica, Si desde el inicio del siglo XXI el desarrollo y el patrimonio cultural inmaterial actúan en paralelo, desde 2015 son inconcebibles el uno sin el otro, configurando campos de acción conjuntos, en los que se fundamentan de modo decisivo los mercados globales, las estrategias políticas, sociales e ideológicas de las élites transnacionales y sus prácticas y representaciones culturales. Esta vinculación e interacción socavan profundamente la agencialidad de los sujetos de las culturas y sus diversidades, acentuando sus desigualdades sociales y exclusiones. Un instrumento vital de toda esta dinámica es el recurso al sujeto colectivo, agente de los universales culturales y máxima expresión de la comprensión de la cultura por esas políticas desde sí misma, sin resultar consecutiva a un estudio social ni simbólico. En esta clase de actor se basan las políticas patrimoniales y de desarrollo y sus sustancializaciones y jerarquizaciones culturales. Es asimismo este tipo de sujeto el principal receptor de la producción y el reparto de dones, que llevan a cabo las políticas del patrimonio y del desarrollo.

Entretanto, salvo pensamientos y trabajos antropológicos puntuales, que cuestionan ética, teórica y metodológicamente los procesos de dominación desplegados por las políticas patrimoniales y de desarrollo y sus proyecciones a muy distintos niveles, la antropología no sólo no los ha subrayado y denunciado suficientemente, sino que en muchos casos les ha brindado su complicidad. De este modo, la antropología se aventura de nuevo por sendas civilizadoras y, en el marco metodológico, aborda un tratamiento de los actores culturales sumamente instrumentalizador, que prescinde de los análisis sociales y simbólicos de esos sujetos, coincidiendo así con los tratamientos de la cultura efectuados por las políticas patrimoniales y del desarrollo.

Una última conclusión, cuyo grave alcance parece estar generando ya serias complicaciones, y, previsiblemente, lo hará aún más en el próximo futuro, es la producción de modelos humanos consumibles, incluidos los correspondientes a los sujetos culturales. En todos ellos la pérdida de agencialidad de los sujetos culturales es máxima. Se trata de un proceso perfectamente coherente con el papel dirigente tomado por el consumo frente a la producción en el conjunto del sistema económico mundial.

Como colofón, no vienen mal unas breves reflexiones finales y dos preguntas de cierre, que, más allá de referirse críticamente a los procesos analizados, en este texto nos cuestionan a nosotros mismos, retándonos a resolver, de una vez por todas, viejas incógnitas aún abiertas. En este

sentido, del estudio de los procesos generados por el desarrollo y el patrimonio cultural inmaterial sobre las diversas culturas y sus agentes, bien puede entenderse que hemos hallado nuevos interrogantes. Al intentar desvelar el mito del desarrollo, nos hemos topado con otra versión del Edén. Efectivamente, el desarrollo invierte el mito del Paraíso Terrenal. El desarrollo es el dios que nos destruye, después de haberle creado. No nos expulsa de ese paraíso quien nos creó, sino quien fue creado por nosotros mediante nuestros sacrificios. Por consiguiente: ¿Acaso no somos víctimas de nuestra propia creación? ¿No nos castigamos, entonces, a nosotros mismos por mano del desarrollo, de ese nuevo dios?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar, Encarnación. *et al.* 2005. "Patrimonio y mercado: la nueva apuesta de la cultura", en X. Pereiro y X. C. Sierra (coords.), *Patrimonio Cultural: politizaciones y mercantilizaciones.* Sevilla: Fundación El Monte, FAAEE, Asociación Andaluza de Antropología, 51–67.

Appadurai, Arjun. 1990. "Disjunction and difference in the global cultural economy". *Public Culture*, 2: 1–19.

Appadurai, Arjun. 1991. "Introducción. Las mercancías y la política del valor", en A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 17–87.

Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* México: Ediciones Trilce–FCE.

Arendt, Hannah. 2013. *Eichmann en Jerusalén*. Ed. DeBolsillo–Penguin Random House Mondadori grupo editorial.

Azcona, Jesús. 2003. "La cultura política de la modernidad", en J. L. García y A. Barañano (Coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 199–206.

Barañano, Ascensión. 2007. "Patrimonio", en A. Barañano *et al.* (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 289–296.

Barañano, Ascensión; Iglesias, Eduardo. 2014. "Los sonidos metaculturales del flamenco", en M. Cátedra y Marie José Devillard (eds.), *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 405–437.

Barth, Frederick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: F.C.E.

Barth, Frederick. 2000. "Boundaries and connections", en A. Cohen (ed.), *Signifying identities: Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London: Routledge, 17–36.

Berger, Peter; Luckmann, Thomas. 1979. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, Pierre. 1998. "Le néo–liberalisme, utopie d'une exploitation sans limites", en *Contre–feux*. Paris: Liber–Raisons d'agir.

Bourdieu, Pierre. 2002. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourdieu. Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.

Bretón, Víctor; García, Francisco; Roca, Albert (Eds.). 1999. *Los límites del desarrollo. Modelos rotos y modelos por construir en América Latina y África.* Barcelona: Icaria.

Bretón, Víctor (Ed.). 2010. *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas.* Barcelona: Icaria.

Bruner, Edward M.; Kirshenblatt–Gimblett, Barbara. 2005. "Maasai on the Lawn: Tourist Realism in East Africa", en E. Bruner (ed.), *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago.

Cardín, Alberto. 1990. *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*. Barcelona: Icaria.

CEPAL. 2000. *Equidad, desarrollo y ciudadanía*. Chile: CEPAL.

Cernea, Michael M. (Ed.). 1996. *Poner primero a la gente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Clifford, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 139–183.

Corcuff, Philipe. 2005. "Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del habitus", en: B. Lahire (Dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Cortés Ramos, Alberto. 2001. "Desarrollo sustentable, pobreza y calidad de vida". *Ambientico*, 92 (www.ambientico.una.ac.cr/ EAambientico.htm)

Cruces, Francisco. 1998. "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología". *Política y Sociedad*, 27: 77–87.

Di Méo, Guy. 1995. "Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle". *Espaces et Societés*, 78: 15–34.

Díaz de Rada, Ángel. 2004. "El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización", en L. Díaz González de Viana (ed.), *El nuevo orden del caos. Consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC, 77–102.

Díaz de Rada, Ángel. 2010. *Cultura, Antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.

Díaz González de Viana, Luis. 1989. "La manipulación de la cultura popular en España. Entre el folklorismo y la búsqueda de señas de identidad", en *Iberian Identity. Essays on the Nature of Identity in Portugal and Spain*. Berkeley: Institute of International Studies.

El Gran Wyoming. 2014. *No estamos solos*. Barcelona: Planeta.

Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Ferguson, James. 1994 *The anti–politics machine: "development, depolicization and bureaucratic power in Lesotho.* Cambridge. Cambridge University Press.

Fernández, James W. 2007. "Estereotipos y esencialización", en A. Barañano *et a*l. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 119–124.

Frank, Thomas.2011. *La conquista de lo cool*. https://www.youtube.com/channel/UCbzHVWt81Xqz6sH81vPUghg

Friedman, Jonathan. 2001. "La lucha por la autenticidad", en *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu, 166–183.

Friedman, Jonathan. 2003. "Los liberales del champagne y las nuevas *clases peligrosas*: reconfiguraciones de clase, identidad y

producción cultural", en J. L. García y A. Barañano (eds.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 161–197.

Friedman, Jonathan. 2007a. "Globalización", en A. Barañano *et a*l. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 166–170.

Friedman, Jonathan. 2007b. "Globalización y antiglobalización", en A. Barañano *et al.* (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 170–173.

Friedman, Jonathan. 2007c. "Nuevos movimientos sociales", en A. Barañano *et a*l. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 279–287.

García Canclini, Néstor. 1987. *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (Coord.). 1993. *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García Canclini, Néstor. 1999. "Los usos sociales del patrimonio cultural", en E. Aguilar (ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 16–31.

García García, José Luis. 1998. "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural". *Política y Sociedad*, 27: 9–20.

García García, José Luis. 2007a. "Cultura", en A Barañano *et al*. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 47–52.

Gardner, Katy; Lewis, David. 1996. *Anthropology, Development and the post–modern challenge.* London: Pluto Press.

Gascón, Jordi; Cañada, Ernest. 2005. *Viajar a todo tren. Turismo, desarrollo y sostenibilidad*. Barcelona: Icaria.

Geertz, Clifford. 1989. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford. 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

Hafstein, Valdimar T. 2012. "Cultural Heritage", en R. F. Bendix y G. Hasan–Rokem (eds.), en A *Companion to Folklore*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

Hernández–Ramírez, Javier. 2011. Los caminos del patrimonio: Rutas turísticas e itinerarios culturales. *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 9, 2: 225–236.

Herrero, Nieves. 2003. "Resemantizaciones del patrimonio, reconstrucción de la identidad: dos casos para la reflexión". *Etnográfica*, 2: 351–368.

Herrero, Nieves. 2005. "La Costa da Morte (Galicia): Localización de un modelo de tursismo cultural", en A. Santana y Ll. Prats (Coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla: Fundación El Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Andaluza de Antropología, 117–130.

Hobart, Mark (Ed.). 1993. *An anthropological critique of development. The growth of ignorance*, London: Routledge.

Humboldt, Alexander von. 2011. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. México D. F.: Porrúa.

Kirshenblatt–Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage.* Berkeley: University of California Press.

Kirshenblatt–Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". Museum International 56: 52–65.

Kirshenblatt–Gimblett, Barbara. 2006. "World Heritage and Cultural Economics", en I. Karp, A. Kratz, L. Szwaja *et al*. (eds.), *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Durham: Duke University Press.

Lahire, Bernard. 2004. *El hombre plural: los resortes de la acción*. Barcelona. Bellaterra.

Mantecón, Ana Rosas. 2007. "Consumo cultural", en A. Barañano *et al.* (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 38–42.

Martínez, Mónica; Larrea, Cristina. 2010. *Antropología Social, Desarrollo y Cooperación Internacional. Introducción a los fundamentos básicos y debates actuales, Barcelona: UOC.*

Mauss, Marcel. 1971. "Ensayo sobre los dones. Razón y formas de cambio en las sociedades primitivas", en M. Mauss, *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos, 155–263.

Moreno, Isidoro. 2011. "Los papeles posibles de la Antropología en tiempos de glocalización". *Revista Andaluza de Antropología*, 1: 2–25.

Palenzuela, Pablo. 2009. "Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa. Íconos". *Revista de Ciencias Sociales*, 33: 127–140.

Pérez Galán, Beatriz. 2012. *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Polanyi, Karl (1976 [1957]). "El sistema económico como proceso institucionalizado", en M. Godelier, *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama, 157–178.

Polanyi, Karl . 1989. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La piqueta.

Prats, Llorenç. 1997. "El concepto de patrimonio cultural". *Política y Sociedad*, 27: 63–76.

Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and truth. The remaking of social analysis*. London: Routledge.

Sahlins, Marshall. 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.

Sahlins, Marshall. 1999. "Two or Three Things that I Know about Culture". *Journal of The Royal Anthropologocal Institute*, 5: 399–421.

Sahlins, Marshall. 2003. "Antropologías, de la leviatanología a la sujetología y viceversa", en J. L. García y A. Barañano (eds.), en *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 47–64.

Sánchez Ferlosio, Rafael.2017. *Qwertyuiop. Ensayos 4. Sobre enseñanza, deportes, televisión, publicidad, trabajo y ocio*. Barcelona: Penguin Radom House. Col.Debate.

Santamarina, Beatriz; Mármol, Camila del. 2017. "Ciudades creativas y pueblos con encanto: los nuevos procesos patrimoniales del siglo XXI". *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, 72, 2: 359–377.

Touraine, Alain. 2016. *El fin de las sociedades*. Fondo de Cultura Económica.

Touraine, Alain.; Dubet, F. A.; Wieviorka, M. 1982. "A Social Movement: Solidarity". *Telos*, 53.

Turner, Terence S. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness". *History of Anthropology*, 2: 285–313.

Turner, Terence S. 2003. "Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización", en J. L. García y A. Barañano (coords.), *Culturas en contacto: Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 65–110.

UNESCO. 1989. *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*. París: UNESCO.

UNESCO. 2000a. *Cultural Diversity, Conflict and Pluralism*. World Culture Report. UNESCO.

UNESCO.2000b. *Patrimoine mondial*. Paris: UNESCO.

UNESCO. 2001. *Première Proclamation des Chefs–d'Oeuvre du Patrimoine Oral et Inmatériel de l'Humanité*. Paris.

UNESCO. 2003. *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: UNESCO.

UNESCO. 2005. *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. París: UNESCO

Veblen, Thorstein. 2005. *Conspicuous consumption*. London: Penguin.

Veblen, Thorstein. 2014. *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza.

Velasco, Honorio M. 2014. " Los múltiples usos de la diversidad cultural. La diversidad cultural ante el racismo, el desarrollo y la globalización en los Documentos Unesco". *Endoxa*: Series Filosóficas, 33: 181–218.

Diálogos

Manuel Gutiérrez Estévez, “Etnografía y poesía. Siete apuntes para una conversación”

Irene Merino Calle, “Los fetosines segovianos. ¿Bienes comunes y patrimonio cultural inmaterial de los grupos sociales o bienes de dominio público de la administración local?”

Joaquín Esteban Ortega, “La raíz antropológica de lo sagrado en el arte contemporáneo””

Pedro Tomé, “Una memoria etnoficcional. Entre antropología y literatura”

Raquel Fuentes Sánchez, “¿Qué verdad cuentan las leyendas urbanas?”

Dámaso Javier Vicente Blanco, “salvajes de adentro y salvajes de afuera en el Derecho Internacional Privado”

Etnografía y poesía. Siete apuntes para una conversación

Manuel Gutiérrez Estévez[723]

Hace ya bastantes años, en el prólogo para la edición en español del libro *Retóricas de la antropología* (Clifford & Marcus, eds., 1991), Luis Díaz Viana escribió: "Esta manera de entender la antropología hace que el etnógrafo no tema confesar que su trabajo se encuentra próximo a la retórica y a la poesía en el sentido que iremos explicando" (1991: 16). Desde luego que el etnógrafo no ha de temer nada por confesar sus relaciones con la retórica. Puesto que ésta se refiere a las características de cualquier clase de discurso, tampoco debe sentir temor a eso un magistrado, un médico o un ingeniero electrónico. Otra cosa distinta es el caso de la poesía, que sí merece más indagaciones, aunque los recursos poéticos también se encuentren en los manuales de derecho hipotecario. Desgraciadamente, luego no se explica esta proximidad entre etnografía y poesía y dos páginas después solo hay una pequeña referencia que dice: "...la etnografía, como poética perceptiva –e interpretativa–, de eso que llamamos cultura puede aliarse con la fantasía, pero no con la ficción. Con la suposición, no con la mentira" (1991: 18). No quiero detenerme en esto pero, antes de seguir, y porque afecta a lo que será el argumento principal de estas páginas, he de hacer dos comentarios. El primero es que toda percepción es también interpretación, y esto de un modo simultáneo e indisociable (como ha puesto de manifiesto la neurofisiología de la percepción visual, por ejemplo). La segunda observación se refiere a mi dificultad por distinguir la fantasía de la ficción y la suposición de la mentira (como, mucho antes que la filosofía analítica, se nos mostró en la controversia de la venta sobre si la bacía del barbero era tal o era un yelmo de caballero andante).

Pero dejando de lado estas probables chinchorrerías mías, podemos aproximarnos más al meollo del asunto. Lo más común en los trabajos sobre el tema ha sido adoptar una perspectiva de búsqueda de concordancias personales y enumerar los numerosos etnógrafos, o antropólogos en general, –como el propio Luis Díaz Viana (1996, 2015, 2017) –, que han escrito poesía[724]; en menor medida, también se ha hecho referencia a los poetas que han tenido alguna relación o interés mayor hacia los estudios de antropología[725]. Pocas veces se han combinado las dos perspectivas[726].

Ahora, en estas páginas, voy a proponer a Luis Díaz Viana una conversación –quizá de viva voz, que la poesía es para leer en alto–, desde un enfoque muy diferente, que se sitúa en otro plano, más aventurado y más especulativo, quizá por eso también más sujeto a variaciones o gustos personales. Voy a tomar como hilo conductor algunas de las sensaciones que, según creo, son comunes durante el trabajo de campo (en especial, desde luego, si es allá, más que acá). Escribiré sobre la lejanía, la precisión, el tiempo o la melancolía. Cada una de esas sensaciones –"experienciales" podríamos decir–, pasa a ser más radical, llega a adquirir mayor potencia, en la medida en que se nos asocia mentalmente a la obra de algún poeta, entre los más queridos de cada quien. La premisa es que cada uno vive el campo, –esto es, las palabras que escucha y las cosas que ve–, de forma entreverada con las imágenes de sus lecturas preferidas o más habituales; habla con alguien y le escucha con el eco entremezclado de ciertos poetas, de ciertos versos. Rara vez se hace explícito a la propia conciencia, pero ahí queda. Y le sucede también algo parecido, cuando por la noche, se pone a escribir el diario con las primeras intuiciones acerca del sentido de una institución, un ritual o un mito. En mi caso, antes de que pudiera llevarme un ordenador con miles de libros en su disco duro, me llevaba la Biblia y algún pequeño libro de poesía: de Perse, de Oscar Milosz, de Yeats; según los años y el grado de humedad. No creo que los llevara solamente por fetichismo, sino porque amplificaban mi experiencia

[723] Manuel Gutiérrez Estévez es Catedrático Emérito de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid. Ha hecho trabajo de campo entre poblaciones quíchuas de Ecuador, quichés de Guatemala, mayas yucatecas de México y criollas del sur del Perú. Sus publicaciones se centran en análisis de mitos y rituales, concepciones del cuerpo y construcción de identidades colectivas.

[724] Siempre se empieza con los mismos, con Edward Sapir y Ruth Benedict, y se alcanza el clímax con Leiris (a veces incluso con A. Artaud y su expedición a la Tarahumara). La recolección más minuciosa, que yo sepa, es la que hizo Prattis en 1985.

[725] Como sería el caso de T. S. Eliot y su lectura de *La Rama Dorada*, de Frazer. O el muy conocido guiño de Borges en *El etnógrafo*, un relato bastante pueril. Aunque también en la sugestiva etnografía imaginaria de Tlön Uqbar.

[726] Como sí hizo Dennis Tedlock en la revista *Alcheringa /Ethnopoetics*. Véase, Tedlock 1999.

solitaria de estar allí; la amplificaban hasta el estruendo, hasta casi dejarme inválido para lo más común y corriente, para los tediosos trabajos del etnógrafo: hacer o copiar el censo, identificar redes de parentesco, observar y describir técnicas de pesca...

1. Exaltación de la lejanía

Ahora ya no es lo mismo, pero hace 50 años, cuando empecé a hacer trabajo de campo, todo estaba mucho más lejos. No tanto, desde luego, como en la época de los grandes viajes de exploración (¡que asombro siempre al leer a Humboldt!); ni siquiera como en el tiempo en que los trópicos eran tan tristes, pero de todos modos llegar hasta allí no era fácil y conllevaba esfuerzos y temores. La recompensa era también grande: abandonarse al hechizo de la pasión centrífuga ("cualquier tiempo menos ahora, cualquier lugar menos aquí"). Y allí, al fin, poder vivir durante una temporada en la distancia de un aparente destierro voluntario. Estar perdido, pero como en un juego, conociendo el camino para el regreso. Por eso, para mí al menos, era tan valioso el aislamiento: sin cartas, sin llamadas, sin noticias del país, sin tener que atender asuntos corporativos. Conociendo las gentes más diversas, con las historias más extravagantes; algunos peligrosos, otros de una bondad sin fisuras. Y mientras, viviendo en el olvido de sí, para sentirlo todo con mayor intensidad, instalado en la exaltación del peregrinaje, leer y releer *Anabase* de Saint–John Perse (1924).

Hommes, gens de poussière et de toutes façons, gens de négoce et de loisir, gens des confins et gens d'ailleurs, ô gens de peu de poids dans la mémoire de ces lieux; gens des vallées et des plateaux et des plus hautes pentes de ce monde à l'échéance de nos rives; flaireurs de signes, de. semences, et confesseurs de souffles en Ouest; suiveurs de pistes, de saisons, leveurs de campements dans le petit vent de l'aube; ô chercheurs de points d'eau sur l'écorce du monde; ô chercheurs, ô trouveurs de raisons pour s'en aller ailleurs,

vous ne trafiquez pas d'un sel plus fort quand, au matin, dans un présage de royaumes et d'eaux mortes hautement suspendues sur les fumées du monde, les tambours de l'exil éveillent aux frontières

l'éternité qui bâille sur les sables[727].

Y tantas otras palabras, enigmáticas como la inscripción de una estela medio borrada y mirada entre la lluvia. Siempre recuerdo aquéllas iniciales de *Destierro*[728] (*Exil*):

Puertas abiertas sobre las arenas, puertas abiertas sobre el destierro,

las llaves en poder de los torreros, y el astro enrodado vivo sobre la piedra del umbral:

Mi huésped, déjame tu casa de vidrio en las arenas. .

Y las penúltimas de ese mismo poema, que me parecían apropiadas a la situación:

Los que partieron a las grandes islas atlánticas, los que otean la idea nueva de la frescura del abismo, los que soplan su cuerno a las puertas del futuro saben que en las arenas del desierto silban las altas pasiones bajo el látigo del relámpago...

La palabra "látigo" solo la había usado metafóricamente hasta mi estancia en los Andes ecuatorianos, donde su sinónimo "chicote", hecho con verga de toro, era de uso habitual; lo mismo que habitual, cotidiano, era el relámpago en aquellas alturas, pero también, años más tarde, en las costas tropicales cuando, a mí alrededor, se incendiaban las palmeras en las tormentas vespertinas.

2. El tiempo trastocado

No es cuestión de horario, sino de modos verbales en la relación interlocutoria con ellos. Claro está que el efecto de dislocación del tiempo será menos acusado si los temas que el etnógrafo trabaja o le interesan son los temas profanos de la política o la economía; pero cuando, como es mi caso, se habla preferentemente con los viejos y sobre aspectos de la que, genéricamente, podemos llamar "vida tradicional", entonces el pasado y el presente se confunden y el futuro se vuelve condicional. Hay, entonces, muchas ocasiones en las que no podemos encontrar el cuándo; y eso que desde mi adolescencia estaba acostumbrado a leer a Vallejo[729].

Educado en un tiempo lineal, permanezco prisionero del transcurso ordenado secuencialmente en la historia y en la biografía personal. Pero cuando el etnógrafo está con gentes de otras culturas descubre, también, otras concepciones del tiempo que, a veces, se llaman circula-

[727] Según la traducción de Jorge Zalamea, 1949:

Hombres, gentes de polvo y de todas las usanzas, gentes de negocio y de ocio, gentes de los confines y gentes de allende, oh gentes de poco peso en la memoria de estos lugares; gentes de los valles y de las mesetas y de los más altos declives de este mundo en la desembocadura de nuestros ríos; husmeadores de signos, de semillas y confesores de soplos en Oeste; seguidores de pistas, de estaciones, arrieros de campamentos bajo el vientecillo del alba; oh buscadores de ojos de agua en la corteza del mundo; oh buscadores, oh descubridores de razones para irse a otra parte,

no traficáis con una sal más fuerte que ésta cuando, en la mañana, en un presagio de reinos y de aguas muertas altamente suspendidas sobre los humos del mundo, los tambores del exilio despiertan en las fronteras

la eternidad que bosteza sobre las arenas.

[728] Según la traducción de Leopoldo Rodríguez Alcalde, 1960.

[729] En un texto reciente (M. Gutiérrez Estévez, 2016), "Lo mismo que padece nombre. La poesía de Vallejo y la antropología", he tratado esta cuestión del tiempo vallejiano junto con otras de las que ahora no voy a hablar.

res, por oposición a las lineales; aunque pueden ser variadas las metáforas geométricas que pueden usarse para aludirlas también con propiedad: concepciones helicoidales, piramidales, sinusoidales, parabólicas…. Probablemente todas ellas tienen en común el prestar una especial atención al carácter reiterativo –y no singular o único– de los acontecimientos de la historia colectiva o individual. Esta reiteración permite establecer una clase de relaciones entre las categorías temporales que resulta imposible en una concepción lineal del tiempo, donde pretérito, presente y futuro están en relación de contigüidad causal. En otras formas de pensar el tiempo, y Vallejo está permanentemente hablando de esto, el presente no es que contenga el futuro y el pasado, sino que es visto y vivido desde el pasado o el futuro; como si el yo pudiera desplazarse por la superficie del tiempo y desde cualquiera de sus ubicaciones mirar al presente que, entonces, pierde su fugacidad inaprensible para adquirir una plenitud absoluta: sólo hay presente, pero no porque se niegue al pasado o al futuro, sino al contrario porque pasado y futuro son modalizaciones del presente. Cuando en la conversación con alguno de ellos, un maya yucateco por ejemplo, se contrarían los tiempos, entonces los versos de Vallejo permiten pasar del desconcierto a la experimentación empática.

Tiempo Tiempo.
Mediodía estancado entre relentes.
Bomba aburrida del cuartel achica
tiempo tiempo tiempo tiempo.
Era Era.
Gallos cancionan escarbando en vano.
Boca del claro día que conjuga
era era era era.
Mañana Mañana.
El reposo caliente aun de ser.
Piensa el presente guárdame para
mañana mañana mañana mañana[730].

El tiempo de Vallejo, como el tiempo de los mitos, puede ser recorrido en no importa qué dirección, hacia delante o hacia atrás, porque todo revierte a un presente poliédrico.

Si lloviera esta noche, retiraríame
de aquí a mil años.
Mejor a cien no más.
Como si nada hubiese ocurrido, haría
la cuenta de que vengo todavía[731].

O también, por ejemplo, aquél poema que comienza con un extraordinario juego verbal, *Acaba de pasar el que vendrá*[732], tenía unos versos finales que luego Vallejo tachó, y que decían (o dirían, o volverán a decir siempre en mi memoria):

no me olvide, en pasado, cuando torne,
recuérdeme, en futuro, cuando pártase.

Plácido Poot soñó mi llegada antes de que sucediese y, cada temporada, nos despedíamos en el pasado y no en un presente que no sé si compartíamos.

3. La exigencia de precisión

Probablemente la precisión –hasta su extremo contradictorio de la prolijidad–, sea la característica del trabajo etnográfico más valorada y la que suscita mayor acuerdo. La precisión en el registro de las palabras, con su pronunciación, con sus pausas y sus titubeos, pero además con la identificación de las estrategias interlocutorias de cada quien (¿porqué me dice eso a mí ahora? ¿porqué he provocado este tema de conversación?). Y la descripción de lo que se ha visto que hacen, con sus movimientos y sus fines, con sus comentarios e instrucciones. Todo, sea una técnica constructiva de una casa o sea un ritual y sus objetos, descrito con la máxima precisión. A bote pronto podría pensarse que no hay nada más alejado de la multivocidad, incluso de la ambigüedad, como recurso poético. Y sin embargo ahí está Francis Ponge para romper el prejuicio. También Nabokov (1983) considera la precisión como un rasgo fundamental de la obra de arte. En la introducción de sus lecciones sobre literatura que impartió en Cornell decía a los estudiantes que "una buena fórmula para comprobar la calidad de una novela es, en el fondo, una combinación de precisión poética y de intuición científica". Y más adelante, ya mediado el curso de las clases, les explica que esta combinación es la que reúne *Casa desolada*, la novela de Dickens: "¿Cuál es la impresión global que una gran obra de arte produce en nosotros? (por nosotros entiendo al buen lector). La de precisión poética y emoción científica. Y éste es el impacto de *Casa Desolada*".

Pero para mí, el modelo de esa paradójica mezcla, lo que muchas veces me ha dado las fuerzas necesarias para llevar a cabo las tareas etnográficas más tediosas, ha sido la obra de Francis Ponge. Desde luego el *Cuaderno del bosque de pinos* (1976), pero sobre todo *Le parti pris de choses* (1968), esas prodigiosas "descripciones densas" de las cosas, de las que me sé de memoria muchos párrafos. Por ejemplo, sobre el caracol, mi animal totémico:

Au contraire des escarbilles qui sont les hôtes des cendres chaudes, les escargots aiment la terre humide. Go on, ils avancent collés à elle de tout leur corps. Ils en emportent, ils en mangent, ils en excrémentent. Elle les

[730] Poema II, de *Trilce* (1930, 2ª ed.), pp. 27-28.

[731] Poema XXXIII de *Trilce.*

[732] Escrito el 12 de noviembre de 1937 e incluido en *Poemas humanos*, 1988, pp. 148-149.

traverse. Ils la traversent. C'est une interpénétration du meilleur goût parce que pour ainsi dire ton sur ton –avec un élément passif, un élément actif, le passif baignant à la fois et nourrissant l'actif– qui se déplace en même temps qu'il mange.

(Il y a autre chose à dire des escargots. D'abord leur propre humidité. Leur sang froid. Leur extensibilité.)

A remarquer d'ailleurs que l'on ne conçoit pas un escargot sorti de sa coquille et ne se mouvant pas. Dès qu'il repose, il rentre aussitôt au fond de lui–même. Au contraire sa pudeur l'oblige à se mouvoir dès qu'il montre sa nudité, qu'il livre sa forme vulnerable. Dès qu'il s'expose, il marche. (.....)[733]

4. El desconcierto de las metáforas

Por mucho afán de precisión que tenga el etnógrafo, siempre se encuentra con un obstáculo casi insalvable: comprender cabalmente las figuras que se construyen con las retóricas nativas. Algunas son más fáciles; por ejemplo, puedo llegar a usar aceptablemente el paralelismo antifrásico característico del habla de muchos pueblos de lenguas mayances. Pero no puedo saber bien, más allá de la valoración general de lo que es un habla elegante, cuál es el efecto eufórico del ritmo que producen esas frases paralelas. Y no es una cuestión banal, porque en los ensalmos que canturrea el chamán es precisamente esa euforia rítmica la que juega un papel fundamental en la eficacia simbólica del ritual. Pero esto, al fin y al cabo, no implica sino quedarme un poco más acá en los objetivos de la comprensión. Más relevante me parece la confusión que ellos y nosotros padecemos respecto a las diferencias entre metáfora y metonimia. Los malentendidos al respecto son capitales para explicar un gran número de rasgos de los sistemas religiosos amerindios; cuestión sobre la que ahora no debo explicar más, salvo quizá recordar que los conceptos totémicos no pueden entenderse sin tener siempre presente el juego retórico, de ida y vuelta, entre lo metafórico y lo metonímico. Al margen de estas cuestiones, que pueden parecer demasiado técnicas, está el habla común, las conversaciones de cada día, en las que no es fácil distinguir el lenguaje figurado del literal, las asociaciones analógicas del causalismo físico, las metáforas deslumbrantes de las creencias "a ciencia cierta". Por ejemplo, una tarde, la del 5 de agosto de 1985, en la que estaba hablando de enfermedades que tenían "dueño", como la viruela y el sarampión, Plácido Poot me contó lo siguiente:

"Mi abuela sí lo vio, que fue en un tiempo que hubo vómito negro y no había doctores. A puesta del sol, asoma esa estrella. Pues esa estrella, apenas alumbra sobre el mundo, empieza la enfermedad, el vómito. No tarda, no tarda, cuando mucho la estrella aguanta un cuarto de hora, pero ese cuarto de hora lleva hasta 300 cristianos, hasta 300 cristianos. Entonces del diario, del diario salía así. Del diario sale la estrella. Es la estrella de la cólera. Pues, como casi un mes estaba saliendo, dejó de salir, dejó de salir, hubo calma".

Otro día, el 10 de julio de 1981, en el que estaba hablando con Isidro Ak sobre pesca y pescados y tortugas, sobre lo que viene del mar, me dice:

"En Semana Santa se come pescado y no carne, porque la carne nace. Aunque el cazón también nace. Al morir Jesucristo derramó su sangre y por eso no se puede comer lo que tiene sangre. Pero hay cazones que nacen".

"Hubo una chamaquita de diez años que le gustaba mucho el mar. Entonces, una viejita le advirtió que el agua vive y que la podía llevar. Un día a las doce vino una ola y la atrapó, la llevó. No murió y vive en el centro de la mar, donde hay una ciudad en que vive la gente que se muere en la mar. Dicen que cada Viernes Santo se oye cantar la sirena. Se quedó la mitad pescado y la mitad cristiano. Canta como una diversión para ella. El que es inteligente lo va grabando, lo va escribiendo el canto de ella".

El efecto, para la imaginación del etnógrafo, es semejante a como si estuviera leyendo en voz alta un poema creacionista, en el que un mundo diferente, insospechado, es creado, por ejemplo, por las palabras de Juan Larrea (1970):

Las estrellas no cantan porque están de muda.
Sobre el viento
vilanos y plumas
las casas, quilla al sol,
a la deriva,
como viejas tortugas malheridas
bajo la línea de flotación.
En mi dedo anular
triscaba aquella noche la estrella polar.
Una tarde Dios alzó el vuelo en el calvario.
Desde entonces los hombres le buscan en vano,

[733] Según la traducción de Alfredo Silva Estrada: Al contrario de las carbonillas, que son los huéspedes de las cenizas calientes, los caracoles gustan de la tierra húmeda. *Go on,* avanzan pegados a ella con todo su cuerpo. La llevan consigo, comen de ella, la excrementan. Ella los atraviesa. Ellos la atraviesan. Es una interpretación del mejor gusto porque es, por decirlo así, tono sobre tono –con un elemento pasivo, un elemento activo, el pasivo impregnando y a la vez nutriendo al activo–el cual se desplaza al mismo tiempo que come.

(Hay otra cosa que decir de los caracoles. En primer lugar, su propia humedad. Su sangre fría. Su extensibilidad).

Es de observar también que uno no puede concebir un caracol salido de su concha y sin moverse. Apenas comienza a reposar, vuelve a entrar enseguida al fondo de sí mismo. Por el contrario, su pudor lo obliga a moverse apenas comienza a mostrar su desnudez, a descubrir su forma vulnerable. Apenas se expone, camina. (.....)

y aquellos que pasaban
llorando sin saber por qué lloraban,
al ver cómo partían los steamers,
eran YYYYYYYYYYYY con los brazos cortos
e iiiiiiiiiiiiiii bajo estrellas graves.
Sin embargo,
penetraban los hombres en los templos
para todos los ídolos.

5. La interpelación de los mitos

Todos lo aprendimos cuando éramos estudiantes: hay que mantener, a la vez, la distancia y la proximidad, hay que poner un ojo en el telescopio y otro en el microscopio, hay que tener empatía sin perder la objetividad. Está bien. Pero muchas veces las cosas se complican y somos interpelados de manera radical e incluso íntima por los mitos o los rituales que estamos recogiendo o estudiando. ¿Y entonces? No sabemos qué hacer cuando, al cabo de un tiempo de estar allí, han cambiado nuestros sueños y nos despertamos sobresaltados de una pesadilla que siendo nuestra parece de ellos. O cuando los sentidos, nuestra vista o nuestro oído, tan precarios pese a las apariencias, nos informan de cosas que sabemos imposibles. Son sus triunfos sobre nuestro descreimiento, pero todavía son triunfos parciales en espera de la última jugada, cuando nos ataca la enfermedad y el desvalimiento, cuando nuestro cuerpo está en sus manos, y nos lleva a consentir una posibilidad –que creemos improbable–, a la curación nativa, ¿Y entonces qué? Luego, desaparecida la fiebre, o recuperada la normalidad del intestino, o reducida la inflamación de la picadura, o lo que haya sido, nos agarramos, como a un clavo ardiendo, a las consideraciones escépticas de que han sido los productos naturales que ellos conocen mejor que nadie lo que nos ha curado, pero ellos insisten en que esas hierbas nada hacen sin la fe y sin los ensalmos. El ritual nos interpela y el etnógrafo se queda sin saber qué decir.

Otras veces, y no sé que es más grave, la interpelación procede de sus mitos. No cuando hablan del origen del maíz, o de los dioses de la lluvia, o de cualquier tema que solamente a ellos concierne; esos no plantean ningún problema al etnógrafo porque sabe bien cómo pueden estudiarse o comentarse. Las dificultades, en cambio, son mucho mayores cuando el mito se refiere a asuntos que nos implican (el origen de los blancos, la conquista española, los males de la escritura, la vida y pasión de Cristo...). Entonces, cuando el mito trata de cuestiones sobre las que tenemos nuestra propia visión, quizá también mítica, dejamos de ser unos simples oyentes y pasamos a ser verdaderos interlocutores (aunque permanezcamos mudos). La experiencia para mí es análoga a la de algunas lecturas que me transforman y dirigen no sé hacia dónde. Se podría recordar *Ítaca*, el tan conocido poema–sermón de Cavafis, (*A lestrigones y a cíclopes, o al iracundo Poseidón no temas...*) que tanto gusta a los estudiantes. Pero prefiero recordar algo menos ortodoxo, como algún texto de Oscar Vladislas Milosz (1929), a quien leo insistentemente.

Mes pensées sont à toi, reine Karomama du très vieux temps,
enfant dolente aux jambes trop longues, aux mains si faibles
Karomama, fille de Thèbes,
qui buvais du blé rouge et mangeais du blé blanc
comme les justes, dans le soir des tamaris.
Petite reine Karomama du temps jadis.

Mes pensées sont à toi, reine Karomama
dont le nom oublié chante comme un choeur de plaintes
dans le demi–rire et le demi–sanglot de ma voix;
car il est ridicule et triste d'aimer la reine Karomama
qui vécut environnée d'étranges figures peintes
dans un palais ouvert, tellement autrefois,
petite reine Karomama.

Que faisais–tu de tes matins perdus, Dame Karomama?
Vers la raideur de quelque dieu chétif à tête d'animal
tu allongeais gravement tes bras maigres et maladroits
tandis que des feux doux couraient sur le fleuve matinal.
O Karomama aux yeux las, aux longs pieds alignés,
aux cheveux torturés, morte du berceau des années...
Ma pauvre, pauvre reine Karomama.
(.....)[734]

[734] Según la traducción de Miguel Ángel Frontán:

Mis pensamientos te pertenecen, reina Karomama del tiempo antiguo,
niña doliente con piernas demasiado largas, con manos tan débiles,
Karomama, hija de Tebas,
que bebías el trigo rojo y comías el trigo blanco
como los justos en la tarde de los tamariscos.
Pequeña reina Karomama del tiempo pasado.
Mis pensamientos te pertenecen, reina Karomama
cuyo nombre olvidado canta como un coro de quejas
en la sonrisa a medias y en el sollozo a medias de mi voz;
Ya que es triste y ridículo amar a la reina Karomama
que vivió rodeada de extrañas figuras pintadas
en un palacio abierto, hace tanto tiempo,
Pequeña reina Karomama.
¿Qué hacías con tus mañanas perdidas, dama Karomama?
Hacia la rigidez de algún dios debilucho con cabeza animal
gravemente estirabas tus brazos torpes y delgados
mientras suaves fuegos corrían sobre el río matinal.
Oh Karomama, con tus ojos cansados, tus largos pies alineados,
con tus cabellos torturados, muerta de la cuna de los años...
Mi pobre, pobre reina Karomama. (.....)

5. Los desajustes de la máscara

También le puede suceder al etnógrafo, y a cualquier otro, cuando está aquí. Hay momentos, en que sin saber por qué, un pequeño cambio en el tono de la voz, un descenso en la luz de la mirada, deja al descubierto una expresión distinta a la que tiene la máscara que se ha pegado al rostro después de tantos años de vida social. Cuando esto sucede, a veces, se produce un cataclismo; otras veces, con delicadeza, el interlocutor disimula y todo sigue como si no hubiera pasado nada. Y nada ha pasado, en efecto. Solamente uno mismo sabe que el cansancio, o dios sabe qué, ha movido la máscara de su sitio. Pero allí es distinto. Para empezar, el enmascaramiento ha sido consciente desde el primer día de la llegada y ha sido trazado con interés estratégico (profesor interesado por las costumbres antiguas, por ejemplo; extranjero pero no misionero, tampoco benefactor o filántropo; casado –sin peligro para las mujeres locales–; con papeles en orden –del ejército, de las organizaciones indígenas, de los frailes o monjas de la región, de las instituciones académicas–, muchos papeles). Todo eso no llega a constituir una máscara, sino un salvoconducto, pero es el paso previo al enmascaramiento. Lo malo es que, según los sitios desde luego, a veces no se corre bien la voz y hay que repetir ante cada uno la retahíla de las características personales. Y ha de ser con las mismísimas palabras, no vaya a ser que por cualquier malentendido empiecen las sospechas (como cuando en Ingapirca, en los Andes ecuatorianos, se extendió el rumor de que el etnógrafo era judío, de los que habían matado al Cristo).

Luego, durante los meses de vivir allí, la máscara se va ajustando, pero nunca puede ser una sola (tampoco lo es aquí) y ante cada uno se va cambiando: una para el trabajo con el chamán; otra para las conversaciones con el jefe local; otra para el que se hizo evangélico, distinta de la que debe usarse con el que supone que sigue siendo católico; otra más para las mujeres y otra para los niños; otra para el comerciante que llega de vez en cuando. Tanto cambio de máscara, y con un entrenamiento escaso, resulta fatigoso y a veces hay pequeños fallos. Como si Alberto Caeiro, distraído, escribiera un poema de Ricardo Reis (1994) como este:

Vivem em nós inúmeros;
se penso ou sinto, ignoro
quem é que pensa ou sente.
Sou somente o lugar
onde se sente ou pensa.
Tenho mais almas que uma.
Há mais eus do que eu mesmo.

O quizá también, como si, prematuramente, el propio Pessoa (escribiendo en 1910), cansado de tanto heterónimo futuro, cayera en la cuenta:

Sinto às vezes em mim nas horas calmas
em combate de ânsias desiguais
intercruzadas vidas ancestrais
a múltipla unidade de ermas almas.

7. La melancolía de la pérdida

Llega inexorable el día temido y ansiado de la marcha; del regreso largo hasta llegar aquí de vuelta. Múltiples visitas de adiós; despedidas y unas promesas de volver, que quizá no puedan ser cumplidas. Tristeza. Y también, al llegar, el alivio de la reintegración a la vida ordinaria, sin más máscaras que las estrictamente necesarias, sin esfuerzos por pulir cada frase y construir una obra de arte con cada conversación. Y sin embargo, con el consabido desajuste y esa oquedad interior. Cuando pasan los síntomas más graves, el etnógrafo empieza a ordenar sus materiales, sus notas, sus cintas con las entrevistas, sus fotos, los regalos que no se sabe qué hacer con ellos. Entonces es cuando le aparecen los primeros pinchazos en el pecho. Puede pensar que es añoranza de las amistades insólitas, o del sabor del maíz, o de las partidas de caza o, incluso, que es el efecto corporal de la falta de humedad. Y sí es eso, pero es algo más. Es el olor de la disgregación que precede al de la putrefacción. Todo aquello que entonces parecía más o menos integrado, de manera más o menos armónica, en la vida social y cultural de allí, está ahora desarticulado y seco, en riesgo de volverse polvo. Y el etnógrafo sabe que, por mucho que lo disimule a la hora de escribir, ha vuelto con las manos vacías. Y, después de unos meses desalentadores, decide volver; vuelve, y algunos de los hombres con quienes hablaba ya han muerto y los otros le cuentan, una vez más, las mismas historias de los tiempos de la inocencia y del respeto, las historias de un mundo desaparecido (¿será verdad que existió alguna vez?). Y regresa de nuevo con polvo entre las manos y los pinchazos en el pecho. Como cantó Yeats (2010), a quien el etnógrafo lee para buscar algún consuelo.

Los bosques de la Arcadia yacen muertos,
su lejana alegría ya no existe;
de sueños se nutría el mundo antiguo;
hoy es verdad gris su juego de colores;
pero aún vuelve su rostro inquieto:
con todo, oh hijos hastiados del mundo,
de las incontables cosas que mudan,
siguiendo la cascada melodía
que Cronos canturrea, solamente
las palabras son un bien indudable.
¿Dónde están ya los reyes aguerridos
que del Verbo se burlaban? Por Dios,
¿dónde están ya los reyes aguerridos?
Una palabra vana es hoy su gloria
dicha por el colegial balbuciente
que lee alguna historia enrevesada:
los reyes de antaño ahora están muertos;
incluso la errante tierra puede ser

sólo una palabra que breve luce,
casi inaudible en el sonoro espacio,
y perturba el ensueño interminable.
(.....)
Ve y coge junto al bullente mar
una concha espiral que abrigue un eco,
y narra junto a sus labios tu historia,
pues ellos te podrán reconfortar
con arte melodioso repitiendo
tus palabras de queja unos instantes
hasta que el canto compasivo acabe
y una fraternidad de nácar muera.
Sólo las palabras son un bien cierto:
canta entonces, que esto es cierto también[735].

* * *

P. S.– Pido disculpas si algún lector no avisado se ha sentido violento (o disgustado, o irritado) por el estilo poco académico, a veces algo lírico y un tanto impúdico, de estas páginas destinadas a ser el guion de un diálogo con Luis Díaz Viana, con quien tengo muchas convergencias (y alguna divergencia).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CLIFFORD, James & Geogre E. MARCUS (eds.) (1991). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.

DÍAZ VIANA, Luis (1996). *Pagano refugio*. Valladolid: República.

— (2015). *En honor de la quimera*. Madrid: Devenir.

— (2017). *La cortesía de los suicidas*. Valladolid: Páramo.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (2016). "Lo mismo que padece nombre. La poesía de Vallejo y la antropología". En C. del Mármol et al. (eds.), *Compromisos etnográficos. Un homenaje a Joan Frigolé*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

LARREA, Juan (1970). *Versión celeste*. Barcelona: Barral.

MILOSZ, Oscar (1929). *Poèmes. 1895–1927*. París: J. O. Fourcade.

NABOKOV, Vladimir (1983). *Curso de literatura europea*. Barcelona: Brugera.

PERSE, Saint–John (1924). *Anabase*. París: NRF, Gallimard.

— (1960). *Destierro*. Versión castellana de Leopoldo Rodríguez Alcalde. Santander: La Isla de los Ratones.

— (1992). *Anábasis* (1949, 1992). Edición facsimilar de la publicación en abril de 1949 en la *Revista Trimestal de Cultura* Moderna. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

— PESSOA, Fernado (1994). *Poemas de Ricardo Reis*. Edición crítica de Luiz Fagundez Duarte. Lisboa: Imprensa Nacional.

— (2009). *Antologia poética*. Selección de José Maria Alves. En www.josemariaalves.blogspot.com (consultado el 26 de agosto de 2018).

PONGE, Francis (1968). *Le parti pris de choses. De parte de las cosas*. Edición bilingüe. Traducción de Alfredo Silva Estrada. Caracas: Monte Ávila.

– (1976). *Cuaderno del bosque de pinos*. Traducción de Enrique Carrión. Barcelona: Tusquets.

PRATTIS, J. Iain (1985). *Reflections: The Anthropological Muse*. Washington: American Anthropoligical Association.

TEDLOCK, Dennis (1999). "Poetry and Ethnography: A Dialogical Approach". En *Anthropology and Humanism*, 2, pp. 155–167.

VALLEJO, César (1930), *Trilce* (2ª ed.). Madrid: CIAP.

– (1988). *Poemas humanos. España aparta de mí este cáliz*. Edición de Francisco Martínez García. Madrid: Castalia.

YEATS, William Butler (2010). *Poesía reunida*. Traducción de Antonio Rivero Taravillo. Valencia: Pre–Textos.

[735] En 1889, Yeats en *The Wind Among the Reeds* escribió:

The woods of Arcady are dead,
And over is their antique joy;
Of old the world on dreaming fed;
Grey truth is now her painted toy;
Yet still she turns her restless head:
But O, sick children of the world,
Of all the many changing things
In dreary dancing past us whirled,
To the cracked tune that Chronos sings,
Words alone are certain good.
Where are now the warring kings?
An idle word is now their glory,
By the stammering schoolboy said,
Reading some entangles story:
The kings of the old time are dead;
The wandering earth herself may be
Only a sudden flaming word,
In clanging space a moment heard,
Troubling the endless reverie.
(.....)
Go gather by the humming sea
Some twisted, echo-harbouring shell,
And to its lips thy story tell,
And they their comforters will be,
Rewording in melodious guile
Thy fretful words a little while,
Till they shall singing fade in ruth
And die a pearly brotherhood;
For words alone are certain good:
Sing, then, for this is also sooth.

Los fetosines segovianos. ¿un patrimonio cultural inmaterial sobre bienes comunes o dominio público?

Irene Merino Calle[736]

Introducción

Bienes comunales, *commons, commoning*, etc., son solo algunas de las diferentes formas de referirse a una categoría jurídica de bienes, los bienes comunes. Como en numerosas ocasiones acontece, no todos los usos que se hacen de la acepción común son congruentes entre sí, ni se respeta el núcleo semántico que, por motivos históricos, conceptuales o ideológicos, le correspondería a la noción de común (Lloredo Alix, 2020:215). Se tiende a creer que los actuales debates e interés más próximo por la materia comenzaron a raíz de la grave y gran crisis financiera sufrida allá en el año 2008 por varios países a escala mundial –entre ellos Estados Unidos o España–, donde quedó patente que el objetivo de los mercados de incrementar sus ganancias no aseguraba que los recursos se repartieran de forma más o menos justa e igualitaria, causando una pérdida de confianza en los referentes de la postmodernidad, y donde a pesar de existir una economía de mercado se contaba con el Estado como parte compensatoria, aflorando entonces la obligación de rescatar aquello que refleja lo común y lo social, así como volviendo a acercarnos a esa sensación de lo público, pero que no se diluya en lo institucional–público. Lo común simbolizaría esa necesidad por crear un espacio de unión, relaciones y componentes constitutivos de lo común, mirando igualmente hacia otras culturas donde el sistema de propiedad se ha mantenido comunal a lo largo del tiempo, con un plus de respeto a la vida común y al medio ambiente, como es el caso de los pueblos indígenas; transferible igualmente a ciertas comunidades locales de nuestro país (Subirats y Rendueles, 2016:10). El desafío hoy en día es combatir por traer de vuelta los bienes comunes a la esfera pública, en definitiva, pensar en la fraternidad y solidaridad como los presupuestos clave para que los Estados y las fuerzas del mercado puedan funcionar (Zamagni, 2007:42).

Actualmente, cada tipo de bien presenta un Derecho de propiedad que le permite diferenciarse de otros, así por ejemplo encontramos el terreno rústico y urbano, bienes como el agua, montes, minerales o petróleo, e igualmente los bienes intangibles que comprenden la denominada propiedad intelectual e industrial. El punto de confluencia entre todos los bienes es que son origen y resultado del fenómeno consuetudinario de diferentes pueblos y grupos sociales, forman parte de la identidad colectiva de éstos, concebida a través del dilatado paso de los años (Marcos Arévalo y Sánchez Marcos, 2011:83)[737]. Aun así, el fenómeno consuetudinario no es una materia estática, sino dinámica, donde sus reglas se transforman a lo largo de los años para plasmar los cambios sociales, económicos y culturales (Cotran y Rubin, 1970: 19–20). Esta percepción del Derecho consuetudinario se vincula con la diversidad cultural, al tratarse de expresiones y prácticas de una cultura determinada, ligadas a escalas de valores compartidos de forma común y colectiva –identidad cultural– (KURUK, 2002), reflejo de maneras de vida que tienen que ver con el patrimonio y los bienes culturales de una población; en definitiva, el Derecho consuetudinario puede considerarse como un bien "propio" perteneciente comúnmente a los miembros de una comunidad o sociedad, que merece por tanto ser protegido y preservado de forma social y legal (Díaz de Viana, 2009). Debemos, por tanto, tomar en consideración el supuesto de que las expresiones y prácticas consuetudinarias manifiestan el testimonio de una determinada identidad cultural, es decir, un reflejo de formas de vivir relacionadas con el patrimonio y los bienes culturales de una comunidad –ligadas a escalas de valores distribuidos de forma común y colectiva, y que precisan de aprobación consensuada para aplicarse y conservarse–. Son estos rasgos identificativos los que recomiendan encarecidamente tratar el Derecho consuetudinario como Patrimonio Cultural, más concretamente, como Patrimonio cultural inmaterial. Es por este motivo que el Derecho consuetudinario no puede separarse del conjunto cultural global al que pertenece, ni de las creencias, las nociones de ciudadanía y

[736] Irene Merino Calle es Doctora en Derecho por la UVA con mención cum laude. Ha disfrutado de varias becas de investigación, entre ellas, la del prestigioso programa educativo Ruta Quetzal BBVA, avalado por la Unión Europea y por la UNESCO. Actualmente es investigadora postdoctoral, centrándose su trabajo en Derecho Internacional Privado y costumbre, cultura y Antropología jurídica.

[737] Es ésta la característica que mejor expresa la equiparación del Derecho consuetudinario con el Patrimonio Cultural. Por ello no es de extrañar que, tras la publicación de la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, sean cada vez más numerosos los países y comunidades que se adhieren a ella defendiendo en primer lugar las manifestaciones de su Derecho consuetudinario.

responsabilidades comunes y colectivas, o del temor a la exclusión o al castigo social y al ridículo, que son únicos en cada cultura y que por lo tanto forman parte también de su patrimonio colectivo (Marcos Arévalo y SÁnchez Marcos, 2011: 83).

Uno de los problemas que afecta a los bienes comunes se articula en torno a si tales bienes pueden considerarse una categoría integrada en el dominio público, o por el contrario forman una categoría jurídica distinta, un *tertium genus*, y por tanto deben presentar un régimen distinto a los anteriores. Si atendemos a la regulación legal, estos bienes presentan un régimen jurídico de carácter similar al de los bienes de dominio público si observamos sus notas esenciales de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad. Sin embargo, no son iguales, pues de un lado los bienes comunes presentan una titularidad compartida entre los miembros de la comunidad, y de otro lado y como apunte distintivo, los bienes comunes presentan un sistema de aprovechamiento que excluye al público en general, característica fundamental en los bienes de dominio público, perteneciendo aquél, al grupo común. Al dominio público también se le conoce erróneamente como "patrimonio común", al ser considerado como aquel estado jurídico basado en el libre acceso y uso de lo creado por el intelecto humano. El dominio público es un método de actuación a través del cual, determinados bienes quedan afectados a una finalidad pública estipulada por la ley, pero respetando en último término la autoría individual de la obra.

Ahí es precisamente donde se localiza el problema que tratamos de poner de relieve, la incorrecta fusión que se ocasiona entre las manifestaciones colectivas y el dominio público, para lo cual traeremos a colación el caso de los Fetosines segovianos, un claro ejemplo de bienes comunes y patrimonio cultural inmaterial, que son gestionados erróneamente bajo los parámetros demaniales o en algunas ocasiones como bienes patrimoniales. La propia jurisprudencia – por ejemplo, en la STS de 24 de enero de 1984 (Arz.152)– no aporta luz en este extremo, por cuanto ella misma manifiesta que la calificación jurídica de los bienes de los grupos locales dependerá de la situación de éstos en cada momento y su evolución (Sánchez López, 1998: 87).



Término municipal de Mozoncillo –Segovia–. Parcelas donde se desarrollan las suertes de *Fetosines*[738]

Los bienes comunes. Un sistema ancestral reinventado

Como acabamos de reseñar, tiende a creerse que el debate acerca de los bienes comunes es una cuestión actual, sobre todo al emplear términos novedosos como el de "commons". Nada más lejos de la realidad. Los bienes comunes poseen un extenso bagaje histórico. De la misma forma, existe la creencia de pensar que estos bienes encuentran su origen en el Medievo, momento de formación y construcción de la sociedad europea marcado por un Derecho originado de abajo a arriba y donde existía un gran número de fuentes de Derecho –el pluralismo jurídico que explica Paolo Grossi– (Mattei, 2013:29). Sin embargo, la realidad es que son una especie de bienes cuya procedencia descansa en el Derecho consuetudinario de las sociedades arcaicas (Mauss, 2009:70; Altamira y Crevea, 1981: 77–78), concretamente en un sistema tradicional de gestión colectiva –comunal–, idea ya manifestada por autores como García de Enterría cuando dice: "son el fruto de la historia. En ellos desemboca una viva tradición del colectivismo agrario, practicado en nuestros pueblos desde tiempos remotos" (García de Enterría, 1986:11), o como señalaron Chamoux y Contreras en su obra de 1996: "la gestión comunal de los recursos por parte de un grupo local –una comunidad campesina o cualquier otra organización con una base territorial– se encuentra en todos los continentes, aunque en cada lugar pueda presentar formas y evoluciones diferentes" (Chamoux, y Contreras, 1996:11). En conclusión, los bienes comunes serían la realidad práctica actual de la gestión tradicional de los bienes comunales, como costumbre que se ha mantenido en el mundo rural europeo hasta nuestros días y también en las comunidades indígenas de América Latina –Chamoux, Marie–Noëlle, y Contreras, Jesús, 1996– (Vicente Blanco, 2017: 9).

Si se exploran los precedentes histórico–jurídicos de esta figura[739] –pues como indicaba Foucault "tendemos a

[738] Fotografía de Google [Mapa Mozoncillo en Google maps]. Recuperado el 3 de Octubre, 2016.

[739] Se menciona brevemente la vertiente histórica-jurídica puesto que resulta imposible emprender el estudio de una de ellas sin tocar, en cierto modo, al de las otras, especialmente cuando se trata de una condición formal de vida como es el Derecho (Altamira y Crevea, 1981: 69).

sentir –que están– sin historia"– (Foucault, 1980:139)[740], éstos revelan una noción de bienes comunes –comunales– convergentes en los momentos cruciales de la construcción del pensamiento occidental como la difusión del Código de Justiniano, o la formación de los sistemas forales de la época Medieval (Ramis Olivos, 2017:14); además de que habría que tomar en consideración el efecto producido por la invasión romana o germánica en la configuración, carácter, esencia de esos derechos comunales, previo al estudio actual de su marco jurídico vigente, ya que será en la época de la Codificación española de Derecho privado del s. XIX cuando se renuncie a que estos recursos de propiedad comunal tengan presencia en la normativa general del Derecho de propiedad y por tanto no se encuentre enunciado legal en el Código Civil, quedando –como un mero vestigio del pasado antiguo– subsumidos en categorías más genéricas de bienes (Blanco Higuera, 2014:17; Vicente Blanco, 2017:10). Si bien no es propósito de este artículo realizar un análisis en profundidad de dichos antecedentes, puesto que excedería de nuestras pretensiones, sí es necesario atender brevemente a las paulatinas variaciones de la historia favorecedoras de la subsistencia de esta figura ancestral, pues permitirá comprender las claves y las disputas que puedan originarse en lo concerniente a esta figura, ya que es sabido que este modo de organización social es *conditio sine qua non* de la estructura económica de la comunidad que la sostiene, y depende a su vez de las condiciones de vida que envuelven al grupo (Altamira y Crevea, 1981: 69).

Teniendo en cuenta esta situación, es interesante observar panorámicamente y en primer lugar las "sociedades arcaicas", donde se revela el origen de los bienes comunales. Una mirada global en esta primera edad arcaica a la organización político–económica de las comunidades primitivas radicadas en la Península, como por ejemplo los celtas o íberos, revela unas características comunes entre ellas, donde la forma de gestión y administración de los bienes queda vinculada a la idea de la persona y avanza paralelamente a la evolución de ésta (De Azcárate, 1880: 9, 13; Cuadrado Iglesias, 1980: 43 y 44). Inicialmente, la propiedad en esta época tuvo un matiz eminentemente social, grupal y global, predicable tanto a la titularidad dominical como a los aprovechamientos, donde los frutos de la tierra se aprovechaban colectivamente[741]. Esto no evitaba, sin embargo, que, junto a este tipo de propiedad, existiera una propiedad individual, que abarcaba tanto los utensilios de caza y pastoreo como las vestimentas y adornos. Continúa el desarrollo comunal conjuntamente a la evolución del grupo social: en clanes –por unidad familiar–, y tribus –por unidad social grupal–. Existe una superficie terrenal baldía común a todo el grupo, constituida por tierra indivisa, es decir, bosques, embalses, pastos…etc., y la restante tierra laborable se reparte entre los clanes bajo la modalidad de un Derecho real de disfrute, en forma de secciones que cambian temporalmente –para mantener la igualdad– y dentro de éstos, se adjudican parcelas entre las familias, si bien sobre la tierra existe el Derecho último de la comunidad. Prácticas colectivistas de este tipo se siguen realizando todavía en la actualidad en localidades como las zamoranas de Sayago y Aliste, o las Segovianas de Mozoncillo y Bernuy de Porreros –los conocidos como Fetosines Segovianos– (Salinas de Frías, 2006:111–113).

Este tipo de propiedad colectiva de las primeras sociedades tuvo un rol esencial en la historia económica y jurídica de muchos pueblos de la península. Con todo, este tipo de propiedad se fue fragmentando e individualizando paulatinamente, por el desarrollo e incremento de la propiedad individual y la propiedad de la familia –e igualmente el desarrollo de la humanidad misma–, opuestas a la propiedad más amplia de la tribu. Pero está claro que hasta que la tierra no tuvo un valor esencial para el sustento humano, como ha puesto de relieve Altamira, en una relación directa que exige la ocupación de parte de aquella –aunque sea temporalmente–, no cabe pensar que los hombres tuviesen idea alguna de propiedad referida al suelo (Violet, 1905: 601; Altamira y Crevea, 1981: 127; Cuadrado Iglesias, 1980: 46–47).

A continuación, los siglos V al III A.C. introducen una nueva era en la cronología de las instituciones comunitarias, donde si bien se producen cambios, la diferencia con el período anterior no puede producirse radicalmente, sino en la medida natural en que cambia la historia de las costumbres y los conocimientos. En relación con la evolución de las normas de propiedad en el mundo clásico es importante e interesante observar brevemente el debate mantenido en el libro II de la *Política* por dos grandes pensadores de la época: Platón y Aristóteles. Tiene su relevancia para los bienes comunes pues la réplica de Aristóteles suele ser usada en las disputas actuales como un rechazo generalizado hacia la propiedad comunal, tal y como ha manifestado la politóloga de origen norteamericano Elinor Ostrom (Ostrom, 2011:37). Sin embargo, el no usar globalmente todo el pensamiento aristotélico conlleva a juicios peligrosos. La fórmula de propiedad común planteada por Aristóteles es muy similar a la de una espontánea agrupación de amigos que ponen en común sus bienes, donde es satisfactorio el pensar las cosas como propias y al mismo tiempo permitirse compartirlas con los demás. Platón formula un modelo teórico donde interpreta la política como "ciencia pastoril" del rebaño humano (Sloterdijk, 1999:17–18), sin diferenciación entre el bien individual y el de la *polis* como conjunto, ya que en la ciudad

[740] Salvo que se indique específicamente lo contrario, todas las citas de libros en lengua extranjera son traducciones propias.

[741] Se deduce que la ocupación es la raíz histórica de la propiedad, pero no la ocupación de los sujetos individuales sino de la comunidad, pues como bien dice Hearn: "la tierra pertenecía al clan, y el clan se asentaba en la tierra" (Altamira y Crevea, 1981:99).

platónica la unidad a la que se aspira únicamente puede alcanzarse si no se busca el interés individual, sino el beneficio conjunto (Platón, 1981: XII).

La llegada de Roma a la península conllevará una doble pugna[742]: de un lado, la evolución de la cultura jurídica romana encaminada hacia una tendencia individualizadora que comenzó con las XII tablas (Bonfante, 1944: 43 y 147; Fustel de Coulanges, 1931: 160; Cuadrado Iglesias, 1980:49), y su influencia en las tierras conquistadas. De otro lado, la lucha por los derechos comunales de los pueblos invadidos (García de Valdeavellano, 1973:128). En el territorio colonial romano, hubo pueblos celtibéricos que consiguieron sobrevivir de forma autárquica durante la invasión romana y la posterior visigoda, pues a pesar de que muchas villas sufrieron modificaciones en su naturaleza influidas por la propiedad individual, otros concejos campesinos favorecidos por su aislada localización y por factores socioeconómicos como su economía popular basada en plantaciones extensivas, pudieron preservar sus instituciones populares comunales (Florez de Quiñones, 1933: 163–164; De Azcárate, 1880:88). Esta última situación se verá beneficiada con la llegada a la península de los pueblos bárbaros cuyo Derecho se fundamentaba en la propiedad colectiva (Cuadrado Iglesias, 1980: 77–80). Dentro de este sistema se revelan dos sujetos que concurren con un nivel diferente: A) la comunidad, dispone de la "nuda propiedad" sobre el recurso, aunque se produzcan renovaciones generacionales en los sujetos que la componen. El grupo dispone del dominio, no así de la posesión transferida por un Derecho real de usufructo a los integrantes de la agrupación de forma individual; de esta suerte, el grupo no puede traspasar ni vender ni deshacerse del bien que tiene en el patrimonio. B) Los sujetos que componen la comunidad, reciben sus frutos conforme al principio de justicia distributiva, es decir, de forma proporcional a sus carencias y no en función de un principio de justicia conmutativa, justificado en una paridad aritmética entre los individuos (Gutierrez Vidal, 2010: 139)[743].

Con el Derecho justinianeo del s. VI D.C. se va a mostrar un marco jurídico bastante similar al mostrado por el Derecho continental europeo, diferenciando ya entre dos grandes categorías jurídicas de bienes en función de su apropiabilidad. Por un lado, los denominados bienes *in commercium*, o bienes aptos para el comercio y objeto de Derechos reales (Cuadrado Iglesias, 1980: 52–53). De otro lado, se situarían los conocidos como bienes *extra commercium*, o bienes que quedan fuera del comercio: A. Los bienes concedidos a la iglesia o que son objeto de protección por motivos de devoción; B. Los bienes públicos de uso público. Dentro de ellos se situarían: 1.los bienes de dominio público –propiedad del pueblo de Roma y cuyo uso es común para todos los ciudadanos, como las calles, plazas…etc.; 2. Los bienes patrimoniales, que están en el patrimonio del pueblo de Roma pero no están destinados a uso público; y 3. Los bienes municipales, como aquellos que no pertenecen ni al pueblo de Roma ni a los particulares sino a una colonia, ciudad o municipio, y el uso les corresponde a sus miembros, como por ejemplo los teatros, estadios…etc. (Panero Gutiérrez, 2004:323–324); y C. los *res communes ómnium* o bienes comunes de todos, cuales no precisaban de medidas especiales de amparo para garantizar su protección y disfrute por todos, y donde se encuadraban bienes tan importantes como el aire, el agua o el mar (Gordillo, 2006:11; Vicente Blanco, 2017:10). Esta última categoría, sin embargo, puede resultar confusa, pues algunos estudios romanos les van a comenzar a equiparar con la *res publicae*. Confusión mantenida hasta la época de la Codificación española de Derecho privado del S.XIX, que es cuando se renuncia definitivamente a que estos recursos de propiedad comunal tengan presencia en la normativa general del Derecho de propiedad quedando como un mero vestigio del pasado antiguo (Gordillo, 2006.11; Blanco Higuera, 2014:1–37; Vicente Blanco, 2017: 10; Ortega Carrillo De Albornoz, 1991:55 y ss.). Es por esta razón que la gestión comunal será comprendida como una forma insegura y variable. Únicamente se hará separación entre los bienes públicos y bienes privados de tal forma que lo que no pueda encuadrarse en una categoría lo hará en la otra. Inclusive y a pesar de que el Derecho continental no admitiera esta forma de gestión comunal instituida en esta etapa, algunos de estos grupos de bienes comunales han conseguido subsistir hasta nuestros días bajo la forma de auténticas figuras legales legitimadas por la fuerza de la costumbre, pudiendo citar como ejemplo el caso de la comunidad de pescadores de la Albufera Valenciana o el caso ya mencionado de una forma de aprovechamiento comunal como son los "Fetosines segovianos" (Merino Calle, 2018: 77 y ss.; –, 2017: 97–98).

Todo lo manifestado anteriormente tiene relevancia de estudio, pues los bienes comunales en España –de

[742] Cárdenas expone que la propiedad territorial apareció por primera vez en Roma de forma colectiva. El pueblo romano recoge la corriente que existía en los que le antecedieron: el régimen de propiedad colectivo (Cárdenas y Espejo, 1876:31; Cuadrado Iglesias, 1980: 48).

[743] Dicho con otras palabras, de acuerdo con nuestra antigua tradición jurídica, la comunidad germánica es una propiedad en mano común -*gesammthand*-, constituida sobre el *allmend -all manning* = cosa de toda la gente-, y en el cual, como por ejemplo en el Fetosín, el derecho del comunero es una relación de participación entre los distintos sujetos que integran el grupo social –*gierke*-; con el fin de hacer posible en la práctica el uso de la cosa por los comuneros individualmente considerados –*stobbe*-. No significa un derecho concreto del comunero sobre una parte de los bienes de la comunidad, sino que, sirve para indicar la condición, posición o situación del comunero como miembro de la comunidad. Las participaciones son inalienables e intransmisibles a los herederos, y la comunidad o mancomunidad es perpetua e indisoluble, sin que ningún comunero pueda pretender el reparto del *allmend* (González Herrero 1960: 7).

acuerdo con la doctrina– adquieren fuerza en la época medieval. La conquista visigótica padecida en la península ibérica no fue tan feroz como se creyó. Los conquistadores siguieron practicando la gestión romana y acataron la vida municipal. Con todo, los cambios sociales también llegaron para los visigodos. El marco legal visigótico, en especial el *Fuero Juzgo*, contiene sobre todo la jurisprudencia visigoda y mixta, pues para regular la convivencia entre vencedores y derrotados se empleó una normativa que tomó mucho de la romana[744]. Esta normativa pone de manifiesto la existencia de la práctica comunal de diferente tipo, por ejemplo, los grupos de pastoreo o ganaderos, o la explotación de terrenos comunes de pastizales, bosques comunes, rastrojos…etc., siendo de todas estas manifestaciones las comunidades de pasto las más importantes para el texto legal. El valor de la familia originaria construido por los grupos rurales germanos parece mantenerse después de la invasión visigoda, y las normas legales además de dictar los derechos y obligaciones de la ciudadanía mantuvieron dicho valor hasta crear lo que Webster ha denominado, régimen vecinal (Altamira y Crevea, 1981: 215). Esta categoría es trascendente pues, con la llegada de la Reconquista en el s. VIII, el efecto repoblador –sobre todo en la cuenca del Duero– se vivió en un primer momento con la ocupación autorizada por el monarca de los terrenos abandonados o incultos por los musulmanes, por grupos de colonos, a través de instituciones como la *pressura* o aprehensión material sobre parcelas de tierra sin dueño por la simple posesión. (Dominguez Guilarte, 1933: 287–304; García Gallo, 1943: 534; Concha, 1946; Serna Vallejo, 1993: 208). Como resultado de este proceso, aparecen pequeñas propieda–des junto a los grandes dominios, si bien, a partir del s. XI van a quedar absorbidas por estos últimos buscando la protección de sus señores. En otras ocasiones, dentro de los grandes terrenos señoriales, van a ser éstos los que otorguen mediante las conocidas "cartas pueblas", concesiones de tierras libres de todo gravamen respecto al señor, a grupos campesinos organizados en comunidades vecinales, donde, y respecto de los bienes ofrecidos, el común practica dos clases de prerrogativas, una cuando dispone de un Derecho típico comunal, y otra cuando desempeña un Derecho de naturaleza individual derivado de lo anterior, al conceder al grupo de vecinos la posibilidad de cultivar y labrar de forma particular algunos predios, tal y como se puede observar a modo de ejemplo en el Fuero de Teruel del s. XII (Cuadrado Iglesias, 1980: 92). En efecto, si la prueba evidente de la dependencia señorial la constituía la existencia de unas cargas o retribuciones que los vasallos venían obligados a pagar en moneda o en especie a su señor como señal de dependencia de éste, la concesión de la franquicia y libertad de dichas cargas suponía la liberación del régimen de propiedad feudal de las tierras concedidas (Nieto, 1964: 116 Y ss.). Eso sí, los Derechos se aceptan de manera desigual y quedan en constante negociación y desacuerdo, dando lugar a una sistematización particular y diferente según la zona geográfica en que se localicen y vinculen dichos bienes, adquiriendo la forma, por ejemplo, en Castilla y León, de montes comunales, praderas o ejidos y dehesas boyales, o en el País Vasco se les designará como bosques comunales –*baserriak*– (De Moor, 2013: 20, Ramis Olivos, 2017: 94). Este fenómeno repoblador, donde las comunidades de vecinos utilizan y disfrutan de un derecho de propiedad comunal sobre los productos naturales, gestionan y reparten sus frutos entre los componentes de ésta, es compatible con el sistema feudalista de la propiedad individual de las tierras de cultivo, pues el sistema comunal casa de forma natural con la estructura feudal, configurando el soporte económico de naturaleza agropecuaria característico del período altomedieval. Gracias a los *Commons,* los siervos disponían permanentemente de un excedente, por encima de sus necesidades de subsistencia (Ramis Olivos, 2017:94 Y ss). Pero además de cubrir sus necesidades económicas, los terrenos comunales aseguraban al pueblo llano un soporte material de solidaridad, congregación y cordialidad, que reforzó su poder cultural y social; era donde se celebraban las fiestas populares, o donde se reunían los comuneros para llegar a acuerdos. Así y desde este momento van a quedar diferenciadas dos figuras jurídicas controvertidas en la actualidad: 1. la denominada "propiedad comunal", que recae tanto en los bienes de uso común de los vecinos – cuyo disfrute y gestión les corresponde a la comunidad y que abarca facultades más extensas que las ejercidas sobre los bienes comunales –(Costa, 1898: 173–223; Nieto, 1964: 99–131)[745]; como en un Derecho de aprovechamiento colectivo que favorezca a la toda colectividad y no únicamente a sujetos particulares, pudiendo recaer tanto en propiedades comunales como en productos y campos de propiedad individual. 2. De otro lado, se sitúan los conocidos como "bienes de propiedad individual" cuales son de los sujetos particulares de acuerdo con las tesis jurídicas de la época (Cuadrado Iglesias, 1980: 89).

Ya insertos en los años centrales del feudalismo, y coincidiendo con la acogida en nuestro país del Derecho

[744] Empleamos la expresión de Altamira de "población indígena" y sus derivados para hacer referencia a los pobladores autóctonos o nativos que existían en la península antes de las conquistas (Altamira y Crevea, 1981: 211-212).

[745] la expresión "común de los vecinos" arrancó de la época del Concejo medieval castellano, considerándose vecinos de éste a todos sus pobladores que habitasen y estuvieran empadronados en la villa/ciudad, si bien no todos gozaban del mismo estado jurídico de vecindad: la de los "nobles caballeros", que estaba integrada por los vecinos capaces de mantener un caballo en armas, lo que les excusaba de pagar tributos-, y la de los restantes vecinos que integraban el estamento llano o común, con la obligatoriedad de cargar con los tributos, conociéndose por ello este último como colectividad pechera o "común de los vecinos" (Blanco Higuera, 2014: 10).

común y la institucionalización de las asambleas de vecinos en los concejos –*consilium*–[746], los bienes de uso común empiezan a ser gestionados por los cuerpos rectores de los pueblos y ciudades, sin que esto conlleve a un perjuicio para los vecinos, pues éstos seguirán gozando de un derecho de uso sobre los mismos. Los concejos de la Alta Edad Media deben ser entendidos como una comunidad de vecinos, como una universalidad de indi–viduos. Sin embargo, y poco a poco, el surgimiento de esta institución dio origen a que los propios concejos comiencen a arrendar a sujetos particulares los productos de tales bienes convirtiéndolos en bienes de propios, es decir, comienzan a restringir la extensión y la consiguiente noción de lo que significaban bienes de aprove–chamiento comunal. Considerando que los bienes de propios son también bienes comunes de los vecinos, desde este momento vamos a emplear restrictivamente las expresiones "bienes comunales o de aprovechamiento común" para aquellos casos solamente en que los bienes comunes puedan ser utilizados directamente por los vecinos (Serna Vallejo, 1993: 210).

Será en el s. XIV cuando la idea de "propios" se extiende entre las fuentes para hacer referencia al patrimonio de los concejos. Atendiendo a su significado más limitado que es el que afecta a este escrito, por "propios" se entenderá aquellos recursos inmuebles aptos para suministrar a los concejos ganancias y beneficios, al tiempo que estos ostenta su titularidad y no son susceptibles de aprovechamiento vecinal. De esta forma, dentro del patrimonio de los pueblos habría que diferenciar dos tipos de bienes atendiendo a su titularidad, pues en ésta reside la clave de su desigualdad: A) Los bienes de aprovechamiento comunal, destinados al uso directo, personal, no enajenable, gratuito y de titularidad de la comunidad de vecinos, donde el órgano rector de las villas no tiene potestad de convertir en motivo de beneficio ni renta (Nieto, 1964: 136–137; Santaya Bustillo, 1979: 91). B) De otro lado se encuentran los bienes de propios, donde si bien los titulares son los vecinos, éstos no pueden aprovechar directamente dichos recursos de manera gratuita, pues los concejos son los gestores de los frutos y ganancias. No pueden venderlos, ni prestarlos ni cederlos ni someterlos a carga o gravamen sin la autorización del rey. La manera de utilizar este tipo de recursos es o bien a través del aprovechamiento directo por parte de los vecinos a cambio de una renta, o bien a través del arriendo a sujetos particulares. Un medio empleado repetidamente fue el del "*acesamiento*" – puede hallarse aquí los antecedentes modernos del censo–, según el cual el concejo como representante de las comunidades es el encargado de gestionar los bienes propios y previa autorización del rey adjudicar de forma vitalicia el goce y disfrute de la finca gravándola con la carga de un canon anual (Bermúdez Aznar, 1974: 843–847, Serna Vallejo, 1993: 211).

Así llegamos a una nueva época tras el bajo medievo: la Edad Moderna y el consecuente desembarco de la producción capitalista y el aumento del afán absolutista de los nuevos soberanos estatales (Maravall, 1972: T.I: 345 y ss, T.II: 3 y ss; CUADRado Iglesias, 1980: 98; Mattei, 2013: 29).

Hasta el advenimiento del siglo XVI y siglo XVII, los bienes comunales son absolutamente necesarios para las distintas urbes y localidades; sin embargo, durante este tiempo comienzan los cambios importantes para los recursos de aprovechamiento comunal. Por un lado, la intervención desmedida de los miembros de los concejos o el proceder de la Monarquía que trata de obtener grandes rendimientos mediante el cercamiento y consi–guiente venta de los comunales (Salomon, 1973: 143–145). De otro lado, se sitúan los trascendentes descubrimientos en América, África y Asia y el consiguiente ensanchamiento colonial de las fuerzas europeas conducentes a una reducción del valor del trabajo. Se dio comienzo así a una separación de la tierra en función de la división simple entre propiedad pública o estatal y privada o individual, descartando a los comunes, que empezarán a quedar diluidos entre estos dos planos. Igualmente, en este proceso influyeron las ideas a favor de parcelar las tierras de Jonh Locke basándose en el principio de la productividad como criterio de legalidad, y que usaba para rebatir a aquellos contrarios a las concentraciones parcelarias por considerarlas un ataque contra el patrimonio comunal de los vecinos (Locke, 2014: 64–88; Hargrove, 1990: 83–96). A partir de este tipo de mecanismos Thompson propone "entender la historia social de la modernidad como una serie de confrontaciones, entre una innovadora economía de mercado y la economía moral tradicional de la plebe", pues en este período "la lógica capitalista y el comportamiento tradicional no–económico se encuentran en conflicto activo y consciente" (Thompson, 1984: 46 y 47). Para Thompson, la noción de "economía moral" es la mejor expresión para describir la fórmula bajo la cual, en demasiadas comunidades campesinas y pre–industriales muchas de sus relaciones de intercambio eran reguladas de acuerdo a normas no monetarias; éstas existían como un entramado de costumbres y usos hasta que son amenazados por la racionalidad monetaria. La lógica racional determinante de la organización de la tierra supondrá el fin de los vínculos comunitarios y las maneras de estructuración local que posibilitaban la protección de los bienes comunales como recursos no mercantilizables (Thompson, 1995: 213–243). El s. XVIII se convirtió en el período glorioso para este fenómeno expropiador que tristemente se dilató por Europa, y

[746] El concejo se configura paulatinamente como un ente jurídico diferente de la comunidad vecinal, al compás de la evolución que el concepto de Municipio sufre -pues se tiende a considerar el concejo como antecedente del Municipio-, pasando de ser una comunidad de vecinos con una organización socioeconómica propia a convertirse en una figura de Derecho público durante finales de la baja Edad media (CUADRADO IGLESIAS, 1980: 96).

que tuvo su edad de oro a partir de 1789 cuando acontece la revolución francesa y la consiguiente llegada del liberalismo burgués. En España, el primer paso consistió en la desvinculación de las diferentes formas de amortización de los bienes, es decir, de los mayorazgos, de los bienes de la iglesia, de los bienes de propios y comunes...etc mediante el régimen desamortizador. Así desde 1836, con las leyes de desamortización de Mendizábal que ponían en venta los bienes de propiedad monacal, pasando por las leyes de Pascual Madoz a mediados del s. XIX, hasta el s. XX se estima vendido casi el veinte por ciento de todo el territorio nacional sin entrar a valorar los cercamientos producidos en el s. XVIII con el reinado de Carlos III y su hijo, ni las enajenaciones de los montes comunales producidas durante todo el s. XX y que según algunas fuentes tratan de convertirse en una práctica actual, afortunadamente sin éxito (Greenpeace España, 2013).

Este proceso parcelario supuso un empobrecimiento para la comunidad rural, e igualmente estas expropiaciones si se valoran cultural y patrimonialmente y más allá del significado físico de lo que consistió la acumulación originaria, supuso un agravio irreparable tanto en las manifestaciones culturales tangibles pues conllevó a una pérdida de inmuebles que en algunos casos fueron derribados, en otras terminaron en manos privadas o bajo la tutela del Estado, pero en todos los casos se les extirpó de su ubicación original; como de la cultura inmaterial, pues los cercamientos supusieron limitar y desarraigar a las comunidades de sus hábitos consuetudinarios y prácticas ancestrales. Así, no debe resultar sorprendente que en el territorio nacional se produjeran revueltas populares como las sucedidas en Francia.

Con la llegada de la época decimonónica arribó igualmente una nueva normativa expropiadora –leyes desamortizadoras– y demás disposiciones legislativas que marcarían un nuevo destino en los bienes comunales de las comunidades (cuadrado iglesias, 1980: 104, Tomás y Valiente, 1989: 114–156). El plan desamortizador finaliza con la promulgación de la Ley del 1 de mayo de 1855 sobre bienes declarados en estado de venta y condiciones generales para su enajenación –conocida popularmente como la Ley Madoz de desamortización–, pues en relación con los bienes comunales supondrá además de su conceptualización moderna, su desintegración, ya que a partir de la promulgación de esta Ley gran parte de la propiedad comunal comienza a desvanecerse (Hierrezuelo Conde, 2008: 20). La normativa parte del principio de que los recursos de los municipios son bienes comunales pues pertenecen a todos los vecinos –al municipio–, aunque dentro de esta gran familia hay una división entre dos grupos: 1. los bienes de propios, es decir, de titularidad municipal –excluyendo al común de los vecinos–, que le generan rendimientos porque su acceso y aprovechamiento queda condicionado al abono de un canon –sujeto a una carga–, y 2. el resto de los bienes son denominados de aprovechamiento comunal o vecinal, donde si bien el municipio sobrepone su titularidad a la copropiedad comunal, su acceso y uso se hace por la comunidad de vecinos y cuya exclusión en relación con la desamortización queda recogida en el artículo 9.2. de la Ley (Colom Piazuelo, 1988: 863–880). Además, se constata de nuevo que de los dos posibles criterios a los que se puede acudir para diferenciar los distintos tipos de bienes que a lo largo de la historia han poseído los pueblos, que son bien el de la titularidad, bien el del aprovechamiento, es este segundo el verdaderamente útil. Hay que recordar que para calificar un bien como baldío no podía atenderse al criterio de la titularidad sino al de su aprovechamiento y como vemos ocurre lo mismo en el s. XIX para distinguir entre bienes de propios y comunales (NIETO, 1964: 136; Serna Vallejo, 1993: 220). A pesar de esta calificación general, la normativa no define el concepto de estos aprovechamientos por lo que será el Tribunal Supremo de la época quien lo delimite, por ejemplo, en las sentencias 28–2–1868; 14–6–1872; 30–10–1873, la de 30–6–1874 ... etc. Con posterioridad esta doctrina se recogió en algunas normas como son: R.D. de 10–7–1865, R.D. de 20–9–1875; R.O. de 28–10–1880[747]. El TS entiende por aprovechamientos comunales la explotación libre y sin cargas para todos los pobladores del municipio sin suspensión alguna del aprovechamiento en los veinte años previos a la promulgación de la norma y hasta la fecha de solicitud de excluirlos de la expropiación, a lo que se debe sumar que los recursos pertenecen al Ayuntamiento requirente. En conclusión, la trascendencia de distinguir entre los bienes comunes, de propios y aprovechamientos comunales reside en la expropiación, cual afecta tanto a los primeros como los segundos tipos de bienes, mientras que los aprovechamientos comunales quedan exentos de la aplicación de la Ley, aunque para que se proceda a esta excepción es necesario la previa declaración de ser bien de aprovechamiento comunal por parte del Gobierno, tras oír al Ayuntamiento y Diputación provincial respectiva. Además de todos los requisitos, se considera fundamental la propiedad municipal del bien, por lo que, aunque se cumplan los otros requisitos, si falta este no se reconoce la excepción. La prueba de estos requisitos corre a cargo del Ayuntamiento solicitante y se admite a tal efecto la posesión inmemorial como título adquisitivo de la propiedad y la prueba testifical como medio de probar la gratuidad, libertad y continuidad del aprovechamiento (Tomás y Valiente, 1974: 80 y ss). Con todo, en realidad, la desamortización les afectó indirectamente en tanto que algunas veces y debido a la pobre diferenciación práctica –no jurídica ni hacendística–, éstos pasaban a integrar

[747] Para conocer más resoluciones y jurisprudencia de la época dictada por el Tribunal supremo y el Consejo de Estado a raíz de la Ley Madoz en profundidad (Nieto, 1964: 228, 251-255).

los bienes de propios y eran enajenados, otras por la desorganización administrativa y en otras ocasiones por la incapacidad o falta de intención por parte de los Ayuntamientos de proclamarlos bienes de aprovechamiento comunal. Este hecho se constata en el R.D: de 10 de julio de 1865. (Martín–Retortillo, 1961: 73–769; Altamira y Crevea, 1889: 294–323; Serna Vallejo, 1993: 222–225). A esto se debe sumar el gran arraigo presente y el pensamiento originado por la jurisprudencia del Tribunal Supremo de asignar la titularidad de los bienes comunales a los Ayuntamientos –además de la que ya tenía por sus propios–, de esta forma a los vecinos ya sólo se les asignaría un "*ius in re aliena*" (Bocanegra Sierra, 1986: 30–31)[748]. Finalmente, la consolidación del régimen municipal común en nuestro país durante esta etapa decimonónica –aún mantenida– donde se determinan las funciones de los consistorios, conlleva que será precisamente la normativa municipal lo que concrete y determine directamente el concepto de las diferentes categorías de bienes comunales de las localidades, pero no dando una definición de éstos, sino como indica Alejandro Nieto, apuntando las prerrogativas que sobre los distintos grupos poseen los Ayuntamientos (Nieto, 1964: 243–250).

En síntesis, este intenso período supuso un gran menoscabo para los bienes comunes de los pueblos, y cuyas causas podemos sintetizar en tres: 1. La llegada de los municipios significó que la mayor parte de los bienes y recursos dejan de pertenecer al común de los vecinos para ser examinados como bienes de titularidad del ayuntamiento; 2. Los propios particulares se adueñan tanto de bienes de propios como comunales mediante usucapiones; 3. La legislación desamortizadora, si bien en la teoría su propósito era que ni los comunales ni los montes de uso público se vieran afectados por las expropiaciones, en la práctica no se cumplieron las previsiones (Cuadrado Iglesias, 1980: 116; Altamira y Crevea, 1981: 339).

Hoy en día, la legislación acerca de los bienes comunales trata de darles un amparo adecuado pero insufi–ciente. La propia Constitución de 1978, cuyo artículo 132.1 proclama que junto a los bienes de dominio público se sitúen los bienes comunales y se les regule bajo los mismos fundamentos jurídicos que a los primeros, esto es, bajo los principios de imprescriptibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad. Igualmente, el sistema del régimen local sitúa en el mismo plano a ambos tipos de bienes –los de dominio público y comunales–, tanto la Ley 7/1985 de 2 de abril reguladora de las bases del régimen local –en adelante LBRL–, en sus artículos 79 y 80, hablan de las características de los bienes comunales y cuyo aprovecha–miento corresponderá al común de los vecinos[749], como el Reglamento de bienes de las entidades locales aprobado por Real Decreto 1372/1986, de 13 de junio, en sus artículos 2 y 5, y 94 y ss, precisa lo recogido en la legislación local[750].

Si atendemos al sistema anterior, se puede observar que los bienes comunales no eran iguales a los bienes de dominio público, pues históricamente, éste quedaba cercado hasta la llegada del Código Civil a los bienes de uso público, por ejemplo, los ríos, las playas…etc., siendo otros componentes como la prescripción adquisitiva o la concesión perpetua meros elementos circunstanciales[751]. Esta situación lleva a cuestionarse en primer lugar si en los bienes comunales de los municipios es posible hallar o no un uso público, debiendo dar una respuesta negativa en tanto que si el uso y disfrute de los recursos comunales queda circunscrito al término vecinal y a los foráneos domiciliados en el municipio, no puede decirse que exista un uso público general de los mismos y por tanto su incorporación en la categoría de bienes demaniales quedaría un tanto encorsetada a pesar de ser cierta la existencia de los usos privativos dentro de los bienes de dominio público; y en segundo lugar, si es indispensable el empleo de la noción de dominio público para proteger la utilización de éstos. La respuesta igualmente debería ser negativa cuando la misma historia del siglo XIX ha desvinculado los comunales de los pueblos de la noción demanial para protegerlos. Esto ocurre en alguna ocasión del s. XIX, por ejemplo, en la Real Orden de 25 de abril de 1860, donde se intenta determinar si los bienes de propios y comunes de los pueblos pertenecían a los bienes demaniales, que al ser de uso público y según la Ley de ferrocarril de 3 de junio de 1855 debían de ser entregados gratuitamente a las empresas de ferrocarriles. En esta R.O. se determina

[748] la teoría del *ius ad rem* parece haber sido formulada en el S.XIII por el canonista Sinibaldus Fliskus, sobre la base de situaciones jurídicas de llamada, como la provisión de beneficios eclesiásticos. Cuando, por ejemplo, para auxiliar a un obispo se le nombraba un *coadjuntor spe succedendi*, éste poseía un *ius ad rem* al obispado, que se convertía en *ius in re* cuando fallecía el obispo (Castán, siguiendo a Stutz). La similitud es clara con la vocación –*ad rem*- y sucesión –*in re*- que se produce en el turno de los Fetosines, figura que la doctrina jurídica alemana construye como intermedia entre el Derecho real y el *ius obligationis*; y cuyo *ius ad rem* se convierte y se consolida en *ius in re* en el momento de adjudicación de la suerte del Fetosín, en que, una vez cumplido su turno, el vecino llamado al cultivo y disfrute de la suerte, queda investido de la posesión real de los fundos integrantes de la que le es atribuida (González Herrero, 1960: 10 y ss)

[749] Ley 7/1985, de 2 de abril, reguladora de las bases del Régimen Local, ver BOE núm. 80, de 3 de abril de 1985, páginas 8945 a 8964 (20 págs.). En el artículo 79 aparece igualmente una referencia a los bienes comunales. A pesar de que dicha Ley fue modificada en ciertos aspectos por la nueva Ley 27/2013, de 27 de diciembre, de racionalización y sostenibilidad de la Administración Local, BOE núm. 312, de 30/12/2013 – igualmente en abril del 2020 se ha producido una revisión de la Ley 7/1985 (BOE num.80 de 1985, fecha de abril 2020)-, ésta no afecta a los artículos dedicados a los bienes comunales que continúan rigiéndose por la normativa de 1985.

[750] El Reglamento de bienes de las entidades locales, de 27 de mayo de 1955, ha sido modificado y actualizado por lo dispuesto en el Real Decreto 1372/1986, de 13 de junio, por el que se aprueba el Reglamento de Bienes de las Entidades Locales. BOE de 07 de Julio de 1986.

[751] Villar Palasí muestra en su artículo la necesidad de atender a valoraciones históricas para fijar el significado de dominio público (Villar Palasí, 1950: 86; Gallego Anabitarte, 1986: 13-420; Serna Vallejo, 1993: 227).

que los terrenos demaniales –cedidos gratuitamente al ferrocarril– son aquellos que corresponden en pleno dominio al Estado y de los cuales se puede disponer libremente sin perjuicio de terceros. En su virtud se excluyen los bienes de propios y comunes que pertenecen en exclusiva a las localidades. En conclusión, esta normativa excluye los bienes comunales del término demanial, precisamente para darles protección (Gallego Anabitarte, 1986: 333–335). También sucede que adherir la idea de dominio público a los bienes comunales hace que se amplíen a éstos los problemas del vínculo existente entre los bienes de dominio público y la Administración titular de ellos. Es el problema de si entre el domino público y la administración media o no una relación de propiedad, cuestión para la que la doctrina especializada no es unánime (Serna Vallejo, 1993: 228). En conclusión, lo importante en relación con los bienes comunales, es tanto su denominación como su régimen jurídico de protección, según veremos a continuación, pues la práctica jurídica ha mostrado que no obstante su denominación como bienes demaniales, la Administración ha encontrado obstáculos en el ejercicio de sus facultades para su protección como dominio público (Martín–Retortillo, 1976: 333–334).

Como acabamos de reseñar, en la actualidad, la regulación en torno a los bienes comunes de las entidades locales –de los municipios, de entidades inferiores a los municipios, de entidades comarcales…etc–, se caracteriza por separar los bienes en dos categorías: de un lado los bienes patrimoniales, y de otro lado los bienes de dominio público, en donde quedan subsumidos los bienes comunes o comunales. Se sigue así la estela de la Constitución Española y de la normativa particular sobre el régimen local –Ley 7/1985 y en el artículo 2 del Reglamento de bienes de las entidades locales 1372/1986–. Sin embargo, y de acuerdo con la finalidad del presente artículo, hemos de precisar las notas identitarias y distintivas de ambas clases de bienes: 1. Mientras que los bienes comunes son recursos que emplean y aprovechan los vecinos en común, son bienes cuya titularidad está compartida entre la entidad local y los vecinos; los bienes de dominio público son aquellos que pueden ser usados por toda una generalidad de personas y además, estos bienes están afectados o vinculados a un fin público, y su titularidad corresponde al ente local. 2. De otro lado, los bienes patrimoniales, también conocidos como bienes de propios, se diferencian de los bienes de dominio público en que los primeros tienen una finalidad particular, a diferencia de los segundos, que se destinan a un uso o una utilidad públicos. Igualmente, los bienes de propio se diferencian de los demaniales, pues éstos son empleados por las entidades por su uso público, por su funcionalidad pública, mientras que los primeros son usados por su valor pecuniario. Finalmente, aunque en ambos tipos de bienes la titularidad la ostenta una persona jurídica –la corporación local–, la diferencia surge cuando se puede probar el origen civil de la posesión local, en cuyo caso se estará ante un bien patrimonial (Sánchez López, 1998: 86). 3. En último término debemos establecer las líneas diferenciales existentes entre los bienes comunes y los bienes patrimoniales o de propios. Respecto de su titularidad, en el caso de los bienes comunes ésta es del común de los vecinos o se presenta de forma mixta, es decir, los titulares son tanto los vecinos como la entidad local donde se localizan, mientras que los bienes patrimoniales son de la corporación local. En último término, mientras que los bienes comunes disfrutan de alguno de los presupuestos identificativos de los bienes de dominio público, es decir, de las notas de inalienabilidad, inembargabilidad e imprescriptibilidad, en los bienes de propios, los miembros de la corporación actúan a título individual, y lo que se obtiene por la utilización de dichos bienes forma parte de las arcas municipales. En definitiva, va a ser el modo de utilizar el recurso el que lo convierta en un bien común o un bien patrimonial. Si se emplea por el común de los vecinos será comunal y si se emplea por la entidad local como persona jurídica será patrimonial (Sánchez López, 1998: 87).

Los bienes comunales

Una vez analizada la procedencia inmemorial y consuetudinaria de la institución de los bienes comunales a través de los cambios históricos que se han producido –alteraciones en las relaciones de poder–, es posible observar cómo dicho paso del tiempo propició que los derechos de uso, explotación y apropiación sobre la mencionada institución fueran articulando un marco jurídico que predispuso la configuración de los bienes comunes modernos, pues no siempre estamos ante instituciones ancestrales, sino que es posible hallar muchas de nueva creación –como hemos mencionado anteriormente, la costumbre no es algo estático–: aldeanos contra señoríos y congregaciones religiosas en la Edad Media, campesinos enfrentados a los señores de los mayorazgos durante el çs. XX, el régimen local a favor y/o en contra de la administración provincial, rigidez y tensión entre las prácticas locales y el Estado[752].

A su vez, estas alteraciones temporales que han favorecido la estructuración de los bienes comunes conllevan irremediablemente una modificación en la comprensión de las relaciones de propiedad, pues en cada etapa histórica y en cada entorno concreto las diversas titularidades que puede adquirir la institución de la propiedad definen las formas de apropiación y explotación de los bienes y recursos (Montesinos Llinares, 2015: 66). De esta forma y bajo la expresión "bienes comunes" hallamos una figura plural del Derecho tradicional, del Derecho consuetudinario, que acoge bajo su manto diferentes clases de bienes

[752] A pesar de que muchos han desaparecido, todavía podemos encontrar comunidades que los comparten y gestionan, sobre todo en el medio rural, donde nunca desaparecieron del todo (Moral Ledesma, 2013: 7; Frigolé, 2012: 176-179; Montesinos Llinares, 2015: 62).

que se presentan bajo una diversidad de nombres e incluso en determinadas ocasiones, bajo diversos regíme–nes jurídicos de propiedad, pues en la práctica es común hallar bienes comunes que se entremezclan en regímenes de propiedad diferentes –que combinan el régimen estatal con el privado y comunal–, si bien presentan un destacado carácter consuetudinario y una sucesión de notas comunes que evidencian un tratamiento conjunto y propio, y que proceden todos de la raíz común de los bienes comunales puesto que son el origen del resto de bienes comunes actuales (Bocanegra Sierra, 2008: 33; 1983: 2259): en primer lugar, es necesaria la presencia de un grupo social que comunalmente tenga derechos de uso, de aprovechamiento, de exclusión y de disfrute de las cosas, independientemente de que la propiedad de los bienes sea o no también común (Nieto, 1964: 251 y 498). En segundo lugar, la condición de partícipe en el grupo comunal puede proceder de un municipio, provincia o entidad local debidamente constituida como tal, pero también puede pertenecer a un determinado núcleo de población como las parroquias, barrios, aldeas…etc, no organizado formalmente como Entidad local (Nieto, 1964: 700 y ss; Bocanegra Sierra, 2008: 35). A continuación, su régimen jurídico viene calificado por su indivisibilidad, inalienabilidad, inembargabilidad e imprescriptibilidad, todas ellas notas definitorias por su peculiar régimen de uso (Guaita, 1982: 279). En último lugar presentan una fuerte influencia del Derecho Administrativo lo que se ha traducido en un significativo debate acerca de si es correcto englobar su régimen jurídico bajo el sistema de dominio público, ya que, como hemos reseñado, la propia constitución española en su artículo 132 separa un tipo de bienes comunes, como son los comunales, de los bienes de dominio público: "La ley regulará el régimen jurídico de los bienes de dominio público y de los comunales (…)" (Bocanegra Sierra, 2008: 36–38). Otra de las razones de la fuerte influencia del Derecho Administrativo en los bienes comunes puede ser debido al fracaso del Derecho civil al dar tratamiento a esta categoría de bienes, originando una laguna legal que trata de completarse con dicho régimen, pues hay ciertos bienes cuya naturaleza impide que sean objeto de apropiación, o que muestran importantes dificultades. Nos estamos refiriendo a lo que ya en Derecho Romano era catalogado como *res communes ómnium* (cosas comunes), es decir, aquellos bienes que no pueden ser objeto de apropiación, o al menos no totalmente (Libchaber, 2018: 318). Bajo esa disciplina, un sujeto no podía apropiarse de un objeto catalogado como común alegando ser su propietario (Libchaber, 2018: 318). Es por ello por lo que el Código civil napoleónico de 1804, al que copió literalmente nuestra normativa civil de 1889, obvió este tipo de categoría de los bienes, y las cosas dejaron de ser comunes. El re–descubrimiento actual por los comunes ha puesto en jaque la modalidad de apropiación impuesta por el modelo decimonónico, conduciendo a ideales de apropiación muy distintas a las actuales, cuales cuestionan e impugnan la propiedad en su sentido fundamental, esto es, el egoísmo y su individualismo del propietario (Libchaber, 2018: 319).

Los bienes de dominio público

Si atendemos a la regulación legal, estos bienes presentan un régimen jurídico cuyas notas esenciales son la inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad. Además, presentan un sistema de aprovechamiento que incluye al público en general (Nieto, 1964: 270–286 Y ss). El dominio público es un método de actuación a través del cual determinados bienes de titularidad pública –del Estado, Comunidades Autónomas, Corporaciones locales, organismos autónomos y entes públicos con personalidad jurídica– quedan afectados a una finalidad pública estipulada por la Ley –bien sea el uso público, el servicio público, la protección de la riqueza nacional o del aprovechamiento racional de los recursos naturales–, dotándoles de un sistema jurídico de uso y protección como es el Derecho Administrativo (Sánchez Morón, 1997: 40). La afectación es el elemento que determina la demanialidad (1997:40 y ss). Es el acto formal por el que un bien de titularidad pública se integra en el demanio. Así, las tres características fundamentales en que se basa la relación jurídica del dominio público son: A) los bienes son de titularidad pública, a los que el artículo 1 de la Ley del patrimonio del Estado los equipara de propiedad pública; B) los bienes quedan afectados a un interés público previsto por la Ley –art.74 del Real Decreto 1372/1986 sobre el régimen de las Entidades Locales–, e igualmente de acuerdo con el art.75 del mismo texto legal, su utilización puede ser común o privativa, y normal o anormal: "1º. Uso común, el correspondiente por igual a todos los ciudadanos indistintamente, de modo que el uso de unos no impida el de los demás interesados, y se estimará: a) General, cuando no concurran circunstancias singulares. b) Especial, si concurrieran circunstancias de este carácter por la peligrosidad, intensidad del uso o cualquiera otra semejante. 2º. Uso privativo, el constituido por la ocupación de una porción del dominio público, de modo que limite o excluya la utilización por los demás interesados. 3º. Uso normal, el que fuere conforme con el destino principal del dominio público a que afecte. 4º. Uso anormal, si no fuere conforme con dicho destino"; y, C) como consecuencia de los otros dos elementos, se emplea el régimen administrativo (Sánchez Morón, 1997: 37). Se establecen como instrumentos protectores del dominio público, la facultad de oficio de recuperar dichos bienes, la facultad de deslinde y la potestad de desahucio (Sánchez Morón, 1997: 88).

Los fetosines segovianos

El Fetosín o los Fetosines segovianos, es una figura consuetudinaria de naturaleza agraria, clara superviviente del colectivismo agrario, considerada por D. Manuel González Herrero –el mayor experto de esta institución–, como "la más característica y genuina de las

instituciones de Derecho consuetudinario agrario vigente en la actual provincia de Segovia" – y con cierta seguridad, de la comunidad autónoma de Castilla y León (González Herrero, 1960: 29 y ss; Vicente Blanco, 2016: 111, 112). Los Fetosines son una forma tradicional de explotación y labranza de terrenos comunales, propiedad de los vecinos, encargándose el Ayuntamiento de la adjudicación de la explotación. Nos encontramos ante tierras comunales divididas en lotes o suertes, cada uno de ellos denominado "Fetosín", correspondiendo su aprovechamiento al grupo social vecinal (Gómez Barahona, 2011: 248–249). Esta técnica de explotación se practicaba de forma general en toda la provincia de Segovia, conservándose hoy en día en algunas localidades de la zona, entre otros, Escalona del Prado, Mozoncillo, Escarabajosa de Cabezas, Turégano o Bernuy de Porreros[753].

Hablar del terreno comunal donde se asientan los Fetosines, hace que estemos en presencia de bienes comunes, ya que su aprovechamiento y disfrute se realizará en régimen de explotación común. La seña fundamental y característica del Fetosín, es la de constituir un sistema de labranza y goce de una tierra común –se divide en determinado número de lotes, suertes o rachas–. La comunidad tiene base estrictamente concejil: se integra por los vecinos de un municipio – titulares o partícipes del cultivo y disfrute–. Debido a que el censo de vecinos es inferior al de las suertes, la concesión del Fetosín se otorga por turnos sucesivamente, regido por el principio de mayor antigüedad. Así mismo, el beneficiario del Fetosín, satisface normalmente, un pequeño canon anual al Ayuntamiento –pagado en especie–. Solo en caso de que no fuera posible aprovecharlo o disfrutarlo de esta forma, se adoptará, tal y como indica el art.75 del Real Decreto legislativo 781/1986 de material del régimen local, y el art. 94 del RD 1372/1986 del reglamento de bienes de las entidades locales: a) un aprovechamiento peculiar, conforme a la costumbre o reglamentación local; b) adjudicación por lotes o suertes. En último término, si estas posibilidades fueran impracticables, se procederá a la adjudicación por precio (González Herrero, 1960: 49–50). Si trasladamos esta premisa al terreno legal, podemos confirmar, de acuerdo con lo narrado anteriormente –transcurso histórico, notas definitorias…etc–, y atendiendo a la legislación, en particular los ya mencionados textos del Real Decreto legislativo 781/1986 de material del régimen local – artículos 75 y ss– ; el RD 1372/1986 del reglamento de bienes de las entidades locales –artículos 94– 108– ; y la Ley 7/1985 del Régimen local –artículos 79 y 80– que estamos en presencia de bienes comunales.

A pesar de que el régimen del Fetosín ofrece ciertas peculiaridades en función del pueblo en que se practique, podemos a continuación, enumerar y detallar los elementos básicos de esta institución (González Herrero, 1960: 5–10; Merino Calle, 2018: 71):

A) *Titularidad*: La titularidad del Fetosín, es inherente a la cualidad del vecino. En algunos pueblos, como por ejemplo Escarabajosa de Cabezas o Mozoncillo –Segovia–, la cualidad o consideración de vecino y el derecho a figurar inscritos en el padrón del turno del Fetosín, se lleva a cabo en el libro registro de avecindaciones, o en el registro denominado "padrón". En otros, los vecinos conocen de memoria su situación en el orden vecinal y pueden determinar el momento en que les corresponde la adjudicación de las suertes (González Herrero, 1960: 5 y ss; Merino Calle, 2018: 71 y ss). Esta cualidad, con la condición indispensable de tener la residencia fija y habitual en el pueblo –en el caso de producirse ausencia del mismo por período de año y día, salvo que se esté en cumplimiento de deberes militares, conlleva perder la vecindad, y, por consiguiente, la caducidad del derecho o expectativa del derecho al Fetosín–, se adquiere:

1. Por mayoría de edad –25 años– de los varones y de las hembras, en estado de soltería (Gómez Barahona, 2011: 248–249; Vicente Blanco, s/n:). Ambos autores en sus estudios concluyen que, la condición por la que se exige tener 25 años al soltero para ser titular del derecho a Fetosín es contraria a la Ley, por lo que habría que preguntarse sobre su vigencia, al convertirse en costumbre *Contra Legem*.
2. Con independencia de la edad de los contrayentes y desde el mismo día en que se celebre, por Matrimonio. Eso sí, es requisito imprescindible, que ambos, o al menos uno de ellos, sea natural y residente en el municipio.
3. Por la prestación del servicio militar activo; desde la fecha de ingreso en filas

Adquirida esta condición por los medios de acceso al turno vecinal, el vecino ostenta una especie de expectativa de Derecho, es sujeto de una llamada al *derecho real*, un *ius ad rem*, que se convierte y se consolida en *ius in re* en el momento de adjudicación de la suerte del Fetosín, el vecino llamado al cultivo y disfrute de la suerte, queda investido de la posesión real de los fundos integrantes de la que le es atribuida (González Herrero, 1960: 10 y ss).

B) *Matrimonio*: Consecuencia de que ambos esposos integran en la comunidad conyugal, la titularidad del Fetosín se disfruta como una mancomunidad –cuyos efectos se advienen de la concepción –mencionada anteriormente– comunitaria germánica– (González Herrero 1960: 7). Ésta, implica por el matrimonio una unidad de Derecho y disfrute en cuanto al Fetosín. En caso de que el varón, antes de alcanzar el aprovechamiento del Fetosín, casare, la esposa ingresará en el turno correspondiente al

[753] Para un conocimiento más extenso y profundo de estos municipios de la Provincia de Segovia, así como una aproximación a figuras afines (MERINO CALLE, 2018; VICENTE BLANCO, 2016: 111 y ss).

marido. La titularidad perdura incluso, en la viuda o viudo en caso de que falleciera cualquiera de los cónyuges, aunque esto no significa la transmisión *mortis causa* de un consorte a otro, ya que el Fetosín es intransmisible, sino que se trata de una especie de supervivencia del grupo mancomunado hasta que desaparezcan ambos cónyuges, donde se perdería el Fetosín (Merino Calle, 2014–2015: 71–72). En caso de contraer segundas nupcias por el viudo o viuda, éstas regirán el siguiente tratamiento:

1. Matrimonio de viudo o viuda con persona soltera: El poseedor/a de la suerte de Fetosín, la retiene en las nuevas nupcias, pero su muerte –del titular que se vuelve a casar–, determina que no se pueda continuar con el aprovechamiento por el cónyuge sobreviviente, y, en conclusión, produciría la vacante del mismo. De esta manera, el viudo queda sujeto a los efectos de su propia situación personal en el turno –solución más actual (Merino Calle, 2014–2015:71 Y ss).
2. Matrimonio de dos viudos, poseedores ambos de suerte de Fetosín: Debido a la prohibición de acumular dos suertes de Fetosín en un solo matrimonio –no existe el derecho de continuar con los dos aprovechamientos–, renunciarán al último turno adjudicado, o, dicho con otras palabras, al turno de menor tiempo de los cónyuges. La otra suerte la podrán retener, la cual, en caso de fallecer uno de los cónyuges, permanecerá en poder y goce del sobreviviente.

C) *Derehos del adjudicatario de la suerte de festosin*: El titular disfruta de la posesión, explotación, y disfrute de las tierras labrantías que forman las suertes del Fetosín; del mismo modo que asume todos los riesgos y beneficios. Aunque el derecho de titularidad del Fetosín se concede a título personal y es inalienable, los predios que conforman el Fetosín pueden ser arrendados por su titular –prohibición de arrendar a forasteros y de aparecería, salvo entre padres e hijos–, si bien el arrendamiento concluirá una vez que el derecho del arrendador –titular del Fetosín– se extinga. El arrendatario, normalmente satisface: 1. La renta convenida con el arrendador, pagada en especie y fijada por la costumbre del lugar; 2. Al Ayuntamiento, el canon y la contribución que le correspondería pagar al arrendador –por la suerte arrendada– (Merino Calle, 2014–2015: 72).

D) *Deberes del vecino adjudicatario del fetosín*: 1º) Una de las obligaciones básicas para el titular del Fetosín, es la de mejorar la productividad de la tierra, cultivándola conforme a las formas consuetudinarias, es decir, de acuerdo a los saberes, experiencias y conocimientos ancestrales, y a los usos del buen labrador, manteniendo la fertilidad del suelo que se le concede. 2º) Igualmente, por disfrutar del Fetosín, existe la obligación del titular de pagar anualmente el canon o renta al Ayuntamiento, en la cuantía y especie fijadas y pactadas tradicionalmente. El incumplimiento del pago de la renta, conlleva una pérdida de la vecindad, y consecuentemente se produciría una vacante del Derecho del Fetosín, que pasará a adjudicarse al siguiente vecino que se encuentre en turno. 3º) De la misma forma, el titular debe pagar al Ayuntamiento los impuestos de naturaleza territorial que graven las fincas de la respectiva suerte de Fetosín; produciéndose la misma consecuencia resolutoria para los supuestos de impago. 4º) Existe la obligación para el titular de tener y mantener la residencia habitual en el municipio donde se disfrute del Fetosín, así como prestar – los hombres no impedidos– ayuda en obras de interés público comunal. La falta de cumplimiento, conlleva una suspensión en el turno –que deberá esperar a que le vuelva a tocar su disfrute–, y en los casos más graves de incumplimiento, puede acontecer una destitución del aprovechamiento (González Herrero, 1960).

E) *Características de naturaleza personal del fetosín*: De un lado, se encuentra el común de vecinos o comunidad vecinal; de otro lado, localizamos el vecino con derecho –que esté disfrutando o espere su turno– a la suerte del Fetosín. De la misma forma se encuentra el Ayuntamiento; y, en último lugar, el censualista o titular del derecho a la percepción del canon. Debe hacerse una precisión en cuanto a este último elemento subjetivo: no pertenece a la naturaleza del Fetosín. Es un elemento que puede suceder; solo interviene en los Fetosines que se constituyeron como consecuencia de las concesiones territoriales, de carácter censual, de los nobles a los municipios en los S.XV y S.XVI (González Herrero, 1960).

F) *Facultades atribuidas al Ayuntamiento*: Éste se limita a la administración, a la adjudicación, a la vigilancia del buen funcionamiento de los Fetosines, y a la recaudación y pago del canon – en caso de haber cargas–. Estas funciones las realiza como representante jurídico–político, administrador y gestor del común de vecinos y con intervención directa de éstos – es el común y no el Ayuntamiento el titular del dominio y aprovechamiento de los Fetosines, éstos pertenecen siempre en propiedad al común de los vecinos, municipio– (González Herrero, 1960: 10). Además, respecto de la recaudación del canon pueden darse las siguientes situaciones: 1º) En el caso de que las tierras del Fetosín sean de pleno dominio del municipio, la corporación emplea el canon para sus propias atenciones, y en ocasiones, entre los vecinos que no gozan de suerte, lo reparten en una especie de Fetosín fructuario. 2º) Si los Fetosines se encuentran afectos al pago de cargas perpetuas –por la naturaleza censual de los Fetosines–, el Ayuntamiento, una vez realizada la recaudación, procede a abonar la pensión anual a los dueños de los censos, es decir, a los titulares de la carga real que gravan las fincas del Fetosín (Merino Calle, 2014–2015: 73 y ss.). La identificación entre el municipio y el Ayuntamiento es una confusión vulgar de dos personas morales perfectamente distintas y plenamente diferenciables. Entre ambos conceptos media la distancia que va de la comunidad o sociedad natural, real, vecina, que es el municipio, a su instrumento de represen-

tación y actuación jurídico–política, que es el Ayuntamiento –que, como órgano institucional, representa a las personas–.

El común de vecinos es el titular del dominio de todas las tierras de Fetosines, afectadas o vinculadas al sistema de laboreo y disfrute por la comunidad vecinal, en la forma propia del Fetosín. El derecho inalienable al goce de la suerte del Fetosín es inherente a la cualidad de vecino. Los otorgamientos señoriales de tierras a los concejos y vecinos se hacían para el específico y vinculante fin de su cultivo y aprovechamiento comunal, mediante el repartimiento vecinal característico del Fetosín; es decir que tales concesiones territoriales se otorgaban –o mejor, se pactaban– para el establecimiento de Fetosines (González Herrero, 1960: 45–46). Sin embargo, en unos casos, la pertenencia al común es remotísima y libre de cargas, pues los otorgamientos así lo establecían. En otros, puede haberse producido la integración de las tierras en el patrimonio vecinal bajo la modalidad censual –censo–, si bien, poseen idéntico régimen comunal que los de libre de cargas, con la salvedad, que estos últimos se hallan gravados con una carga real, un canon, que ha de satisfacer el común de vecinos. El común de vecinos, dueño ya de los predios, organiza su labranza y aprovechamiento mediante distribución de suertes entre los miembros del común, con sujeción a los usos y reglas del Fetosín.

En cuanto al nexo, vínculo o relación jurídica fundamental del Fetosín, se localiza entre el vecino concesionario y el común de vecinos o municipio. Estamos ante un contrato en el que, cuando se produce la oportuna vacante en el turno vecinal, el municipio entrega al vecino beneficiario la posesión y disfrute vitalicio de las tierras del común de vecinos integradas en la respectiva suerte del Fetosín –gestionada esa adjudicación por el Ayuntamiento–, donde el beneficiario tiene obligación de cultivarlas siguiendo los usos, costumbres agrícolas locales y con obligación de pagar contribuciones y cargas reales constituidas sobre el Fetosín.

Existen, sin embargo, posturas contrapuestas respecto a la naturaleza de la relación jurídica de la institución consuetudinaria del Fetosín. Encontramos, por un lado, aquellos que defienden el carácter jurídico público y demanial de esta institución (González Herrero, 1960: 47; Fernández de Velasco, 1927; Álvarez Gendin, 1934; Albi, 1934; Gascón y Martín, 1950), fundamentados en las siguientes razones: 1. En cuanto a las personas contratantes: el municipio –ente público– y concesionario, que, aun siendo persona privada, adviene al contrato por razón directa y única de la relación, pública, de vecindad. 2. Por el objeto: bienes del común, adscritos a la utilidad exclusiva de los componentes de la comunidad política local. 3. Por el fin: el interés inmediato del adjudicatario, en cuanto es vecino, y de la comunidad vecinal; ambos de significación pública. 4. Por la forma y ordenación: basadas en reglas tradicionales elaboradas consuetudinariamente en el seno de la sociedad política municipal, y plasmadas en la legislación de la Administración pública –por ejemplo, las ya mencionadas Ley 7/1985 y RD1372/1986– (González Herrero, 1960: 47 y ss; Merino Calle, 2014–2015: 74y 75)[754]. En síntesis, la costumbre cumple una función de carácter supletorio con respecto a la previsión legal, la cual determina que, de forma preferente se aprovecharán los bienes comunales de forma general y simultánea.

Sin embargo, para el supuesto en que el aprovechamiento de los bienes comunales se realice – conforme a las normas de costumbre u ordenanzas tradicionales– mediante concesiones periódicas de suertes o cortas de madera a los vecinos, dispone el Artículo 75.4 del Real Decreto Legislativo 781/1986 de materia del régimen local, que los Ayuntamientos y Juntas vecinales tendrán potestad para poder exigir a los mismos, según la costumbre local, requisitos de vinculación y arraigo como condición previa para participar en los aprovechamientos y siempre que tales condiciones y cuantía máxima de las suertes o lotes sean fijadas en Ordenanzas especiales y aprobadas por el órgano competente de la Comunidad Autónoma, previo dictamen del órgano consultivo superior del consejo de gobierno de aquella, si existiere o, en otro caso, del consejo de estado (Gómez de Barahona, 2011: 233 y ss.). Pero, la potestad atribuida a Ayuntamientos y juntas vecinales es, a su vez, una potestad normativa limitada o condicionada a la costumbre local de exigencia de condiciones de vinculación y arraigo, por lo que, en estos casos, las ordenanzas especiales que se aprueben vienen simplemente a positivar o normativizar la costumbre que, de esta forma, quedará acreditada o probada. Y todo ello, a través de un procedimiento rodeado de garantías, como el que estas ordenanzas sean aprobadas por el órgano competente de la Comunidad Autónoma, previo dictamen del órgano consultivo. En última instancia, esta actuación no supone sino elevar a derecho positivo, en forma de ordenanzas, las antiguas costumbres para adecuarlas a la legalidad vigente. La necesidad de armonizar las previsiones de estas ordenanzas, en cuanto a las condiciones de vinculación, arraigo y permanencia, a las nuevas realidades de nuestros días ha exigido una importante labor interpretativa de la que no se

[754] Sobre la eficacia de la costumbre como fuente de Derecho administrativo, hay que observar los razonamientos de la sentencia, dictada por el tribunal provincial de lo contencioso-administrativo de Segovia, el 8 de mayo de 1945, en el litigio nº6-1944 referente a los Fetosines de Escalona del Prado: "*No estando reglamentado (…) las normas determinantes de preferencia de los vecinos entre sí para tener derecho a la adjudicación de la porción o suerte de Fetosín que quedare vacante, es evidente que habrá de ocupar el primer lugar la costumbre del lugar, inmediatamente detrás de la ley y siendo el Derecho Administrativo, Derecho, cabrá únicamente dudar el grado que pueda dársele como fuente de esta norma del derecho, pero no negársele su calidad de fuente jurídica, pues, como no todo está previsto en la ley escrita o en las prescripciones autonómicas de las Corporaciones locales, la diversa forma de elaboración jurídica popular puede dar lugar a la existencia de costumbres con valor y eficacia en lo administrativo*".

han visto desentendidos ni los Consejos Consultivos ni los tribunales Contencioso–Administrativos ni el TC. La conclusión a la que llegan todos estos órganos, se puede sintetizar en la sentencia del TC 308/1994, de 21 de noviembre, que afirma la validez de las normas limitativas del aprovechamiento de los bienes comunales, basándolas en "*la necesidad de preservar los aprovechamientos en algunas poblaciones a las personas que real y efectivamente residen en el término municipal con voluntad de permanencia estable y arraigo, evitándose así situaciones de vecindades ficticias que no responden a una auténtica y verdadera integración en la comunidad*". La citada sentencia establece el concepto de "residencia habitual" que se exige para poder ser beneficiario de tales aprovechamientos (Gómez de Barahona, 2011: 233 y ss.).

Por tanto, la conclusión final a la que llegan los defensores de la publicidad de la institución del Fetosín, es que, debido a que es una forma tradicional de explotación de terrenos comunales/bienes comunales, es una manifestación particular de la costumbre en el ordenamiento jurídico administrativo de Castilla y León.

De otro lado, nos encontramos a quienes defienden el carácter jurídico privado del Fetosín (Clavero, 1980; De Castro Vítores, 1998: 50–113). El carácter privado vendría derivado de que diversos conceptos rediticios, como los Fetosines, enfiteusis, foros, establecimientos...etc., aparecen general y conjuntamente dentro del capítulo de los Censos del Código Civil y se les podrían, por ende, aplicar las normas del mismo. Además, para concluir que la institución del Fetosín tiene naturaleza privada y diferenciarla de otra institución privada como es la enfiteusis; esta última, implica dominio útil dependiente, condicionado, y muchas veces estable, pero no perpetuo, mientras que enotros censos como el Fetosín, el dominio se reconoce en el obligado, y se presenta cada vez menos o en absoluto condicionado, solamente gravado por una carga real. Se podría buscar analogía con el Censo Reservatio, cual es aquella institución por la cual una persona cede a otra el pleno dominio de un inmueble, reservándose el derecho a percibir sobre el mismo inmueble una pensión anual que deba pagar el censatario, tal y como se desprende del Artículo 1607 del Código Civil (Merino Calle, 2014–2015: 76 y ss).

Respecto de la posición que maneja la parte que suscribe estas líneas, es la necesidad de establecer una regulación apropiada a este tipo de bienes. Si son bienes que pertenecen a la costumbre de Castilla y León, exteriorizada en diversas legislaciones para darles amparo, deben procurar una protección adecuada a este tipo de instituciones. No puede darse una legislación que primero les ubica dentro de los bienes demaniales – como acontece con los textos legales de la Constitución española, con la ley 7/1985 del régimen local, o el propio RD 1372/1986 sobre los bienes de las entidades locales – pero seguidamente les otorga un espacio propio de desarrollo y separado de los bienes de dominio público –como ocurre con el mencionado RD 1372/1986 en los art.94 a 108–, dejando la decisión de protección al arbitrio de los tribunales, quienes, como ya se ha puesto de manifiesto, decidirán si estamos ante bienes comunales, de propios o demaniales en función de su uso. Esto crea en último término indefensión para las comunidades locales, que pueden ver menoscabado sus derechos de uso y explotación.

A falta de una normativa adecuada, esta parte se inclina por defender una postura mixta y/o privada de la institución, en el sentido de que estamos ante un contrato en virtud del cual de forma tradicional se permite la explotación de terrenos comunales, cuya propiedad pertenece a los propios vecinos, sin embargo y debido a que aparece la gestión del Ayuntamiento, el contrato se publicita, y se le aplica las normas de carácter público y no de carácter privado (Merino Calle, 2014–2015: 78). Si bien, no deben ser asimilados a los bienes de dominio público, pues como ya se ha puesto de manifiesto, estos bienes comunes no presentan las mismas características que los bienes demaniales, a pesar de la asimilación que de ellos se hacen.

Los retos que plantea el estudio de los fetosines

Hoy en día es altamente necesario establecer un marco legal adecuado para la regulación de este tipo de bienes sociales o comunitarios que conlleve a nuevos modelos de gestión de estos –que rompa con los patrones dominantes de la propiedad individual–, pues estamos siendo testigos de cómo se está gestando un profundo cambio en nuestra relación con lo "público" (Subirats, 2011: 85). Ante esta situación, se podría concluir que estamos en presencia de un auténtico *quid aliud*, que no se ajusta a ninguna de las anteriores categorías demaniales convencionales, y que debería tenerse en cuenta a la hora de interpretar los preceptos jurídicos. Ya hemos hecho referencia a que la Constitución en el artículo 132 separa un tipo de bienes comunes como son los comunales de los bienes de dominio público. La Sentencia del Tribunal Constitucional de 2 de febrero de 1981 señala, en efecto, en lo que nos importa: "Los bienes comunales tienen una naturaleza jurídica peculiar que ha dado lugar a que la Constitución haga una especial referencia a los mismos en el artículo 132.1 al reservar a la Ley la regulación de su régimen jurídico, que habrá de inspirarse en los principios de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad, y también su desafectación". Si bien la Constitución acercó los bienes comunales al régimen del domino público, no los convirtió en tales, aunque no impidió que a efectos de protección dominical se beneficiaran de las normas legales propias de la demanialidad (Bocanegra Sierra, 1983: 2257–2290; Bocanegra Sierra, 2008: 42–44). La justificación la podemos encontrar en la propia historia, que señala la presencia de una clásica propiedad grupal de titularidad común o privada y no de titularidad pública y destinada al aprovechamiento de la comunidad, que ha sido objeto de un fuerte proceso de

despojo a raíz de la normativa desamortizadora y el trasfondo de una posible venta de estos bienes (García de Enterría, 1986: 281 Y ss). ¿Cuál podría ser el modelo más apropiado de gestión que permita a los diversos grupos sociales instituirse, prosperar y evolucionar? La respuesta podemos hallarla en la llamada gestión comunal, o gestión de los *commons* o bienes comunes en castellano, o gobierno de los bienes comunes, o procomún (Chamoux y Contreras, 1996: 1 y ss.; Lafuente, 2007: 302–304); todos ellos conceptos que a pesar de tener diferente denominación son representativos de una costumbre ancestral vastamente extendida por todo el mundo y enraizados en un régimen normalmente consuetudinario de gestión colectiva (Vicente Blanco, 2017: 9): los comunales, cual es resultado de una actividad creativa constituida por una unidad grupal que no rechaza las diferencias y respalda la (re)producción de la vida a través del trabajo colectivo, donde los bienes y capitales se tasan por su uso y no quedan subyugados sólo por la lógica del intercambio ni para fines comerciales, que es regenerada y fortalecida en los tiempos actuales y responden a una misma necesidad (Zubero, 2012: 15; Puello Socarrás, 2015: 36); es decir, el enfoque a favor de lo comunal surge como una herramienta que sirve para romper con esa inestable armonía entre lo privado y público, que plantea modificaciones estratégicas en la manera de vivir, producir, consumir e incluso en la forma de estructurarnos y gobernarnos, que sirve para definir y designar esos bienes que al mismo tiempo son de todos y de ninguno, que no permiten su comercio económico al igual que no permiten ser gestionados, administrados, preservados y custodiados simplemente por actuación del Estado, sino que requieren de una "re" apropiación colectiva y con pretensión de mantenerse en el tiempo (Subirats, 2011: 66–67). Además, lo común es una realidad que se extiende a lo largo de la historia mundial, puesto que pueden encontrarse vestigios tanto hoy en día en grupos tradicionales locales –sociedades campesinas– e indígenas, donde existen mecanismos políticos y económicos de naturaleza comunal, como cuando ahondamos en su memoria donde se es testigo del fracaso en los grupos rurales europeos de esta forma de organización por el capitalismo naciente durante el s. XIX (Subirats, y Rendueles, 2016: 7).

En el caso práctico que hemos traído a colación en el presente artículo, los Fetosines de la provincia de Segovia, a simple vista y grosso modo, son bienes que pueden camuflarse y quedar diluidos bajo la modalidad de bienes demaniales. Sin embargo y como hemos puesto de manifiesto, estos bienes no pueden usarse de forma libre, sino que se encuentran sumidos en una serie de derechos y obligaciones de los componentes; dicho con otras palabras, este tipo de régimen queda sujeto a ciertas normas fijadas por las diferentes comunidades colectivas las cuales regulan el acceso, empleo y utilización de los bienes. Hay quienes puedan pensar que la solución pasa por encuadrar estos bienes como bienes privativos, pero una vez más, se les extirparía de su ubicación original, supondría limitar y desarraigar a las comunidades de sus hábitos y prácticas ancestrales. Se estaría produciendo una destrucción del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades locales. El uso de estos bienes comunes, no pasa por una total privatización de los mismos, ni un uso de acceso libre, sino que se torna necesaria e incuestionable una nueva normativa jurídica de esta clase de bienes comunes, ya que es fundamental para las comunidades locales que se defienda y se dé una adecuada protección a su patrimonio, para que estos no desaparezcan, y, al contrario, que puedan seguir incrementándose. Los objetivos de desarrollo sostenible de Naciones Unidas para 2030, aceptan y admiten que se debe promover comunidades sostenibles y la vida terrestre y el ecosistema, pues son piezas insustituibles para el desarrollo sostenible de la humanidad al ser componentes renovables y por tanto ilimitados, e igualmente las comunidades sostenibles son un medio e instrumento de integración social y movilización colectiva. De entre las tres dimensiones del desarrollo sostenible –económica, social y medioambiental–, los bienes comunes son el motor que lo impulsa. Las personas que forman parte de la comunidad comprenden cómo se encuentran los bienes y recursos y adoptan sus decisiones pensando en que esos bienes sean sostenibles a largo plazo, o, dicho con otras palabras, que ese recurso pueda ser aprovechado por las generaciones futuras (Stocks, 1987: 108–120; Dawes, 1980: 169–193). No obstante, conforme lo plantea Ostrom, el manejo sustentable de los recursos de propiedad común depende en buena parte de las condiciones de las instituciones locales (McCay y Jentof, 2002: 78–99).

En síntesis, el procomún o la defensa a favor de lo comunal se presenta tanto como uno de los métodos que proponen la relación natural de la propiedad y es representado en la historia de las comunidades, así como un mecanismo de antiglobalización y contra la actividad desmesurada del capitalismo neoliberal, cuestionando el individualismo; vale decir que se presenta como uno de los últimos reductos libres para que la sociedad pueda salvaguardar su conocimiento y, en último término, su patrimonio cultural, por consiguiente el conocimiento debe considerarse como el verdadero patrimonio cultural que la sociedad debe preservar, comunicar y difundir (Altamira y Crevea, 1981: 43). Patrimonio que no debe igualmente permanecer de forma estática pues es en sí mismo heterogéneo, diversa, e igualmente se halla el constante cambio. La única forma de preservarlo es a través de la conservación de determinadas raíces del pasado mediante la transmisión libre de conocimientos (Prats, 1998: 132; Andrade Vinueza, 2014: 14).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael, *Historia de la propiedad comunal*, Madrid, Instituto de estudios de administración local, 1981.

AZCÁRATE, Gumersindo de, *Ensayo sobre la historia del Derecho de propiedad*, Madrid, Impr. Revista de legislación, T.II, 1879–1883. Reimp.1880.

BARCENILLA LÓPEZ, Miguel Ángel, "Propiedades colectivas, propiedad individual y desamortización en oarsoaldea", en *Bilduma: Revista del Servicio de Archivo del Ayuntamiento de Errenteria = Errenteriako Udal Artxibo Zerbitzuko aldizkaria*, núm.25, 2013.

BLANCO HIGUERA, Luis Alfonso, "La imprescriptibilidad de los bienes comunales: su trascendencia para la conservación de la propiedad forestal pública", en *Revista Jurídica de Castilla y León*, núm.32, 2014, págs.1–37.

BOCANEGRA SIERRA, Raúl, *Bienes comunales y vecinales*, España, Iustel, 2008.

CHAMOUX, Marie Nöel, y CONTRERAS, Jesús, (ed.), La *gestión comunal de los recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina,* 1996.

CLAVERO, Bartolomé, "La propiedad considerada como capital: en los orígenes doctrinales del principio actual español", en *Q.F.,* núm. 5/6, 1977.

COLOM PIAZUELO, Eloy, "Algunas reflexiones en torno a los bienes comunales", en *R.E.A.L.A.*, núm.237, 1988, págs.863–880.

COSTA, Joaquín, *Colectivismo Agrario en España*, Madrid, Imprenta San Fracisco de Sales, 1898.

CUADRADO IGLESIAS, Manuel, *Aprovechamientos en común de pastos y leñas*, Madrid, Ministerio de agricultura secretaria general técnica, 1980.

DE MOOR, Tine, *Homo cooperans. Institutions for collective action and the compassionate society,* Inaugural lecture, Utrecht, Universiteit Utrecht, 2013.

DIAZ DE VIANA, Luis, *Guardianes de la Tradición*, Valladolid, Páramo, 2019.

DIAZ DE VIANA, Luis, "Voz Etnografía", en *Diccionario español de términos literarios internacionales (DETLI)*, Academia Argentina de Letras/Union of Academies, 2009.

FLOREZ DE QUIÑONES, Vicente, "Comunidad o servidumbre de pastos", en *Revista de Derecho Privado*, núm.237, 1933, págs.161–180.

FOUCAULT, Michel, *Language, Counter–Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Nueva York, Ithaca, Cornell University Press, 1980.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys, *La cité Antique*, París, Lib. Hachette, 1931.

GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo, *Las formas comunitarias de propiedad forestal y su posible proyección futura (Epílogo: el nuevo régimen legal y el caso de Cantabria)*, Santander, Anuario de Derecho Civil, 1986.

GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, 3º ed., Madrid, 1973.

GÓMEZ BARAHONA, Alberto, "El derecho consuetudinario en el derecho público de Castilla y León", en *Revista Jurídica de Castilla y León*, núm.23, enero de 2011, pág. 231– 251.

GONZÁLEZ HERRERO, Manuel, *Contribución a la teoría jurídica del "Fetosín"*, Segovia, Estudios segovianos, T.XII, 1960.

GUTIÉRREZ VIDAL, César, *La tierra de campos zamorana: organización social de un ámbito comarcal en la Edad Media (Siglos X–XV),* Valladolid, Instituto Universitario de Historia, Universidad de Valladolid, 2010.

HARGROVE, Eugene C., *Fondamenti di ética ambientale*, Franco Muzzio, Padova, 1990.

LLOREDO ALIX, LUIS, "bienes comunes", en *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, 19, 2020, pp.214–236, en especial, pp.215, doi:
https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5709.

MARCOS ARÉVALO, Javier y SÁNCHEZ MARCOS, María Jacinta, "La antropología jurídica y el Derecho consuetudinario como constructor de realidades sociales", en *Revista de Antropología Experimental*, núm.11, 2011, págs.79–102.

MARTÍN–RETORTILLO, Luis, "Recuperación municipal de camino. La imprescriptibilidad: ¿mito o realidad? Deslinde y recuperación posesoria. Las nuevas desamortizaciones", en *Selección de comentarios sobre la jurisprudencia de "conflictos jurisdiccionales",* Madrid, 1976.

MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas,* estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana, traducción por Juli, Bucc, Katz, Madrid, 2009.

MERINO CALLE, Irene, *El estudio de la costumbre desde una vertiente jurídico–antropológica. Análisis de la tradicionalidad y pervivencia de determinadas tradiciones segovianas*, Segovia, Instituto de la cultura tradicional Segoviana, Diputación de Segovia, 2018

MONTESINOS LLINARES, Lidia, "La antropología y el derecho ante los fenómenos posesorios: entre la comunidad y la propiedad", en *Revista de Antropología Social*, núm.24, 2015, págs.53–81.

MORAL LEDESMA, Beatriz, *Un acercamiento a la gestión de los bienes comunes y las organizaciones colectivas en el primer sector en Euskadi*, Álava, Katilu, 2013.

NIETO, Alejandro, *Bienes comunales*, Madrid, Revista de Derecho Privado, vol.15, 1964.

OSTROM, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las Instituciones de acción colectiva,* traducción de Leticia Merino Pérez, 2ªed., México D.F., UNAM CRIM–FCE, 2011.

PANERO GUTIÉRREZ, Ricardo, *Derecho romano*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2004.

PRATS, Llorenç. "El concepto de Patrimonio Cultural. En: Política y Sociedad", en *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas–Filo: UBA, núm. 11, 1998, págs.63–76.

RAMIS OLIVOS, ÁLVARO, *Bienes comunes y democracia Crítica de individualismo posesivo*, Santiago, Lom Ediciones, 2017.

SÁNCHEZ LÓPEZ, Francisco, *Modelos de gestión en sistemas de recursos comunales en Castilla y León*, Valladolid, Consejería de Economía y Hacienda, 1998.

SÁNCHEZ MORÓN, Miguel, *Los bienes públicos:(régimen jurídico)*, Madrid: Tecnos, 1997.

SERNA VALLEJO, Margarita, "Estudio Histórico–jurídico sobre los bienes comunes", en *Revista Aragonesa de Administración Pública*, núm.3, 1993, pág.207–231.

STOCKS, Anthony, "Resource managment in a Amazon Varzea Lake ecosystem", en *McCay, B.M., and Acheson, J.M., O.c.*, 1987, págs.108–120.

SUBIRATS, Joan, *Otra sociedad, ¿otra política? De "no nos representan" a la democracia de lo común*, consultado en fecha 16/12/2017, recurso online disponible en: http://www.icariaeditorial.com/pdf_libros/otra%20sociedad%20otra%20politica.pdf, 2011.

SUBIRATS, Joan, y RENDUELES, César, *Los (bienes) comunes ¿oportunidad o espejismo?*, Barcelona Icaria editorial, 2016.

THOMPSON, Edward Palmer, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995.

VICENTE BLANCO, Dámaso Fco. Javier, "*Derecho a la cultura y privatización cultural: Bienes comunes y Protección de los Derechos culturales";* en *Cartapacio de Derecho, Revista virtual de la Facultad de Derecho,* UNICEN, vol. 32, 2017, págs.1–19.

VICENTE BLANCO, Dámaso Fco. Javier, "comentario al estudio de "el Fetosín" como institución de derecho consuetudinario de Carlos Blanco Álvaro", en *Universidad de Valladolid*, s/a.

ZAMAGNI, Stefano, "El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político–económica", en *Revista cultura Económica*, año XXV, núm.70, 2007, págs. 23–43.

La raíz antropológica de lo sagrado en el arte contemporáneo

Joaquín Esteban Ortega[755]

1.– Sobre los fundamentos religiosos de la filosofía del arte: más allá (o más acá) de la teología

La informidad de la sociedad contemporánea implica una importante metamorfosis de la experiencia religiosa y de nuestra forma de relacionarnos con lo divino. El filtro de la modernidad ha tenido como objetivo la ratificación de los procesos de secularización; sin embargo, tal y como se puede constatar hoy en día con facilidad, no termina de radicalizarse el desencantamiento total del mundo en el tiempo de la tribalización postmoderna (Maffesoli, 2004; 2009), del politeísmo cultural (Beriain, 2000) y de la postsecularidad (Sánchez y Rodríguez, 2012). A través de la sacralización de la nación, de la identidad, del cuerpo, de la individualidad, de las ideologías, de la sexualidad, del carisma, de la religión civil, del deporte, de la naturaleza, del mercado y el consumo, de las sagas arquetípicas de superhéroes, etc. (Giner, 2003; Mardones, 2011; Sánchez Capdequí, 1998), percibimos con claridad cómo las mutaciones de Dios nos sitúan ante una nueva espiritualidad en Occidente (Lenoir, 2005) que, sin embargo, nos invita a rescatar una experiencia constante, sincrónica y estructural de lo sagrado bien reconocible en el tiempo más allá de las consolidaciones religiosas. Lo sagrado realiza en nuestros días un giro hacia el originario antropológico al verse la teología tan expuesta a la inflación formal de sentido. Se trata de un retroceso de la institucionalización en beneficio de la sacralización de la vida cotidiana.

El tema que nos concita en la presente aportación, con la que nos sumamos con admiración y reconocimiento por todo su trabajo y su trayectoria intelectual al homenaje a Luis Díaz Viana, es el de evaluar de qué manera el ámbito del arte contemporáneo adolece también de un soporte estructural y antropológico más que evidente en el que la energía de lo sagrado, a través de su manifestación simbólica, mítica, ritual, violenta, sacrificial y expiatoria, termina configurando diferentes modos de expresión y diferentes tendencias artísticas. En este momento introductorio del trabajo nos es necesario recalcar el presupuesto antropológico que nos anima. Deberíamos, para ello, establecer de partida un vínculo tentativo de proyección entre la estética y la teología, por un lado, y el arte y la antropología, por otro. En el primer caso, el potencial espiritual de lo sagrado se convierte en discurso y se racionaliza filosóficamente, sin embargo, en el segundo caso, lo sagrado se presenta desde la implicación antropológica más radical y estructural sustanciándose en la coherente irracionalidad de los rituales y las acciones.

Podríamos tomar como paradigma de la deriva teológica de la estética en su relación expresa entre arte y religión el trabajo del filósofo del arte y crítico Arthur Danto a través de su interesante y creativa extensión estético–teológica presentada por Sixto J. Castro en su libro *Teología Estética* (2018), recientemente publicado. Aquel gran impacto teórico que, a partir de las *Cajas Brillo* de Andy Warhol, le supuso a Danto no poder discernir entre un objeto cotidiano y una obra de arte le hizo reaccionar para plantearse ontológicamente este tipo de realidad artística que es indistinguible de un objeto banal sin serlo. En opinión de Sixto Castro los utensilios teóricos y los ejemplos que Danto utiliza para reflexionar sobre ello, aunque inconscientemente, pertenecen a las grandes disputas teológicas de la tradición. Este primero que hemos mentado de la indiscernibilidad encuentra su mayor expresión en la identificación entre un humano (Jesucristo) y la divinidad, o entre Cristo y otro ser humano. El esfuerzo, o no, por distinguir entre arte y no arte es análogo al de la dificultad de distinguir entre lo sagrado y lo profano. Encontraremos alguna diferencia entre objetos perceptivamente idénticos si atendemos al marco histórico que los envuelve, a las intenciones en los que se producen, a los estilos, etc. Otra categoría teológica que se desprende de lo indiscernible con la que se reflexiona sobre el problema es la de transubstanciación que Danto renombra como transfiguración (Danto, 2002). Con el Arte Pop se alcanza un nivel de adoración de lo ordinario de carácter casi religioso. Volvemos

[755] Joaquín Esteban es doctor por las universidades de Salamanca y de Valladolid. Se ha ocupado como vicerrector durante diez años en tareas de gestión universitaria en la Universidad Europea Miguel de Cervantes de Valladolid en cuyo Departamento de Humanidades imparte docencia. Aparte de la edición de numerosos volúmenes resultado de la organización de seminarios, jornadas y cursos, ha publicado diversos libros y múltiples estudios de temática filosófica, antropológica, estética y sociológica en torno a la cultura y al pensamiento contemporáneos.

a encontrar la referencia a los evangelios de la adoración a un hombre como a un Dios, aunque en la lectura de Castro se insiste en la necesidad de que quien contempla el objeto o el hombre vea de otra manera lo que en sí es lo mismo perceptivamente pero no sustancialmente. Esto nos coloca ante otro de los asuntos centrales que es el de la interpretación. Nada podrá ser una obra de arte sin interpretación, al punto de convertirse en constitutivo de la transfiguración. Parece clara la analogía aquí entre la interpretación y la fe, convirtiendo a la hermenéutica de Danto en una suerte de bautismo mediante el cual el objeto cotidiano se sacraliza estéticamente (Castro, 2018: 116). Una perspectiva teológica menos luterana del asunto y más católica implicaría corroborar la analogía sustancial entre la iglesia y la institución arte. La tradición sirve a ambas para autolegitimarse. En el caso del arte asistimos a ortodoxias y herejías vanguardistas del mismo modo que ocurre en la institución eclesial. Además, la intención del oficiante institucional en los sacramentos religiosos y en la creación artística ha de enmarcarse también en el ámbito semántico y contextual que abarca la institución. Lo escatológico, finalmente, es ese lugar común entre teología y estética. El fin de la identificación del arte con la belleza que se produjo tras el anuncio hegeliano y la estetización de prácticamente todos los órdenes de la vida cotidiana en el marco postnarrativo del final de los grandes relatos, en los que se pudieran establecer las referencias de objetos, obras, actitudes o creencias, abre un tiempo final en el que todo es posible.

Podría decirse, de manera sintética, que lo que constituye la "teología estética" según Sixto J. Castro, sería el cambio de referentes en lo religioso y lo artístico, el paso de la sustancia de lo religioso al arte y, finalmente, la comprensión del arte por medio de categorías teológicas (Castro, 2018: 12). Los planteamientos generales de su tesis incluyen abiertamente, aunque de manera implícita, el conocido debate, abierto hoy de nuevo, sobre la secularización. Sin poder entrar ahora en los detalles del debate (Véase Monod, 2015), sí que podríamos recordar cómo Hans Blumenberg en su obra *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), quiso reaccionar contra la continuidad sustancial de la filosofía de la historia de Karl Löwith (1968), para quien la modernidad podía ser concebida como la proyección sustancial del pensamiento teológico en un tiempo nuevo, y contra la concepción de Karl Schmitt (2009) que, de manera análoga en su "teología política", percibía los esquemas mentales y formales del cristianismo católico en las estructuras del estado moderno. El Blumenberg maduro, sin renunciar del todo al inmanentismo cientificista desde el que realizaba esta resistencia, supo reaccionar también ante la decepción a la que llevó la deriva alienante de la razón científico–instrumental dotando a su antropología de un adecuado espacio hermenéutico sustentado en el poder cultural del mito y la metáfora.

Sea como fuere, la apuesta por una teología estética nos instala de lleno en esta querella de la secularización, o de la postsecularidad si nos creemos instalados más allá de la modernidad. En el fondo se trataría de un planteamiento metafísico que reduciría a un segundo momento la implicación antropológico–hermenéutica que aquí nos gustaría resaltar. La gran aportación del trabajo de Castro tiene que ver con el carácter sustancialista de la genealogía histórica. Lo que persigue la teología estética es un ejercicio de relegitimación teológica en un tiempo de postsecularidad a costa de mantener una concepción sustancialista de la historia y, aparentemente, de desproveer de legitimidad las inercias propias del arte contemporáneo. Los presupuestos del presente trabajo, sin embargo, quieren ir más allá, o más acá, de la cuestión de la legitimación y de la continuidad sustancial de la historia y de su proyección teológica. La pregunta que deberíamos hacernos es si consigue agotarse verdaderamente el problema de la presencia de lo sagrado en el arte contemporáneo en el supuesto filosófico de que el arte sustituye a la religión cuando la teoría estética se concibe como una teoría típicamente teológica (Castro, 2018: 81). En tanto que nuestro interés concreto tiene una doble motivación, por una parte, estructural y por otra, fenomenológico–hermenéutica, se nos hacía interesante para nuestro objetivo realizar esta distinción de partida entre el alcance relativo de la influencia de las categorías teológicas en las teorías estéticas y la vehemente presencia antropológico–estructural del comportamiento y la experiencia de lo sagrado en el arte contemporáneo. Presentada dicha distinción inicial, en lo que sigue vamos a realizar un breve recorrido por las claves antropológicas de lo sagrado más estructural que sustancialista. Nos ayudaremos sobre todo de la fenomenología hermenéutica de Mircea Eliade complementando necesariamente su punto de vista con la perspectiva inmanentista sobre el asunto mantenida por Georg Bataille. Posteriormente intentaremos vincular algunos comportamientos y prácticas artísticas contemporáneas con algunas de esas peculiaridades estructurales que nos ayudan a comprender la experiencia y la manifestación de lo sagrado.

2.– La experiencia religiosa de lo sagrado

Es difícil que nos enfrentemos en este apartado, y en el trabajo en su conjunto, a la tarea de dar respuesta sistemática o parcial a lo que en él se enuncia debido a su alcance. Lo que podemos hacer es recordar brevemente las diferentes perspectivas teóricas y metodológicas más significativas con objeto de enmarcar el problema y centrar mejor el hilo conductor que nos anima.

Podríamos hablar muy tentativamente de cuatro grandes modalidades de acceso a lo sagrado: en primer lugar, las visiones socioantropológicas y sociogenéticas, en las que debemos incluir la aportación germinal de Emile Durkheim (2014), y su proyección en Marcel Mauss y H, Hubert (1970), Roger Caillois (2006) y en la filosofía de George Bataille, sobre la que nos detendremos más adelante. Incluiríamos también aquí a Burkert (2009) y el

carácter sociobiológico de la creación de lo sagrado; en segundo lugar, habría que destacar la perspectiva psicológica, fundamentalmente con las contribuciones de Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (1981) y de René Girard (1983), en lo referido a la ritualidad expiatoria y violenta de lo sagrado; cabe tener en cuenta, en tercer lugar, una dimensión experiencial de lo sagrado, tal y como nos la expuso Rudolf Otto (2016) mediante la noción de lo numinoso, lo tremendo; y debemos resaltar, finalmente, la importante perspectiva fenomenológico–hermenéutica de Mircea Eliade (1981, 2014). Inicialmente nos apoyaremos en sus estudios para centrar nuestra reflexión. Y, con ese objeto, resulta prioritario detenerse brevemente en su fenomenología de la hierofanía.

Durkheim identificó lo sagrado con el maná cuando estudió las religiones australianas en *Las formas elementales de la vida religiosa,* pero lo determinante, en su caso, es que lo sagrado era un producto de la conciencia social colectiva con el que cohesionar las individualidades. Por su parte, Rudolf Otto insistió, más que en la pertenencia colectiva de lo sagrado, en lo que suponía esto para la experiencia religiosa de los sujetos. Otto distinguió entre lo *sanctum* como valor numinoso opuesto a lo profano, y lo sacro, que se convierte en condición de posibilidad del espíritu humano a partir del cual le es viable tener la experiencia de lo numinoso, de su valor y de lo enteramente otro *(Ganz Andere).* Eliade mantuvo de Durkheim y de Caillois la oposición (dialéctica) entre lo sagrado y lo profano porque para él esta dialéctica es la que permite al hombre tomar conciencia de lo sagrado. De Otto destacó el hecho de que lo sagrado perteneciera a un orden totalmente diferente al de las fuerzas naturales. Para Eliade, por tanto, lo sagrado se hace fenómeno y es por ello que el hombre toma conciencia de su dimensión a través de su experiencia. La hierofanía es ese término simple que remite sin más a la manifestación fenoménica de lo sagrado en sus múltiples formas de darse. A lo largo de toda la obra de Eliade, de manera especial en el *Tratado de historia de las religiones* (1981) y en *Lo sagrado y lo profano* (2014), podemos constatar cómo la expresión de las hierofanías podría adaptarse a cuatro grandes categorías como son el espacio, el tiempo, la identidad y la realidad. Deberemos preguntarnos más adelante si lo hierofántico se expresa también en dichas categorías, y de qué manera, a través del filtro y el velo de la secularización. Nos interesaremos expresamente en las estructuras de desvelamiento inconsciente que pueda presentar el arte contemporáneo. Antes, alguna acotación más sobre el asunto.

Lo sagrado para Eliade no se puede reducir a un tipo de experiencia religiosa convergente en lo divino. Lo sagrado tiene que ver con el ser, con el sentido y con la verdad. Además, forma parte de la estructura última de la conciencia. Habría que admitir, por tanto, que se trata de un tipo de experiencia que trasciende lo natural y que no es únicamente tematizado a partir de la experiencia religiosa sino más originariamente desde la raíz antropológica más germinal. En los niveles culturales más arcaicos la sexualidad, el trabajo, alimentarse, etc., son acciones humanas investidas de sacralidad. En ello se cifra el vínculo estrecho entre lo antropológico y lo religioso, y es este vínculo, más que el sociológico (Durkheim, Caillois) o el psicológico (Freud, Girard), el que más le interesa a la intención de nuestro trabajo. Ahora bien, esta matriz antropológica para Eliade se expresa de manera ontológica ya que, propiamente hablando, lo sagrado no tiene entidad alguna sino en la trascendencia a la que remite la expresión fenoménica de su ausencia. Esto no le impide afirmar la identificación total de lo sagrado con lo real, lo estable, lo fértil, lo abundante, lo eterno, y lo profano como lo cambiante, contingente, caduco e irreal. "Lo sagrado es lo *real* por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso de *vivir con lo sagrado* equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión" (Eliade, 2014: 26) Evidentemente esta identificación con lo real depende de la concepción que se tenga de lo real, o mejor, de que de lo real se tenga alguna concepción. Estrictamente hablando lo real no resuena, no dice nada, muestra absoluta indiferencia. Este es un extremo que la experiencia religiosa admite cuando habla del silencio tremendo de lo santo. Lo real no admite identificaciones con nada, sin embargo, al identificarse con el investimento de sentido y con el poder de la expresividad fenoménica de lo que se nos escapa, a lo real se lo dobla y se lo dota de realidad. La objetivación presente de lo que siempre es ausente es una exigencia antropológica que tiene que ver con la supervivencia y, como tal, es estructurante y necesaria. Otra cosa es, como señala Eliade, que se le deba sustraer de la ilusión a esta objetivación de lo real en lo sagrado. Sabemos que resuena en el silencio una exigencia de tematización y esta exigencia es lo sagrado trascendiéndonos. El rumor de su expresividad es lo que nos configura un mundo porque no nos cabe otra opción que la de habilitar la ilusión de lo real para habitarla. No hay otro modo de sujetar la referencialidad del mundo que el desdoblamiento de lo imaginario (de la imaginación) y lo simbólico para permitir filtrar en escorzo el inaudible rumor de lo real a través de la experiencia religiosa y metafísica de lo sagrado. Esto no queda necesariamente sometido, de manera peyorativa o resignada, a un subjetivismo extremo, sino que requiere el reconocimiento de ese rumor a través de una nueva disposición de la hermenéutica. Eliade contrapone lo sagrado con la ilusión. Necesitamos reconsiderar este asunto en la medida en que cualquier eco, expresión o hierofanía de lo real implica alguna fórmula de desdoblamiento y, por tanto, alguna dotación de realidad. Nuestras posibilidades de objetividad pasan por una rehabilitación de la ilusión y la imaginación que es el espacio ontológico y gnoseológico donde se pueden expresar de manera objetiva las diferentes modalidades de hacerse el mundo mediante la manifestación determinante de lo sagrado como evocación de lo ausente. El propio Eliade habla de "técnicas de construcción del espacio

sagrado" (2014: 26); sin embargo, rápidamente se dispone a aclarar que no es el esfuerzo y el trabajo humano quien consagra un espacio, un tiempo o un objeto. Según Eliade, la eficiencia del ritual en el que se consagra el espacio sagrado pasa por la reproducción de la obra originaria e instauradora de los dioses (2014: 27). Es posible identificar esta reacción con la pretensión de neutralizar las posibilidades objetivas de la ilusión humana, pero al mismo tiempo expresa una ambigüedad: parece que fueran los dioses la causa de lo sagrado, cuando en prácticamente todo su trabajo fenomenológico, que no teológico, insiste en el carácter fundante de lo sagrado genérico frente a cualquier especie, incluyendo la divina. Se nos presenta lo sagrado como ordenador del cosmos y reductor de lo profano, cotidiano y caduco, también como lo ausente, tremendo y amenazador y a la vez lo que genera confianza y plenifica en la estabilidad: lo sagrado como fundante con respecto a su manifestación mítico–temporal, espacial, existencial, mediante la concreción del ritual, en el tabú o en los dioses. La hierofanía, por tanto, debería presentarse como la expresión mediante la cual al ser humano se le da el rumor de lo incomprensible y en la que toma cuerpo la divinidad sobre la que se nos constituyen los diferentes órdenes del mundo.

En toda hierofanía, según la síntesis de Ries (2014: 79 y sig.) intervienen tres elementos: en primer lugar, el objeto natural o ser mediante lo cual lo sagrado se manifiesta; el segundo elemento es la realidad invisible: lo trascendental, lo supraterrestre, lo primordial, lo totalmente otro; y, en tercer lugar, lo más central de toda hierofanía, el mediador, el objeto ya revestido de una nueva dimensión sacra. Lo absoluto, lo total, acepta hacerse parte para sugerir en su limitación el corazón mismo del misterio. En esta mediación semántica es donde se instala el potencial y la exigencia hermenéutica.

Lo sagrado, por tanto, para el fenomenólogo y hermeneuta Eliade, es una fuerza. Ahora bien, no se trata de una fuerza impersonal como el *maná*, sino de una potencia directamente vinculada con la vida: la energía de la propia vida expresándose de manera modulada. Las modalidades de esa expresividad hierofántica (mitos, ritos, cosmogonías, símbolos, objetos, figuras divinas, etc.) implican una diferencia de nivel y de intensidad en la manifestación. Lo sagrado se dice de muchas maneras, incluso de manera borrosa. Pero si no es un poder natural, ¿de qué tipo de poder se trata? En esta cuestión es en la que centra Eliade todo su trabajo sobre la fenomenología hermenéutica de las hierofanías. Lo celeste, lo elevado, por ejemplo, la sabiduría originaria, es decir, la antropomorfización de una omnisciencia atribuida a un ser divino y supremo guardián del orden cósmico, es una de las expresiones más potentes y recurrentes de lo sagrado. Progresivamente esta potencia fundadora y ordenadora pierde actualidad en las figuras de las deidades subordinadas: dioses solares, matriarcales–terrestres, antepasados míticos. Se descubre progresivamente la sacralidad de la vida en los dioses y diosas de la fecundidad, en los que los seres supremos quedan sustituidos por la operatividad y la eficacia.

Dado que para Mircea Eliade la religiosidad constituye la estructura última de la conciencia el hecho mismo (coyuntural) de que desaparezcan las religiones no supone en sí mismo que desaparezca la religiosidad. Eliade, al comienzo de su *Lo sagrado y lo profano*, nos recuerda cómo R. Otto (2016) estudió y analizó el lado irracional de la experiencia religiosa, su carácter terrorífico. Puso en evidencia el sentimiento de espanto ante el *mysterium tremendum* de lo sagrado. Tal experiencia es entendida como numinosa. Lo numinoso es lo *Ganz andere,* lo totalmente otro, y para ello no existe expresión humana. Los seres humanos nos encontramos incapaces de decir lo totalmente otro. Ahora bien, la perspectiva de Eliade se nutre de esta superación, pero procura ir más allá intentando realizar una fenomenología más amplia de lo sagrado en su totalidad. Intenta arrancar de la expresión o manifestación de lo sagrado como punto de partida: la hierofanía. No se trata tanto de expresar la experiencia de lo sagrado, como en el caso de Otto, como de hacer una fenomenología del modo en que lo real permite aparecer su ausencia. La naturaleza, el cosmos, el ser humano, etc., la totalidad de las cosas (piedra, cielo, árbol, sol, hombre) se invisten de un poder sacro mediante el cual muestran una entidad que va más allá del hecho de ser piedra o árbol. Se muestra a través suyo aquello que es lo absolutamente otro. Nos encontramos ante la paradoja de la transubstanciación. "Al manifestar lo sagrado un objeto cualquiera, señala Eliade, se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo"* (2014: 15) Acontecería, de este modo, una analogía evidente con las circunstancias que sustentan buena parte del arte contemporáneo. Un urinario, o la reproducción de unas cajas de detergente, pueden convertirse en manifestación artística. Continúa señalando Eliade: "Para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad se puede revelar como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía" (2014: 15). Sabemos muy bien que nuestra experiencia con el arte contemporáneo, con su carácter informe e indefinido, nos permitiría decir experiencia artística donde Eliade dice experiencia religiosa, y obra de arte donde dice hierofanía. La analogía es clara formalmente, pero la cuestión es de qué manera el fenómeno de la transubstanciación nos permite realizar la identificación entre la obra de arte y lo sagrado. Si el cosmos, si lo profano, si la naturaleza y los espacios naturales, pueden investirse de la energía de lo sagrado, y si, del mismo modo, tal y como podríamos corroborar con las múltiples manifestaciones artísticas actuales, todo puede ser obra de arte, ¿de qué manera el arte y lo sacro pueden identificarse ontológicamente? ¿Qué nivel de identificación cabe deducir entre el arte y lo sagrado? ¿Podemos respondernos a estas cuestiones si nos mantenemos en el ámbito de trascendencia que, de fondo, sustenta la fenomenología hermenéutica de Eliade? Necesitamos seguir apoyándonos en sus análisis; sin embargo, no podemos sustraernos al peculiar devenir del arte actual en

el que incluso los excesos de la carnalidad extrema requieren ser leídos en su conjunto como expresión de la deriva inmanente de la trascendencia. Sería forzar demasiado los planteamientos de Eliade en este punto inmanentista. Por eso, en este momento, antes de referirnos a la ritualidad antropológica y de centrarnos en algunas muestras específicas del arte actual con las que corroborar este giro antropológico e inmanente de lo sacro, deberemos complementar brevemente sus planteamientos con el fisiologismo místico implícito en la concepción de lo sagrado del escritor y filósofo francés Georg Bataille.

Hemos de enmarcar el pensamiento de Bataille sobre este asunto en la estela de la escuela francesa de sociología y antropología instaurada con Durkheim y continuada por Marcel Mauss y Roger Caillois, amigo y colaborador estrecho de Bataille este último en diferentes proyectos[756]. El punto de partida es la distinción, y a la vez la relación indisoluble, entre lo profano y lo sagrado. Desde este presupuesto, en opinión de Bataille el hecho de que lo sagrado y la razón (lo profano) sean lo constitutivo de lo humano no ha impedido que la preponderancia terapéutica, interesada e instrumental de la razón haya provocado la mera identificación entre lo sagrado y la religión y que, con el impulso secularizador, todo aquello que tiene que ver con la sacralización de la vida se haya encerrado en lo pasado, primitivo e irracional. Para el pensador francés, sin lo sagrado los humanos somos seres incompletos. De hecho, resulta imposible prescindir de ello y lo que ocurre es que es expulsado por su incomodidad. Lo sagrado, más allá de las concreciones materiales, habita en el hueco de la experiencia más íntima de los hombres. Se podría decir que, en su consideración inmanentista del asunto, la materia no es tanto el problema como la materialización. El mundo se reifica, es cosificado mediante la degradación a la que se ven sometidos los espíritus materializados por contraposición a aquellos que se mantienen autónomos. A su vez esta materialización también conlleva la profanación de lo sagrado mediante la instrumentalización de la materia a través del utilitarismo del trabajo. La fiesta, el erotismo y el arte se convierten en el escape de lo que sobra; en el atentado transgresor de esa cosificación y en la posibilidad de desprenderse de lo profano recuperando la continuidad de lo sagrado y su silenciosa oquedad. En la fiesta, en el erotismo y en el arte se puede llegar a la extenuación. Son actividades cargadas de gratuidad, de despilfarro y de gasto improductivo (Bataille, 2003b). El placer y el sufrimiento se retroalimentan y se consumen en sí mismos sin valer para nada. Liberados provisionalmente de las sujeciones de la operatividad material aparece la fascinación de lo excedente, lo peligroso, lo maldito, del tabú: la potencialidad de lo sagrado.

Si nos detenemos en la ritualidad artística, que es la que aquí nos convoca más, habría que decir que el ser humano, con la acción artística, se hunde en lo profundo sin atender a los peligros del exceso, se arriesga a trasgredir los límites de lo habitable y penetra en las profundidades de la "grieta" originaria para pintar, como ocurría con los primeros individuos de la especie. Sobre este extremo nos ilustró Bataille más allá de cualquier pretensión meramente metafórica en su trabajo sobre las cuevas y las pinturas prehistóricas de Lascaux (2013). Tanto en aquellos momentos más originarios, como en los más presentes, se constata que, cuando se encuentra bien regulado y sujeto el terror de lo que excede, el ser humano se aviene siempre a rechazar, o reprimir u ocultar, ese mundo del no trabajo, de lo no regulado e improductivo, que consume presente sin control y que deja a la intemperie el porvenir y la muerte. Ahora bien, sin poder explicarlo, dado que obedece a la tensión de lo inexplicable, una fuerza sorda e inapelable le remite siempre hacia allí, le arrastra. Transgredir la interdicción implica ser absorbido totalmente por la inmanencia absoluta de todo y allí termina encontrándose ese ensordecedor silencio de lo real, que en el caso de Bataille se identifica con lo sagrado y anuncia que el hueco está dentro, no fuera. No se quiere, no obstante, renunciar al desfase de la conciencia de sí que le posibilita dejar de vivir a la intemperie. Este ir y venir de la animalidad a la humanidad, de la fiesta al trabajo, del gasto a la productividad, es lo que hace que desde el principio haya sido difícil distinguir entre animales y dioses. De hecho, en Lascaux el hombre no sólo pinta la animalidad, sino que se vincula con ella en tanto que intimidad instintiva que se conecta así con lo sagrado. Más tarde, tras la exuberancia de la época clásica, el cristianismo supo poner el arte a su servicio instrumentalizándolo y convirtiéndolo en testimonio de regulación y de utilidad soteriológica. El arte ya no era la fuerza derrochante, inmanente, maldita y transgresora de lo sagrado sino su representación. Pasaba a ser el encierro mismo de la transgresión y del caos. La referencia a lo maldito y a lo infernal no se pierde, pero usándose como mecanismo disuasorio y como explícita neutralización pedagógica. Lo erótico era viable como paradigma, pero en el infierno. El exceso se vinculaba de forma inmediata con el mal. Sin duda, este esquema de sujeción afianza el papel del soberano, tanto civil como religioso, convirtiendo al artista en mero artilugio a su servicio para mostrar la magnitud de su esplendor y renunciando así a su propia soberanía. Con el devenir de las cosas, con la imposibilidad de mantener la excentricidad de la soberanía política, el arte comenzó a desprenderse de este servilismo institucional para convertirse en engañosa manifestación de una hueca y falsa grandeza. Sin embargo, la liberación del ar-

[756] Bataille fundó en 1936 la revista *Acéphale* en el que se intentaba reivindicar el pensamiento libertario de Nietzsche frente al uso militarista y nacionalista que le daban los nazis; en ella colaboró Caillois. Además, fundaron, junto con Leiris, el *Colegio de Sociología sagrada* que funcionó desde 1939 hasta el inicio de la guerra.

tista no podía permitirle de nuevo manifestar su soberanía al caer en manos de otro amo: la mercantilización burguesa. El modo de vida burgués exige mantener en frío los excesos transgresores y sacralizantes del arte atendiendo a su aspiración reproductora. Se abre, a pesar de todo, un periodo de experimentación formal asimilado por el sistema ya que se ha producido una importante descarga referencial en los contenidos tanto desde un punto de vista político como religioso. En este sentido, el Romanticismo, por ejemplo, dio cuenta de esa explosión temática de la subjetividad abriendo algunas puertas formales a la manifestación de lo absurdo, lo sublime, lo maligno, lo grotesco, etc. Sin embargo, en opinión de Bataille, podría decirse que se trataba de una mera reacción formal con respecto a las convenciones. Será Manet el verdadero punto de inflexión a partir del cual el arte se pueda plantear la recuperación de sí mismo. El arte ahora, la pintura, es el auténtico protagonista. De lo que se trataba era del silencio de la pintura (Cf. Bataille, 2013a: 41) En los cuadros de Manet, los motivos y personajes que aparecen distraídos, ausentes, se ven sorprendidos de participar de la soberanía silenciosa del cuadro al que pertenecen. No hay un afuera de la pintura al que servir. "Había que encontrar, al margen de la majestad convencional, dada desde fuera, alguna realidad indiscutible, cuya soberanía no pudiera estar plegada por alguna falacia a la inmensa máquina utilitaria. Una soberanía tal no fue hallada más que en el silencio del arte" [...] "Esa realeza no pertenece propiamente a ninguna imagen, sino a la pasión de quien alcanza en sí mismo una región de silencio soberano" (Bataille, 2013a: 54). Tras Manet y el filtro impresionista pudiera decirse que el artista de las vanguardias venía a encontrarse en una posición similar a la de Lascaux, y no solo por verse atravesado por un impulso vehemente hacia lo más originario expresado mediante el hilo conductor del primitivismo, ni tampoco por no sentir límites en la experimentación expresiva y en los excesos biográficos que la acompañaban, sino más bien porque se le hacía presente aquella inmanencia animal que añoraba como sagrada. Se pusieron a jugar sin freno trasgrediendo lo instrumental y lo previsible intentando expresar lo inexpresable. En ello se volvía a reconocer la resacralización antropológica del arte. Sorprende que sea precisamente en las vanguardias, momen–to que experimentaba contextualmente un grado alto de secularización, cuando el arte se sumerge de nuevo en la gruta inmanente de lo sagrado para dejarse decir por lo inefable. La trasgresión será la manera del regreso a la intimidad inmanente. Las vanguardias sacrifican las formas de sujeción y represión de lo maldito. Sabemos que esa inefabilidad que acompaña a lo excesivo, a lo sagrado, no puede expresarse, de ahí que las potentes rupturas formales se presenten como incomprensibles. Tras las vanguardias, y a pesar de los muchos intentos del sistema, la herida de la trasgresión ya no ha podido cerrarse en el arte contemporáneo. La dificultad en la que nos vemos envueltos tiene que ver con la tarea de filtrar adecuadamente el asunto y delimitar con criterio la auténtica transgresión soberana, expresión ritual y antropológica de lo maldito, de la inflación transgresora actual adocenada, puesta al servicio del consumo y del mero espectáculo.

De esta potencialidad sacrificial que implica el reconocimiento de la soberanía del arte por parte de George Bataille; es decir, a partir de su planteamiento inmanente con respecto a lo sagrado, completaremos el asunto centrando la atención sobre los fenómenos puestos en cuestión de la ritualización, el sacrificio y la trasgresión. Como ya tenemos anunciado, quedamos emplazados en la parte final del trabajo para distinguir tales estructuras en algunas muestras del arte contemporáneo.

3. Ritualización, sacrificio y tabú

1. La expresión de lo sagrado no solo atiende a las categorías de espacio, tiempo o realidad. También se manifiesta a través de la configuración de las identidades individuales y colectivas por medio del comportamiento ritual y de su carga sacrificial y prohibitiva. La tensión entre lo sagrado y lo profano ha sustanciado en cada caso, desde la época arcaica hasta nuestros días, incluso en un tiempo como el nuestro aparentemente desacralizado, las claves del comportamiento social y los contenidos y condicionantes culturales. Martine Segalen se pregunta si queda sitio hoy para lo ritual en la época de la eficacia instrumental en la medida en que desde sus primeras conceptualizaciones se asocia a lo religioso a través de lo sagrado (Segalen, 2005:7). Atendiendo a que en ocasiones la trivialización sociológica haga que todo puede ser ritual, resulta difícil para los estudiosos acertar en definir la ritualidad más allá de las definiciones canónicas de carácter sociologista de Durkheim y de Mauss, para las cuales, el rito era la clave del entramado, la estructuración, la reproducción y la cohesión social. Sea como fuere, y teniendo en cuenta que nuestro objetivo aquí no es el de ofrecer una definición de la ritualidad, lo que sí que nos parece de interés para nuestros propósitos es liberarnos de la parcialidad y la estrechez con la que se evalúan los ritos en nuestros días impidiendo percibir en nuestros comportamientos prácticas sociales muy arraigadas.

Pensemos de manera paradigmática en el carácter absolutamente sobrepasador para la conciencia humana de la experiencia incomprensible de todo aquello que va más allá de nuestra limitación. Es fácil suponer que se reaccione con la protección cultural de los símbolos y del ritual ante la angustia que provoca todo aquello que sale del ámbito de lo humano. De esta manera tanto Mary Douglas como Jean Cazeneuve reutilizan el argumento de la impureza para determinar la disposición del ritual como manera de distanciarse de lo que "está fuera de lugar". En el caso de Cazaneuve (1971. 33 y ss.), utilizando argumentos de Rudolf Otto, para radicalizar la situación en la que nos deja ese *mysterium*, a la vez *tremendum* y *fascinans*. Más que la noción de *mana* o de lo sagrado, lo numinoso, como ya vimos, es más abarcante que lo sagrado, expresándose este como resultado posterior. Al margen de

que hoy día resulte más sencillo vincular lo santo con lo purificado, lo cierto es que la impureza vital y material que implicaba este "misterio tremendo" para las tradiciones arcaicas reclamaba ser desplazada y alejada mediante el poder profiláctico del símbolo y la estructuración humana del orden cíclico ritual basado en un origen fundador comprensible. Del mismo modo que sintetizara Roger Caillois el asunto en su trabajo *Lo sagrado y lo profano,* Mary Douglas (2007), considera que una de las nociones que nos ayudan a distinguir o matizar la peculiaridad de lo primitivo con respecto a nuestro modo de concebir las cosas tiene que ver con la impureza o la contaminación, con la higiene y la suciedad: lo puro y lo impuro. La ordenación progresiva de la higiene bacteriológica ha establecido rituales modernos que no permiten confundir la impureza con lo sagrado. "La santidad y la impureza se hallan en polos opuestos (...), sin embargo, se da por sentado que una característica de la religión primitiva consiste en no establecer clara distinción entre la santidad y la impureza" (Douglas, 2007: 25–26). Se cuenta que Catalina de Siena, al sentirse culpable por tener náuseas y sentir repugnancia ante las heridas que estaba curando reaccionó lamiendo dichas heridas llenas de pus. Se nos recuerda, de este modo, que es preciso neutralizar el horror de la impureza mediante la higiene de la caridad. Douglas ilustra este asunto también citando algún caso en el que la visita de una mujer santa, una sadhu, a la aldea de uno de los pueblos havik en India implicaba el ritual de compartir y beber en el grupo el líquido en el que habían sido lavados sus pies. Del mismo modo hace referencia a cómo los excrementos y el estiércol de la vaca sagrada se convierte en la sustancia más adecuada para iluminar los tipos de contaminación más complejos referidos a los mortales.

Este asunto del filtro ritual tradicional de impureza y de pureza, referido a lo sagrado y lo profano, no puede por menos que remitirnos a todo ese número de manifestaciones artísticas contemporáneas que se sustentan en el ritual de la contaminación a través de la presentación de excrementos, inmundicias y fluidos corporales reprimidos por el orden civilizatorio al ámbito de lo absolutamente privado y oculto (Elías, 1993). Pudiera interpretarse, en este contexto, que estas prácticas artísticas difícilmente asimilables en algunos casos, pudieran ser síntoma, en su conjunto, de una apertura inconsciente en nuestra época anómica a admitir el sobrepasamiento "tremendo" de lo numinoso, de lo que está más allá de nuestra caducidad como recuerdo permanente de nuestra mortalidad. Pero quizás el asunto no sea tan fácil de elucidar debido al componente transgresor implícito que se encuentra en estas acciones. ¿Qué es lo que verdaderamente pretendía el artista y fotógrafo Andrés Serrano con su controvertida obra *Piss Christ,* de 1987? En ella, como se sabe, se presenta una fotografía en la que muestra un crucifijo de Cristo inmerso en un recipiente contenido de sangre y de la orina del propio autor que la mayor parte de los espectadores no pudieron, ni pueden, aceptar. La obra se inserta en una serie de trabajos en los que Serrano establecía un debate entre los límites de lo sagrado y lo profano mediante la utilización de excrementos, semen, líquidos corporales, sangre y exposición de imágenes en los que los elementos presentados tenían prohibida su simultaneidad por el tabú ritual de la mentalidad religiosa actual. En ocasiones, el artista americano de origen hondureño, que declara abiertamente su religiosidad cristiana, ha manifestado que lo que pretendía era plantear el debate entre lo profano y lo sagrado. Probablemente el que esta obra haya generado una reacción de rechazo, en ocasiones tan violenta, tenga que ver con el hecho de poner en relación directa lo sagrado con la impureza de lo abyecto en un tiempo, ya no arcaico y tradicional, en el que no se puede concebir la impureza de lo numinoso porque se ha expulsado la muerte de nuestra experiencia vital cotidiana. Sea como fuere, y al margen de la oportunidad de una obra como la de Serrano, lo cierto es que el arte, el artista que transgrede para poner en evidencia los límites del orden ritual y de comportamiento, y que se convierte en sujeto de expiación de nuestras inseguridades, corre el riesgo evidente de ser estigmatizado como chivo expiatorio por la violencia del grupo. El arte, en este sentido, más tarde insistiremos en ello, presenta también un comportamiento sacrificial al que podríamos atender brevemente.

2. El sacrificio podría ser considerado como el ritual religioso por antonomasia. Se trata de un medio de comunicación con la expresión divina de lo sagrado con objeto de intervenir en el devenir del grupo favorablemente. De manera general implica la inmolación de algún ser vivo real o metafórico y, en ocasiones, el consumo de su carne. Mauss y Hubert (1970: 143 y ss) distinguieron los agentes y las etapas del sacrificio. La primera de ellas es la presentación de la víctima a los dioses. La consagración, el segundo momento, implica el separar a la víctima del mundo profano para convertirla en sagrada. El tercer momento de la invocación es en el que se manifiesta la intención del sacrificio. El cuarto, la imitación, es el instante culminante de la muerte de la víctima. Cabría tener en cuenta también el momento posible de consumo de carne de la víctima mediante el cual se produce la profiláctica fusión con lo sagrado. Los agentes, por su parte, son el sacrificante, es decir, el sujeto en nombre de quien se realiza el sacrificio, el sacrificador, la víctima y la divinidad.

En las religiones totémicas, cuando el sacrificio se realiza sobre el propio tótem, el grupo expresa su comunión tanto con él mismo como con el dios totémico. Como sabemos, para Durkheim en la concreción de esta práctica religiosa es donde lo sagrado se podía reconocer como el auténtico mecanismo de cohesión y gestación de lo social. Lo que tenemos, por tanto, es que o bien buscamos protección o bien conseguimos consolidar la cohesión del grupo. Con el regalo que supone el sacrificio esperamos implícitamente el favor de la divinidad. Se trata de un don ofrecido al margen de la estructura del intercambio, pero que implica el favor ulterior. Podríamos preguntarnos de qué manera se encuentra, o no, actualizado en el ritual sa-

crificial artístico contemporáneo este esquema de comportamiento y en qué medida nos es posible identificar estos comportamientos generales. ¿Qué pretenden todas aquellas prácticas de automutilación corporal que presentan los accionistas y *performers*? ¿Hay alguna intención de inmolación expiatoria? ¿Está promovida inconscientemente al margen de la propia actividad artística por la propia tensión de la crisis cultural y la violencia del siglo XX?

Tras estas consideraciones generales sobre el sacrificio y estas cuestiones que nos animan a seguir reflexionando, nos detendremos algo más en la propuesta central de René Girard. La noción eje sobre la que gira todo su planteamiento es la de "deseo mimético", motor de todo lo cultural. La lucha mimética tiene que ver con la inclinación profunda de los humanos, y también de los animales, para rivalizar con el otro, con el prójimo, al que se ha erigido, de un modo u otro, en modelo. En el caso de los animales la situación violenta que genera esta mímesis conflictiva se zanja con la victoria de uno y la derrota de otro en el enfrentamiento; sin embargo, en los humanos puede latir durante toda una vida. La aspiración casi irremediable es la de ocupar la posición del otro y hacerse con sus bienes, su fortuna, su pareja, etc. Un deseo de esta índole tiene como consecuencia primera la gran tensión entre individuos y grupos, y como consecuencia segunda la necesidad se proyectar dicha tensión en el sacrificio arbitrario de un "chivo expiatorio" con objeto de adormecer la violencia generada por la rivalidad mimética garantizando así la supervivencia del grupo.

Los tiempos complicados de carencias disparan esta tendencia de forma más aguda ante la frustración y ante la imposibilidad de satisfacer el deseo. Los grupos se imitan; sus dos deseos miméticos rivalizan y aumenta la agresividad que únicamente podrá neutralizarse mediante la exposición consensuada de esa víctima expiatoria a la que, de manera absolutamente ambigua, se la responsabiliza de todos los males, por una parte, y, por otra, es causa del remedio. El que la tensión desaparezca tras el sacrificio es tan provisional como lo que puedan tardar en aparecer nuevos deseos y rivalidades. La fórmula operativa de canalizar la violencia del grupo en un solo integrante considerado responsable permite neutralizar la constante repetitiva del desorden. Según Girard, de esta ritualización del comportamiento más original surgen los mecanismos de organización social como los tabúes, las normas y las instituciones. De la violencia se pasa a la sacralización de los códigos, las jerarquías, las cacerías colectivas, la domesticación de animales, etc.

La violencia estructural que se desprende de esta lógica antropológica se irá proyectando progresivamente sobre otros objetos o animales. Cabe interpretarlo como una muestra de evolución; sin embargo, no se puede olvidar que en el origen se encuentra un asesinato colectivo en el que el grupo sacrifica una víctima inocente. El ritual y los mitos se encargan de planificar y controlar la repetición constante de esa estructura fundadora encubriendo la verdadera naturaleza de lo sucedido y distorsionando la latente injusticia original. En su buen aprendizaje, no obstante, se encuentra la supervivencia. El símbolo, la primera víctima, emerge institucionalmente a través de la victimación organizada estructurando el entramado social. El chivo expiatorio, por tanto, es ambivalente ya que se carga con la tensión y la violencia del grupo, y por ello es odiado y estigmatizado, pero, a la vez, se libera de la mancha en el proceso de purificación del ofrecimiento donde se sacraliza al entrar en contacto con la divinidad a la que ha sido ofrecido y se transforma en referencia de valor para todos.

Aunque estructuralmente reconocemos este esquema de comportamiento en buena parte de nuestra vida cotidiana, lo cierto es que nuestro tiempo es tendente a la desacralización y con ello parece que se desactivan las protecciones del sacrificio. La informidad anómica y la incertidumbre de las sociedades líquidas parecerían surgir de la dificultad de mantener activo un esquema psicosocial de esta índole. El propio cristianismo en sus orígenes comenzó a volver ineficaz esta explicación de la cultura al manifestar la quietud de Dios ante el sacrificio del inocente y al proponer el amor contra la violencia. El humanismo, en general, en todas sus expresiones, ha sido el encargado de adormecer el misterio del sacrificio (Girard, 1983: 11). Ahora bien, pensamos que estructural e inconscientemente late en el comportamiento humano este esquema de acción. Propiamente la propuesta de Girard es de índole genealógica. El devenir histórico es muestra constante de su latencia, y el siglo XX es paradigmático. De hecho, se puede aún encontrar el paradigma del chivo expiatorio por todos los órdenes sociales macro y micro de convivencia; en ocasiones, muy bien camuflado por el corsé de la corrección política. Lo que deberemos cuestionarnos, atendiendo a los intereses de nuestra reflexión, es si el arte de nuestros días puede haberse convertido en una vía de expiación y, por tanto, si parte de su sacralización actual puede proceder de ello.

3. De lo que no parece haber duda es que el carácter rebelde del arte contemporáneo ha devenido en un constante juego de tensión sustentado por la transgresión. El tabú, y su genealogía sacra, se ha convertido en el reto constante para el arte actual. La tensión dialéctica entre lo sagrado y lo profano que Durkheim vio en sus análisis sobre "las formas elementales de la vida religiosa" estaba puesta al servicio de la imposibilidad de la mezcla. El tabú, aquel término originario de los polinesios, se había generalizado para designar todo tipo de prohibición. Su importancia cultural tiene que ver con la capacidad del comportamiento ritual para evitar cualquier tipo de contagio entre lo sagrado y lo profano manteniendo el orden por medio de lo interdicto.

Efectivamente el tabú, lo prohibido, tiene que ver con el cosmos, con el orden cultural y social. Su transgresión genera inseguridad en todo el grupo, y no solo implica riesgo para el que se salta la prohibición. Por eso es preciso una

regulación de los comportamientos y de los castigos. Es preciso reiterar el orden fundador que nos aleja de lo indiferenciado, el caos, el vacío, el horror y la impureza. Con la separación entre lo sagrado y lo profano, con la llegada de las divinidades como mediadores de orden y de pureza, acontece toda una institucionalización de reglas y de límites en el comportamiento. No podemos en estos momentos profundizar en la etiología, la tipología y la ritualidad del tabú. Expresamente religiosos, políticos, sociales, económicos, culturales, dietéticos, lingüísticos, sexuales, etc. los tabúes pueden ser de muchos tipos cubriendo la estructuración de prácticamente todo el orden social. Por supuesto, sabemos que el tabú adolece también de un aspecto histórico y relativo en tanto que se ven modificados atendiendo a los diferentes momentos históricos y a los diferentes comportamientos culturales, al margen de que existan algunos que se nos presentan como universales: el incesto, por ejemplo.

Quizás lo que más nos interesa resaltar ahora es el hecho de que el tabú primordial se encuentra en la distinción entre lo sagrado y lo profano y, por extensión, entre la pureza y la contaminación. El carácter transgresor del arte en general, y del actual en particular, requerirá que nos replanteemos en qué medida lo sagrado implícito en la propia inercia cultural se convierte en referencia de actuación en tanto que objeto expreso de interdicción. Muchos comportamientos de la transgresión artística actual, que en algunos casos podríamos percibir ya neutralizada en la medida en que se ha convertido en un género en sí mismo, se nos presentan para anunciar la absoluta insatisfacción, las dudas, la incertidumbre y la ausencia de límites en la que habita nuestro tiempo. El arte de transgresión es una manifestación catártica y expiatoria que se sustenta en la dialéctica entre pureza y contaminación: entre coherencia, orden y regulación e incoherencia, incertidumbre, desorden y anomia. Nos referiremos a ello al final del apartado que comenzamos a continuación en el que intentaremos mostrar con algunos ejemplos la presencia de la estructura antropológica de lo sagrado en diferentes manifestaciones y expresiones del arte actual.

4.– Hierofanía y ritualidad profana en el arte contemporáneo

4.1. La hierofanía espacio–temporal

Según sabemos a partir de una de las premisas más conocidas de Eliade para el hombre religioso ni el espacio ni el tiempo son homogéneos; presentan escisiones, rupturas, discontinuidades. Consideremos, en primer lugar, el espacio. Una de las primeras consecuencias que se extrae de esta premisa es que este modo discontinuo de romperse la homogeneidad mediante lo sagrado y lo que no lo es, hace que el hombre religioso identifique lo sagrado como lo que realmente existe y todo lo demás con lo que lo rodea. Es preciso no olvidar que lo sagrado, además de expresión del silencio irreductible que habita en la conciencia humana con respecto a lo real, es también la manifestación del rumor callado y el silencio indiferente de lo real. Lo real condiciona la vida y la historia de los humanos al exigirnos no poder aceptar su ausencia y hacer todo lo posible por escuchar algo en ese vacío. El carácter tremendo de ese hueco es el modo desdoblado en el que el hombre religioso concibe lo sagrado como conformación y como experiencia del mundo. Es por ello que no se puede dejar de atender a lo sagrado. La hermenéutica de lo hierofánico es la ineludible (condena hermenéutica) tarea a la que se ve sometido el ser humano.

Tenemos, por tanto, que la no homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial con la que se funda el mundo. La ruptura, la discontinuidad, implica un punto a partir del cual se configura todo lo que hay y lo orienta semánticamente. El hecho de que la hierofanía espacial revele un punto fijo, absoluto y central, es lo que posibilita que todo pueda comenzar a hacerse. Eliade piensa que la homogeneidad del espacio profano es caótica y relativa, y que, de ella, por tanto, no se puede fundar un mundo habitable. Cuando nos planteamos la desmaterialización, la desobjetivación y la consiguiente conceptualización postmetafísica en las tendencias más significativas del arte actual, en las que la representación ya no representa sino a sí misma de manera performativa, parece, desde estos planteamientos que maneja–mos, como si el dominio de lo profano hubiera hecho efectiva la total desacralización del mundo y, en concreto, del arte. Sin embargo, el fenomenólogo hermeneuta de lo totalmente otro piensa que ese rumor de lo ausente tremendo no puede acallarse y que, por tanto, no puede existir una índole de lo profano en estado puro. “Cualquiera que sea el grado de desacralización del mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del mundo” (Eliade, 2014a: 22–23). No sabemos en qué medida muchos artistas contemporáneos estarían de acuerdo con esta correlación inconsciente entre su trabajo y lo sagrado, pero lo cierto es que a nosotros nos interesa en la posibilidad o no de esta correlación: en percibir de qué manera determinan las hierofanías latentes e implícitas la actividad del artista de un tiempo desacralizado y profano.

El mundo aparece y desaparece fragmentariamente en la relativa homogeneidad de lo cotidiano porque no existe la fundante estabilidad del centro sobre la que se instaura a partir de la hierofanía espacial. Incluso los espacios profanos, en su relativización privada, muestran reminiscencias estructurales y formales de aquello que podría ser sagrado en los lugares privilegiados de una biografía. Tal es el caso de los espacios de la infancia, los lugares del primer amor, etc. Se trata de espacios fundantes y referenciales, centrales, de la experiencia de los mundos personales. Como los llama Eliade: “Los lugares santos del universo privado en el que se revela la otra realidad distinta”. Ahora bien, esta sacralidad privada no es más que una evocación

del espacio sagrado arquetípico donde se reconocen todas las subjetividades de una comunidad compartida.

En las sociedades tradicionales tenemos el territorio habitado y el espacio desconocido que lo circunda. Nuestro mundo es cosmos y lo otro caos poblado de larvas y demonios. Consagrar un territorio es convertirlo en cosmos. La creación de este mundo es recreación de la creación del universo por los dioses. Se repite la ejemplaridad instauradora de la cosmogonía. La consagración de un lugar tiene diferentes modos de expresión que suelen coincidir con la comunicación con el cielo. Así, por ejemplo, grandes troncos de árbol sobre los que los iniciados ascienden desapareciendo en el cielo, se convierten en ejes cósmicos a partir de los cuales los territorios se hacen habitables. Se repite recurrentemente esta imagen de pilar cósmico como pilar del mundo en la casa, en el templo, etc. Estas columnas que organizan y sacralizan el espacio y el mundo son referencia central del eje del universo. Se encuentra como una constante el simbolismo del centro del mundo: montañas santas como centro y como cercanía al cielo; ciudades santas, santuarios, templos, cuyos cimientos se hunden en lo interior y se elevan hasta lo alto. Además, en el centro del mundo el sol cae directamente desde el cielo en el solsticio de verano. Tendremos ocasión de ver en el siguiente apartado la manera en que se ha interpretado esta expresión cósmica del espacio en el Land Art.

El mundo como centro no es único. Los centros se multiplican en diversas escalas: el país, la ciudad, el templo, el palacio, pero también la casa. La casa y sus habitaciones constituye un microcosmos central a partir del cual se estructuran las cuatro direcciones cardinales y la orientación de la vida. Eliade considera el proceso de secularización de la morada en las sociedades modernas científico–ilustradas cuando recuerda cómo el funcionalismo de Le Corbusier concebía la casa como una "máquina de residir". ¿Será definitivo este proceso de secularización de la naturaleza? Lo cierto es que la vivienda, la habitación, sigue experimentándose como *Axis mundi,* que, en el caso del hombre religioso, supone la exigencia de habitar el centro y, según Eliade, en lo real. Construir un mundo, un centro primordial, una morada, se inserta, entonces, en el arquetipo de todo gesto humano creador. La cosmogonía tiene así que ver con la fabricación y con la construcción. Toda construcción requiere previamente desterrar cualquier potencia perturbadora o caótica. Por eso Eliade señala cómo en la India, antes de que los albañiles coloquen la primera piedra, esperan a que el astrólogo les indique la posición de la serpiente central y cósmica que sostiene el mundo. La piedra angular de las construcciones ha de situarse en el centro del mundo. Instaurar una nueva morada, santificarla, aunque sea de manera inconsciente, mediante este simbolismo o ritual de la colocación central de la primera piedra, o piedra angular, implica un compromiso de creación, renovación y mantenimiento del mundo. Resulta complicado desde este planteamiento mantener la idea de la habitación como una "máquina de residir" (Le Corbusier). Resulta, entonces, difícil no ver en las aberturas superiores de la casa (chimeneas, tragaluces, etc.) ese eje central que asciende y que recuerda el hacer de la morada una experiencia primera del espacio sagrado. Evidentemente donde se manifiesta todo esto, y de manera especial, la apertura y el ascenso como eje central, es en el templo, en la basílica y en la catedral; reproducciones terrestres de lo trascendente. En el templo el mundo se representa y se contiene.

A lo largo de todos sus trabajos, de un modo u otro, ofrece Eliade una cantidad importante de muestras sobre la experiencia hierofántica del espacio; sin embargo, lo que más nos interesa ahora no es la profusión de ejemplos sino su significado estructural: por una parte, el espacio sagrado posibilita la fundación de un mundo y el desvelamiento de lo real; pero, por otra parte, el espacio sagrado implica una ruptura de nivel ontológico y la posibilidad del tránsito de uno a otro, de un modo de ser a otro. Por estos motivos, toda hierofanía espacial es cosmogónica y dotadora de sentido. En ningún caso permite Eliade que se introduzca la tiniebla y el desorden con los que pudiera dotarse de energía alguna suerte de padecimiento trágico. La tensión de la contradicción ha quedado neutralizada en su clara dialéctica entre lo sagrado y lo profano; una dialéctica dicotómica sobre la que se sustenta la cesura y la discontinuidad en la que se posibilita la fundación y refundación del mundo. La cesura es para fundar y lo sagrado es sutura semántica. Ahora bien, ¿cabría la posibilidad de que esa herida se pudiera cerrar en falso? Intentemos sacar algunas conclusiones a partir del siguiente texto: "El hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque solo un mundo así participa del ser, *existe realmente*. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de *ser*. El terror ante el 'caos', que rodea su mundo habitado, corresponde a su terror ante la nada. El espacio desconocido que se extiende más allá de su 'mundo', espacio no cosmizado, puesto que no está consagrado, simple extensión amorfa donde todavía no se ha proyectado *orientación* alguna ni se ha deducido estructura alguna, este espacio profano representa para el hombre religioso el no ser absoluto. Si, por desgracia, se pierde en él, se siente vaciado de su existencia 'óntica', como si se disolviera en el caos, y termina por extinguirse" (Eliade, 2014a: 51–52). En este texto encontramos diversos aspectos a destacar: en primer lugar, se identifica lo que existe realmente con lo sagrado. Esto significa que lo profano, también reconocido ontológicamente por Eliade, no existe realmente. En lo profano habita el terror ante el caos y ante la nada, ante el no ser absoluto; en segundo lugar, se sugiere también que lo sagrado viene a cubrir una "inextinguible sed ontológica" del hombre, lo que puede hacernos derivar en la teoría del analgésico. Más tarde nos dirá, no obstante, que es precisamente esta sed de lo real lo que hace que el hombre religioso haga todo lo posible por instalarse en la fuente de realidad primera cuando el mundo estaba fundándose. (Cf. Eliade, 2014a: 61) Se nos hace, por ello, necesario distinguir si es la sed ontológica la que genera la experiencia de lo sagrado o es lo sagrado lo que

funda el sentido produciendo la discontinuidad de aquello que es caótico y no lo tiene. Además, se nos plantea preguntar qué ocurre con el hombre religioso sediento de lo real que no consigue actualizar la hierofanía de lo real y no tiene más remedio que seguir escuchando su silencio. Sea como fuere, la desorientación del hombre ante la posibilidad de que la hierofanía espacial (y las de otra índole) se desdibuje, es decir, de que el hombre se pierda en ese no ser absoluto, puede ser neutralizada mediante la repetición ritual del tiempo: "Es la experiencia del tiempo sagrado la que permitirá al hombre religioso el reencontrar periódicamente el cosmos tal como era *in principio,* en el instante mítico de la creación" (Eliade, 2014a: 52)

Lo sagrado introduce discontinuidad espacio–temporal. También en lo referido a la temporalidad Eliade distingue dos tipos de tiempos: el sagrado y el profano. Entre ellos hay solución de continuidad que se sutura mediante los ritos. La sutura entre espacios, recordemos, era realizada mediante la construcción de mundos. El tiempo sagrado es reversible y reemplazable indefinidamente. No cambia ni se agota. Aunque sí que tuvo un comienzo que se instauró *in illo tempore* con el gesto de la divinidad. Es precisamente esa fundación la que se reitera constantemente. El regocijo festivo y espectacular también resulta ser la forma secular de cesura en el hombre profano de igual modo que las intensidades de las vivencias subjetivas; sin embargo, son coyunturales, a diferencia del ritual litúrgico. El profano es un tiempo relativo que genera incertidumbre, a diferencia del tiempo sagrado que lo que supone precisamente es contener la incertidumbre y el misterio. La renovación temporal de cada año implica la constante renovación del mundo. Esta seguridad significativa tiene que ver con que la cosmogonía implica también la creación del tiempo. Toda creación comenzaba con el tiempo. Por eso, el mito que cuenta ese tiempo primero es tan importante en la ratificación ritual del mundo. "Es el mito cosmogónico el que relata cómo vino a la existencia el cosmos" (Eliade, 2014a: 59) La narración mítica reanuda el tiempo primordial, el tiempo puro. Es el momento de realizar purificaciones, expulsar lo sucio, la capa de caducidad que se adhiere a la naturaleza, a la vida y a las cosas, lo demoniaco que se ha ido cargando con el olvido de lo originario. Es tiempo sacrificial en el rito mediante un chivo expiatorio con el que refundar lo transcurrido. Esta exigencia cíclica de refundación es la que se ha expresado en el arte desde sus orígenes mediante la disposición ontológica de la repetición: desde la clonificación de las siluetas animales de las cavernas hasta las seriaciones del Pop Art, pasando por la recurrencia arquitectónica durante siglos de la misma estructura de los conventos románicos y la iteración constante del retrato individual renacentista.

El tiempo profano es impuro, desgasta, destruye y corrompe. El tiempo profano mata y requiere un tiempo otro, denominado originario, que, en su repetición ritual, expíe de manera apotropaica la corrupción, la caducidad y la muerte. La repetición, por tanto, puede contemplarse desde dos puntos de vista: repetición que purifica, ritual que hace retornar un tiempo nuevo con el que renovarse; repetición que pudre, rituales saturnales, eróticos, de los muertos, orgiásticos, dionisiacos. Estos últimos, con su carácter trágico y sacrificial, se articulan sobre la tensión del tiempo profano y han de celebrarse para llevar el caos hasta las últimas consecuencias, dar cuenta del fin de un mundo y abrir la opción de la regeneración total. Se ha de celebrar el extremo de sombra y delirio del último día para dar paso al nuevo tiempo. Esta estructura temporal es repetitiva y constante en prácticamente todas las tradiciones culturales y se concreta cada vez que se crea algo nuevo (una casa, una ciudad, etc.), que se instaura un nuevo régimen con un nuevo soberano y, sobre todo, cuando se filtra el poder de la cosmogonía como poder curativo ante las enfermedades. Tiempos profanos y tiempos sagrados, por tanto, con los que se intensifica la neutralización dialéctica de lo trágico. Se impide que puedan convivir las luces con las sombras duplicando los tiempos para cargarlos de ese modo con la necesaria anestesia de la supervivencia.

4.2. Manifestación hierofántica en algunas expresiones del arte actual

Como es bien sabido, la revolución de la antropología de los años sesenta, enmarcada en la crisis y la transformación cultural general, implica la puesta en evidencia del evolucionismo como metodología o de las ideas de progreso. La consideración estructural de la cultura facilita, por ejemplo, una reconsideración de los tiempos lineales hacia los tiempos cíclicos. De esta manera, la complejidad de la civilización tecnológica, atendiendo a la superposición de épocas, podía ser claramente asimilable a la de las culturas arcaicas o primitivas. Este marco teórico y antropológico, unido a la reacción de los artistas contra el sistema establecido y a su interés creciente de vincular el arte con la vida al margen de los modelos de representación institucional mercantilizados y endurecidos, es el que hace que en los sesenta surjan movimientos como el Land Art, en cuya esencia general habita la peculiaridad mediadora y finita de los seres humanos con respecto al cosmos; es decir, con respecto a su instalación en el mundo. La mayor parte de estos artistas manifiestan una conexión inmediata con la expresividad de los antiguos. Podríamos denominarla artística, si bien somos muy conscientes que la actividad de los primitivos estaba en su conjunto condicionada por las creencias religiosas y la conexión sagrada con la naturaleza. En lo que sigue vamos a intentar ilustrar muy brevemente esta disposición hierofántica del Land Art con algunas muestras conocidas. Lo haremos, sobre todo, refiriéndonos a las categorías espacial y temporal que venimos manejando. Más tarde, y atendiendo a nuestro esquema categorial, también haremos alguna referencia a los agentes y a la realidad.

No se pretende identificar sin más la vinculación primitiva entre las fuerzas de la naturaleza con lo sagrado a las

intenciones de este grupo de artistas preocupados por intervenir en paisajes y espacios naturales señalando lugares y dejando huellas, transformando fragmentos, integrando nuevos elementos a lo existente, interrumpiendo y horadando continuidades, conectando espa–cios, repitiendo sensaciones, etc. Al margen de que sus intenciones tuvieran o no esta orientación religiosa, lo cierto es que su pretensión de poner al ser humano en relación directa con sus límites y con la toma de conciencia del lugar que ocupa en el mundo conecta estructural–mente con aquellas mismas pretensiones de nuestros antepasados. Aquellas epifanías arcaicas, por mucho que hayan ido perdiendo su función originaria con contenido sacro, no han dejado de latir como reminiscencia de la santificación de la vida biológica. El misticismo telúrico y cósmico del que adolecen buena parte de estas intervenciones así nos lo atestiguan.

Walter de María produjo entre los años 1974 y 1977 su conocido trabajo titulado *Campo de relámpagos.* En un campo del desierto de Nuevo México de una milla por un kilómetro instaló cuatrocientos postes de acero inoxidable terminados en punta de 5,40 de altura y de unos cinco centímetros de diámetro. En sí mismo el espectáculo del rigor milimétrico y matemático en la colocación de los postes, atendiendo a su altura y a la distancia entre cada uno, se presentaba ya en sí mismo como en tremendo contraste entre la racionalización humana y las rupturas dinámicas de la naturaleza. Sin embargo, aquellos postes tenían la finalidad de generar un campo de atracción energética en una zona propensa a las tormentas entre los meses de mayo y septiembre. Como en el caso de la mentalidad primitiva la pretensión implícita podría ser la de la conjura del miedo a la naturaleza rechazando deliberadamente su componente azaroso (Lévy–Bruhl, 1957: 35–54). La relación íntima entre la tierra y el cielo se convertía en el hilo conductor. Un campo sobrecogedor de truenos y relámpagos que ponían al espectador en relación directa con la simbiosis entre el espacio y el tiempo: el tiempo instantáneo del fogonazo de luz y de energía, y el tiempo largo de la espera y el silencio. En opinión de Tonia Raquejo, comentando esta intervención, lo que se da de hecho es la presencia de lo sublime en el ahora inmediato (Raquejo, 2008: 17) Y efectivamente así es, pero no se puede prescindir del poder trascendente, simbólico y estructural que implicaba en las religiones antiguas, desde el punto de vista espacial, el cielo y su energía fundadora como expresión hierofántica; es decir, la tormenta como fecundación originaria de vida. (Eliade, 102 y ss). Esta conocida expresión de fecundidad vinculando la tierra con la mujer se sintetiza bien en el trabajo de James Pierce titulado *Mujer de la Tierra* (1976–1977), integrado en un proyecto amplio de otras esculturas denominado *El jardín de la historia* que el artista llevó a cabo en Maine desde 1970. De tierra y de hierba, el rostro y el sexo de esta escultura de mujer representada boca abajo se encuentra íntimamente sintetizada con la tierra. Nos recuerda a las Venus del paleolítico por la generosidad de sus atributos; y, además, el punto en el que el sol se pone en el solsticio de verano coincide con el centro de las nalgas de la mujer. Eliade, como sabemos, también registró profusamente referencias de lo sagrado vinculado a la fecundidad (Eliade, 1981: 250 y ss) y al sol y los cultos solares (Eliade, 1981: 142 y ss.). En relación directa con el sol y con el tiempo la americana Nancy Holt instaló en 1973–1976 cuatro tubos de hormigón que denominó *Túneles solares*. La disposición en la que los colocó tenía como objetivo que la observación a través de sus ejes dos a dos permitiera ver los solsticios de verano y de invierno. Aparte de los diferentes efectos que produce el conjunto observado desde diferentes puntos de vista, el que el observador se sitúe dentro de ellos le permite tener una perspectiva privilegiada de mapas estelares al mirar a través de las aberturas realizadas en la superficie de cada tubo. Robert Morris también buscaba un efecto similar con su *Observatorio* de 1971 situado en Ijmudien (Holanda). Con él, además de observar los equinoccios a través de cuatro vanos triangulares, se pretendía conectar con los espacios que utilizaron nuestros antepasados en el neolítico y el paleolítico. Se trata también de una conexión de tiempos con los que se rompe esa linealidad temporal con la que los humanos de tiempos distintos parecen pertenecer a especies diferentes. Tiempo y espacio, como sabemos, son categorías de expresión múltiple de lo sagrado. Dos muestras más nos ayudan a comprender bien esta conexión con la estructura de lo sacro a través de la simbiosis entre el espacio y el tiempo: el primero es el conocidísimo trabajo de Robert Smithson *Spiral Jetty* (1979). Con él asistimos a una gran metáfora espaciotemporal al proponérsenos una espiral de tierra adentrándose en el Gran lago salado de Utah. La espiral nos remite al laberinto, ese espacio en el que se pierden las referencias, y se hace posible la superposición de tiempos divergentes (Aznar y Martínez, 2009: 102), pero también nos pone en relación con aquella leyenda que conectaba el Gran Lago con el Océano Índico y también con la imagen de la gran nebulosa que dio origen al universo. Al margen del valor de estas lecturas lo interesante de esta obra para nosotros es la clara reminiscencia hierofántica de la conexión de la tierra con el agua en la síntesis del espacio con el tiempo; el otro ejemplo tiene que ver con el trabajo de Dennis Oppenheim, quien con sus *Anillos anulares* (1968) realizados en la misma frontera entre Estados Unidos (Mine) y Canadá (New Brusnswich) que determina el rio St. John nos propuso la superposición de varias formas de tiempo en un mismo espacio. La línea del rio, que marca también el límite de los husos horarios entre Estados Unidos y Canadá, se encontraba enmarcada por unos grandes anillos circulares concéntricos realizados sobre la nieve con los que se nos remitía a un tiempo efímero, por el devenir de las estaciones, pero a la vez cíclico, permanente y trascendente en el corazón mismo de la profana arbitrariedad de las convenciones fronterizas y temporales.

El espacio, el tiempo, son también protagonistas en la manifestación ancestral de la gran trinchera que produjo en el desierto de Nevada en 1970 la conocida obra de Michael Heizer titulada *Double Negative*. Una inmensa Zanja

de 10 metros de ancho por 500 de larga y con una profundidad de unos 17 metros para la cual hubo que remover cerca de 250.000 toneladas de roca y tierra. Las dos piezas de la trinchera remiten a todo el material que hubo que remover y al hueco que quedaba, Lo negativo es el espacio mismo, el vacío. Ver los registros audiovisuales de aquella intervención no tiene nada que ver con la experiencia que buscaba el artista exigiendo a la mirada del observador un recorrido por un inmenso vacío de la tierra. La tierra y sus huecos, pueden ser fácilmente interpretados como conexión entre el tiempo de la vida y de la muerte y como reminiscencia arcaica del enterramiento originario en tanto que retorno sagrado al origen. Esta relación con la tierra y con la fuerza de la naturaleza y el paisaje era también lo que motivaba los trabajos de Richard Long por aquellos años. Con ellos la presencia material y biológica de los paisajes naturales sufrían una suerte de transfiguración mediante la cual dichos entornos conseguían hacerse presentes, y hacer presente aquello oculto que pudiera latir en ellos. Los viajes a pie que inició en 1967 por diversos lugares del mundo produjeron algunas modificaciones no traumáticas de dichos paisajes a modo de descubrimiento o reconocimiento. Son obras realizadas a escala humana que consisten en la recolocación geométrica (círculos, líneas, etc.) de algunos de los materiales existentes: piedras, hierba, etc., que luego de intervenir sobre ellas se retornaban a su posición original, o también producidas por las huellas continuas del propio efecto de caminar repetidamente por el mismo sitio. El cuerpo convertido en una obra de arte en el momento de caminar y, a la vez, en medida de la matriz terrestre. De este tipo es bien reconocible *A Line Made by Walking,* de 1967. En todas ellas percibimos la posibilidad del ser humano de conectar lo presente, en este caso los paisajes naturales en su materialidad, con la infinita ausencia implícita que late en su reconsideración. Ilustra bien este asunto, en el ámbito de nuestro discurso, la relación de tensión y conexión mantenida entre lo profano (la tierra, el agua, las plantas, los animales, etc.) con su resustanciación de carácter sagrado.

Más recientemente, el artista alemán Hannsjörg Voth ha dedicado unas cuantas décadas para producir una serie de intervenciones en el desierto de Marruecos con las que se establece una clara conexión con lo trascendente atendiendo al simbolismo explícito de nuestra limitación. *Escalera Celeste (Himmelstreppe),* de 1980–1987, es una construcción exenta que contiene exclusivamente cincuenta peldaños con los que se pretende iniciar un ascenso deseado pero imposible. La simbología de lo alto, del ascenso y del vuelo sustenta el contenido de este trabajo Algunos años más tarde trabajó en *Espiral Áurea (Goldene Spirale)* 1993–1997 y *Ciudad de Orión" (Stadt des Orion)* 1998–2003. En el primer trabajo propuso la construcción de una espiral basada en el número áureo de Fibonacci a partir de la cual se remitía a las repeticiones y los reinicios. En este caso se hace manifiesta la simbología de la sacralización del centro como referencia de orden y de sentido. Con la segunda se nos presenta una composición de siete torres basada en la constelación de Orión para remitirnos al cosmos.

Si, como acabamos de ver, las obras de los artistas del Land Art remiten, de manera general, a una suerte de aceptación de lo permanente, y además de la relación con la naturaleza y el cosmos, en sus espacios y en sus tiempos, tenemos en cuenta el comportamiento mediador de los seres humanos en sus diferentes rituales de acción y de interacción, deberemos recordar que, en el caso del tiempo arcaico, estos estaban mediatizados por la dialéctica sagrado–profano. Lo que nos preguntamos ahora es qué puede quedar hoy de esta dialéctica en la ritualidad artística. Sagrario Aznar, en su incisiva visión del arte contemporáneo como instrumento de acción política, afirma que los artistas "no son chamanes" (Aznar, 2006: 61 y ss.), sino intermediarios, porque el ritual se ha descargado de mito. Señala expresamente: "En algún momento la modernidad trató de sustituir la religión o la moralidad por una justificación estética de la vida. El arte intentó sustituir a la religión y catalizar los anhelos de trascendencia del ser humano. Y es entonces cuando el ritual entró a formar parte de la historia del arte. Pero es un ritual sin mito" (Aznar, 2006: 67). No obstante, a pesar de esta postura nostálgica de los procesos de secularización que no quiere dejar de percibir en el arte el aguijón político y transformador (recordemos que la religión habría sido sustituida por la utopía), la propia Sagrario Aznar no puede dejar de reconocer en algunos casos, como el de Ana Mendieta, los ingredientes rituales y religiosos (Aznar, 2006: 62). Ahora bien, más que este hecho puntual explícito reconocible en diferentes artistas lo que deberíamos atender es a los procesos de mitologización de lo inmanente, de la corporalidad y del individuo. Estructuralmente nos exige reconsiderar las fronteras entre lo sagrado y lo profano y, por ello, se nos hace costoso concluir la descarga mítica del ritual artístico. Estructural–mente, como decimos, parece no haber duda de que se nos remite a las formas de la experiencia religiosa; no, obviamente, a su aspecto doctrinal. ¿Deberemos, por tanto, renunciar a la asimilación funcional y estructural entre el chamán y el artista?

El 25 de noviembre de 1965 Joseph Beuys presentó en Düsseldorf la conocida performance titulada *Cómo explicar las pinturas a una liebre muerta*. El intento de explicación y reanimación de las obras de arte a la liebre muerta con la cabeza de Beuys embadurnada de miel y de polvo de oro se presentó como una metáfora y como una metonimia de la capacidad transformadora de la vida y del pensamiento humano. Al margen de que podamos insistir en las diversas lecturas, e incluso en la propia del artista, lo que nos interesa de aquella emblemática acción es el modo tan representativo en que Beuys adopta la figura de un chamán; sin dejar de tener en cuenta que buena parte de sus trabajos se encuentra constituida por esta funcionalidad. La puesta en escena de aquella acción incluía una cortina que se descorría antes de comenzar. Beuys se reservaba el espacio de privilegio en el que su discurso, su intradiscurso y su metadiscurso explicativo, le ponía en relación directa

con el misterio, con lo oculto, con lo sagrado. El artista es un iniciado mediador que intenta ofrecer la desvelación de lo oculto al mundo profano de los asistentes al ritual. Antes de que se pueda obrar alguna síntesis el chamán liminar deja clara la diferencia entre el misterio y el mundo corriente. Verdaderamente Beuys adopta el papel chamánico del pedagogo y del conductor de conciencias. Su propia biografía, con las heridas y las secuelas de guerra físicas y mentales que le hicieron padecer durante toda su vida, supone un constante renacimiento o resurrección. Todo chamán está marcado por algún episodio traumático que le exige ponerse en relación directa con la tierra y con los animales para curarse a sí mismo. La presencia de animales mediadores es constante en el ritual artístico. Del mismo modo, la herida cristiana es la que posibilita precisamente la transformación. Íñigo Sarriugarte incide, con Eric Michaud, en el estilo cristiano del ritual beuysiano como una mezcla de cultura y lenguaje apostólico dirigido a la posibilidad del renacimiento de cada ser humano. Cristo es un paradigma en la medida en que la hierofanía encarnada se autosacrifica para generar el impulso del renacimiento (Sarriugarte, 2008: pp. 137 y ss). Lo importante para Beuys es la encarnación material de Cristo y lo que implica. A través de la materia en el arte somos capaces de reapropiarnos también de esa fuerza inconsciente de lo sagrado. El alquimismo chamánico de Beuys lo que busca también es la transformación–creación de los materiales y los hechos. "Beuys adopta el término (transubstanciación) y le otorga, tanto en su 'teoría plástica' como en su 'concepto de arte ampliada', el valor fundamental de un proceso de transformación cualitativa" (Cfr. Sarriugarte, 2008: 138).

Beuys nos estaba invitando a abrir un camino espiritual en el que se nos intenta reanimar, como a la liebre, mediante el salmo de las palabras. La fuerza del ritual aquí tiene que ver con el tránsito, con el paso (Van Gennep) más esencial entre lo múltiple y lo uno, entre la vida y la muerte. El chamán–artista enmascarado cumple esa función iniciática vivificante dotando a la máscara de la fuerza orgánica de la miel y del impulso santo e iluminador del oro sobre su rostro. El aura de lo santo, para Beuys, quiere llevar el pensamiento más allá de la letal neutralización a la que le puede someter la intelectualización, la política y la educación. (Cfr. Precilla, 2016: 58). La liebre muerta es la fuerte expresión simbólica de la fecundidad, del nacimiento, de lo menstrual, aletargada (muerta) por la racionalidad instrumental del capitalismo tardío. El chamán quiere volver a conectar la razón con la vida a través de la fuerza natural y material que emerge en el ritual–performance. La liebre se frota con la tierra para reaparecer constantemente desde el encierro de su madriguera. La liebre es celebrada en expresividad totémica. La materia, el animal, lo sagrado, retornando en la ceremonia del arte para reinsertar a los hombres en el misterio olvidado. A lo que asistimos es a una reconsideración procesual y profunda de lo real. Ya hemos tenido ocasión de considerar la revisión ontológica que suponen los procesos de transubstanciación convirtiendo lo profano/cotidiano en sagrado/artístico. El arte contempo–ráneo, atendiendo a la mentalidad *ready made,* está convirtiendo la naturaleza en cultura a base de reciclar materiales orgánicos e inorgánicos, incluso como depósitos de materia bruta (acero, tierra, neón, plástico, etc.) Esto implica un giro del arte contemporáneo hacia lo antropológico mediante rituales de conversión (Repollés, 2011: 11) Se trataba de una inercia bien conocida en las sociedades primitivas y premodernas; sin embargo, la aparición de las bellas artes y el proceso de espiritualización estético ha neutralizado la simbiosis entre lo natural y lo cultural. En la época de la tecnología virtual los artistas retornan a la materia bruta y orgánica rehabilitándose el antiguo imaginario de la encarnación (transfiguración en Danto) en el arte corporal y en el ritual performance. Los rituales de conversión mediante los cuales se confería una naturaleza simbólica a aquellos materiales naturales y orgánicos que manejaban los antiguos artesanos, parecen haberse actualizado en el arte contemporáneo. Además, en ellos, se mantiene latente el poder de transubstanciación conferido al chamán mediante sus diferentes procedimientos de éxtasis. Recordemos que para Mircea Eliade la labor del chamán es prioritariamente una técnica del éxtasis (Eliade, 2003: 22). Los artistas contemporáneos, como el chamán, se han volcado en reanimar cualquier objeto cotidiano como si tuvieran la capacidad de rescatar poderes ocultos en las cosas. "Esta pervivencia del animismo en el arte contemporáneo, señala Repollés, es evidente, pues muchos artistas parten de la convicción de que todo objeto puede contener restos del proceso demiúrgico primitivo que modeló su masa pasiva, y el artista, como antaño el chamán, es el nuevo brujo encargado de extraer el animismo implícito en toda materia" (Repollés, 2011: 36).

En conexión con este animismo matérico, que hace emerger lo sagrado de las cosas, se encuentra el totemismo y las hibridaciones de lo humano con lo animal. El totemismo tiene que ver con las urgencias por ordenar y regular el comportamiento del clan mediante el tabú y las prohibiciones que se asocian a las peculiaridades biológicas y simbólicas de la hierofanía animal. En este sentido las referencias de lo híbrido a lo largo de la historia del arte son constantes. Recordemos, por ejemplo, la peculiar función pedagógica del bestiario medieval, de la importante función integradora de los niños en el grupo, sus creencias y sus valores, mediante fábulas y cuentos con animales como protagonistas, y su peculiar proyección sobre la iconografía mediática y cinematográfica contemporánea. Resulta fácil ver en el cordero cristiano a ese hombre hacia la muerte que requiere reproducir el comportamiento sacrificial del Cristo originario. Podemos, en todo caso, destacar, a modo de muestra, los trabajos del artista tejano Robert Rauschenberg que, a finales de los cincuenta en el contexto del Pop Art intentaba reaccionar a las sutilezas formales de la abstracción incorporando sustancia material, animal, totémica, en el arte para volverlo acercar a la vida. "Ajuntando animales disecados al soporte pictórico, –señala

Repollés– Rauschenberg estableció relaciones totémicas entre los iconos populares y su función social, tal como la sopa de las latas Campbell's fue la nueva *substancia alimenticia* de la pintura de los sesenta. Así, la *pin up* que posa en su *Odalisca* (1958) es en realidad un tótem de la gallina *ponedora de huevos*; las alas de la *Coca–Cola Plan* (1958) representan el *vuelo sagrado*; el águila que planea sobre el *Canyon* (1959) es un inequívoco símbolo de la testosterona del poder; así como la cabra encajada en un neumático, *Monogram* (1959) opera un totemismo del *agarre del neumático al terreno.* Todos estos animales, debidamente asociados a substancias pictóricas, ampliaron el alfabeto de Rauschenberg disolviendo la abstracción en usos totémicos" (Repollés, 2011: 80–81)

4.3. La pasión sacrificial a través del ritual artístico actual

El tótem y el chamán exigen ritualidad, pero el rito además de estrategia de delimitación entre lo sagrado y lo profano es comunicación. Los acontecimientos rituales están presentes de manera cotidiana en muchas expresiones corporales, reducidas comúnmente como mode–los de comportamiento social que interactúan en un escenario del yo como objeto sagrado (Collins, 2009). El ritual de interacción actúa como un ejercicio de catarsis comunicativa necesaria y genérica. Evidentemente el carácter catártico del ritual en general también se da en el ritual artístico. La expiación intrínseca que se persigue obedece a los condicionantes históricos y culturales. En el caso de los artistas europeos de la performance ritual nos damos cuenta de que en sus acciones subyace la experiencia dionisiaca, el romanticismo o la mitología cristiana. En todo ello se encontraban referentes y medios para liberar los traumas de la segunda guerra mundial, con aspectos físicos de carácter espiritual como la liberación del horror. Los americanos, aunque también encontraban en lo dicho un soporte para sus propuestas, también se fijaban en aspectos más concretos y específicos que reflejaban sensibilidades menos conocidas, como, por ejemplo, la de los indios norteamericanos y su ritualidad propia (Valle–Cordero, 2014: 71). Se percibe, por tanto, un obvio condicionante cultural y liberador en la expresividad ritual del arte en el que tendremos que insistir más adelante, lo cual no impide destacar la constante crítica transversal que subyace a la común aspiración de nutrirse de lo primitivo.

El carácter arcaico que subyace en los encuentros rituales del arte performance hace que los vínculos relacionales en ellos implícitos instalen el intercambio societal en un ámbito tribal cuyas estructuras se anclan mucho más allá de lo premoderno. Los artistas de los años 60–70 buscan en lo primitivo, prehistórico o no occidental referencias para redefinir su objeto artístico ante la saturación del discurso exclusivamente científico de la razón y de sus extensiones sociopolíticas. La crítica implícita en los primitivismos, cuya disposición implícita o explícita con respecto a lo sagrado es clara, funciona como una crítica a la contemporaneidad etnocéntrica y sus usos endurecidos de individualización institucionalizada.

Si conseguimos sustraernos del filtro estético al que se vio sometido el arte en la modernidad ilustrada y nos remitimos al denominado "arte tradicional" podríamos convenir con Ananda Kentish Coomaraswamy que el arte se encuentra estrechamente conectado con el conjunto de prácticas rituales y de organización de lo simbólico en el que se expresa o manifiesta lo sagrado en cada cultura (Coomaraswamy, 1983)[757]. Todo está mediatizado por la presencia de lo sagrado. La dificultad de distinguir entre lo sagrado y lo profano es lo que hace preponderante la cohesión de la vida colectiva (Durkheim). De hecho, como estas funciones simbólicas, rituales, estéticas y pragmá–ticas son absolutamente interdependientes, la obra de arte resulta ser más una producción colectiva que individual. La función religiosa tiene que ver con la gestión comunitaria de las implicaciones de lo sagrado. Walter Benjamin también lo supo ver cuando vinculaba el carácter aurático de la obra de arte con el ritual mágico–religioso. "Es de decisiva importancia que el modo aurático de existencia de la obra de arte jamás se desligue de la función del ritual. Con otras palabras: el valor único de la *auténtica* obra artística se funda en el ritual en el que tuvo su primer y original valor útil. Dicha fundamentación estará todo lo mediada que se quiera, pero incluso en las formas más profanas del servicio a la belleza, resulta perceptible en cuanto ritual secularizado" (Benjamin, 1973: 26). De esta manera, quien produce obras artísticas en el arte tradicional es además un iniciado en el que se concentra el saber del grupo y desde el que este se proyecta en los procesos de transmisión. En todo caso, y matizando el asunto desde la perspectiva de cada tradición, se puede decir que el significado de los objetos estéticos producidos en aquellos contextos es accesible a todos los integrantes del grupo en la medida en que dichos objetos quedan enmarcados en el horizonte semántico amplio y compartido de las prácticas culturales y las creencias religiosas. Quizás sea ese precisamente el problema del ritual en el arte contemporáneo. Pudiera parecer que el ejercicio de repetición e insistencia ritual de lo sagrado en el contexto desacralizado de nuestra cultura actual convierte en ocasiones la performance artística con su carga cultual y representativa en demasiado ajena y excéntrica

[757] Es preciso señalar, no obstante, que la noción de arte tradicional de Coomaraswamy es demasiado imprecisa, general y ambigua en la medida en que homogeniza muchos momentos culturales diferentes y se adscribe a una noción de pueblos primitivos excesivamente evolucionista, decimonónica e inoperante metodológicamente. Como es bien conocido por todos, sobre la puesta en evidencia de estas generalizaciones especulativas, puede destacarse el estructuralismo antisustancialista y antievolucionista de Claude Lèvi-Strauss o la beligerancia sobre el asunto de Evans-Pritchard (2016: 111)

atendiendo a la ausencia de contexto semántico. De manera genérica la obra de arte moderna tiene como función principal y exclusiva la de la contemplación y la de la instrumentalidad mercantil, al margen de su producción y exhibición. Sabemos, no obstante, que siempre hay excepciones. Las obras de Jackson Pollock, por ejemplo, se convirtieron en un emblema de elitismo sociohistórico, pero sabemos también que para Pollock el proceso creativo era más importante que el resultado. Con su ritualizada "pintura de acción" el artista entraba en trance en el momento de realizar sus derramamientos líquidos de pintura sobre el suelo en el que se encontraban sus telas. Si bien, se puede decir, que estructuralmente este accionismo ritual de Pollock, y de otros artistas, está íntimamente emparentado con el ritual religioso, es posible convenir que, al estar desmarcado del adecuado contexto semántico al que aludíamos, se haya podido producir en el tiempo de secularización una mayor brecha entre lo sagrado y lo profano.

Conocemos bien la importancia que el primitivismo alcanzó a finales del siglo XIX y principios del XX con las vanguardias artísticas como hilo conductor de esa aspiración de renovación espiritual, cultural y política que se encontraba detrás de los nuevos lenguajes estéticos. Lo denominado primitivo parecía ejercer una suerte de reducción de los endurecimientos y las inercias civilizatorias en beneficio de una vuelta idílica a lo originario y primero. Con esta aspiración lo que ocurre con el arte primitivo es que aquellos objetos propios de otras culturas, en aquel momento denominadas primitivas, cuya funcionalidad era cultual, ritual, etc., al introducirse en los espacios museísticos europeos (occidentales), sufren un proceso de estetificación que los descarga de su poder antropológico, mítico, histórico, ritual y religioso. Las máscaras pasan a ser esculturas, los tejidos pinturas, los objetos totémicos meras representaciones. Para las vanguardias artísticas la importancia formal del arte primitivo se encontraba en su lenguaje no mimético y abstracto. Se obró, por tanto, una universalización del concepto de arte que secaba el potencial hierofántico de aquellos objetos primitivos. Tras todos los filtros que a lo largo del siglo XX hayan sufrido las nociones de lo primitivo y de arte lo que deberíamos preguntarnos es de qué manera verdade–ramente se ha conseguido realimentar el accionismo simbólico–conceptual y material de las estructuras rituales más profundas consiguiendo ir más allá de las neutralizaciones esteticistas de aquellas primeras vanguardias del siglo. Tanto el tamiz estructuralista de *El pensamiento salvaje* de Lévi–Strauss (1962), rompiendo con las inercias evolucionistas que condenaban lo primitivo al mero éxito, o no, de su hipotético despliegue racional y que rompía con la homogeneidad impermeable de los diversos tipos de pensamiento, como el propio proceso de desmaterialización del arte y la consiguiente metaproyección de la representación sobre sí misma, parecen haber producido la posibilidad de poner en evidencia el monodireccional criterio cultural del progreso y de la racionalización. Pero, además, se ha ido abriendo la posibilidad de que el arte haya experimentado una doble exigencia de responsabilidad ante la incertidumbre y la crisis civilizatoria de occidente al convertirse en reflejo guiado por el propio sistema, por una parte, de esa tensión y de ese excedente de espectacularización cultural, y, por otra, al mostrar, a partir de buena cantidad de artistas, una tendencia a la autoinmolación física y estética de carácter sacrificial y expiatoria.

Conclusiones

La primera consideración de estas reflexiones finales recupera el interés de la teología estética (Castro, 2018) para intentar explicar alguna de las derivas teóricas del arte y de la estética en nuestra época. Efectivamente desde tal presupuesto filosófico seguimos deudores de una consideración de la estética que aún cree en la belleza y en el carácter espiritual y trascendente de lo sublime; en este sentido, la continuidad y analogía sustancial de estética y teología ante las implicaciones del arte actual se hacen evidentes. Sin embargo, también sabemos que el mundo contemporáneo ha reducido y neutralizado el poder de lo sublime instalándolo en el mundo habitualmente considerado profano. Fue a Lyotard a quien le tocó dar fe de esta nueva disposición ontológica de lo sublime (1998). Frente a la pureza incondicionada de lo sublime romántico lo sublime en la sociedad informe puede encontrarse en el aquí más prosaico y en la inmanencia más inesperada. La belleza ha huido del privilegio, de la protección y de la exclusividad del arte y todos aquellos que tengamos algún interés por restituirla en el aura emblemática de la experiencia artística sabemos que previamente deberemos indagar la estructura antropológica de su profanación, y que su redención ya no podrá prescindir de las motivaciones más profundas de la corporalidad y de la supervivencia. Lo sagrado definitivamente tiene que ver con algo más que lo divino y es precisamente en ello donde se encuentran, de manera particular, los seres humanos de todos los tiempos.

La estructura abierta y divergente del arte contemporáneo, con su multiplicidad de tendencias y sus nuevos modos de expresividad, parece, entre otras cosas, haber dado respuesta a una serie de comportamientos arquetípicos de carácter antropológico vinculados con la discursividad mítica y los rituales arcaicos y tradicionales. Este hecho, aparte de otras consideraciones, no debería extrañarnos ya que entraría dentro de lo normal atendiendo a la corroboración de que las tradiciones y cultos étnicos arraigados siempre se han ido integrando sincréticamente, de un modo u otro, dentro de las nuevas creencias y los nuevos modos de entender el mundo. Eliade, entre otros antropólogos e historiadores de las religiones, ha dejado claro, por ejemplo, que la cristianización no logró acabar con las distintas tradiciones étnicas, y muestra también la continuidad que se produce desde el neolítico hasta el siglo XIX en ciertos mitos, ritos y símbolos relacionados con las rocas, las aguas, la vegetación, etc. La permanencia de estas prácticas y acciones en un tiempo desacralizado y pretendidamente postcristianizado, tal y como hemos podido anotar

en algunas expresiones paradigmáticas del arte actual, incide en esta idea no tan sorprendente de la raíz arquetípica y repetitiva del comportamiento humano, sin duda atendiendo a la insistente constante de los mismos interrogantes sobre los que tener que ofrecer respuestas.

Constatamos, por tanto, el retorno de la recurrencia estructural de lo sagrado en el mundo moderno, desde múltiples formas, sin tener que recurrir exclusivamente a la tesis lineal y sustancialista de la teología estética. La ritualidad tiene que ver con la repetición, con las temporalidades cíclicas primitivas y, sobre todo, con la imposibilidad de retener las fuerzas del gasto improductivo y su ritualización sacrificial. Como en lo erótico y en la fiesta, manifestaciones íntimas y sagradas de la exuberancia, en expresión de Bataille, de ella, de esa misma exuberancia, se deriva ese carácter expiatorio del arte actual. Artistas, tendencias, acciones, etc., se convierten, casi siempre a través de rituales corporales, en chivos expiatorios mediante los cuales se reflejan y proyectan las sujeciones y las frustraciones de la época. Sin pretenderlo conscientemente la propia cultura contempo–ránea, en un tiempo de desconfianza, incertidumbre y descreimiento, habilita en sí misma la correspondiente válvula de escape para proyectar, intentar hacer visibles y neutralizar sus propios miedos y conseguir que los otros ámbitos de lo social permanezcan indemnes, en la medida de lo posible, tras esta expiación artística. Podríamos hacer nuestra, ya al final, las conclusiones de Anna Adell cuando dice: "Al expiar las culpas y apaciguar la discordia el chivo expiatorio a menudo fue divinizado tras ser sacrificado. En las sociedades laicas esta función sacra en ocasiones se desliza hacia el terreno del arte, asumiendo los artistas el papel de evangelistas, narradores de mitos y oficiantes de rituales, o bien, encarnándose en los propios herejes, penitentes o desheredados" (Adell, 2011: 7). ¿Si detrás de la gran bruma de harapos mediáticos y chistes comerciales que enmarañan el arte actual supiéramos leer alguna incisión auténtica en la intimidad última del dolor, sería verdaderamente este el momento en el que el arte cumpliría su destino y permitiría reencontrarnos con aquella fuerza sagrada de la grieta originaria en la que se perdieron los antepasados de Lascaux, aun a riesgo de tener que perder alguna seguridad ante la muerte?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adell, A. 2011. *El arte como expiación.* Madrid: Casimiro.

Allen, D. 1985. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso.* Madrid: Cristiandad.

Amador Bech, J. 2006. "La condición del arte. Entre lo sagrado y lo profano. Apuntes de sociología y antropología del arte", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* XLVIII (196), pp. 27–53.

Aznar Almazán, S. 2006. *El arte de acción.* Madrid: Nerea.

Aznar Almazán, S. y Martínez Pino, J. 2009. *Últimas tendencias del arte.* Madrid: Editorial universitaria Ramón Areces.

Bataille, G. 2001. *Teoría de la religión.* Madrid: Taurus.

Bataille, G. 2003a. *Manet.* Valencia: IVAM.

Bataille, G. 2003b. "La noción de gasto" (1933 or), en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929–1939.* Buenos Aires. Adriana Hidalgo, pp. 110–134.

Bataille, G. 2005, 1957 or. *El erotismo* Barcelona: Tusquets.

Bataille, G. 2007. 1961 or. *Las lágrimas de Eros.* Barcelona: Tusquets.

Bataille, G. 2013, 1955 or. *Lascaux o el nacimiento del arte.* Madrid: Arena Libros.

Bataille, G. 2016, 1946 or. *La experiencia interior. Suma ateológica I.* Buenos Aires: El cuenco de plata.

Bateson, G. y Bateson, M. C. 1994. *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado.* Barcelona: Gedisa.

Benjamin, W. 1973. "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I.* Madrid: Taurus, pp. 15–57.

Beriain, J. 2000. *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural.* Barcelona: Anthropos.

Beriain, J. 2011. *El sujeto transgresor (y trangredido) Modernidad, religión, utopía y terror.* Barcelona: Anthropos.

Blumenberg, H. 2008. *La legitimación de la Edad Moderna.* Valencia: Pre–Textos.

Burkert, W. 2009. *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas.* Barcelona: Acantilado.

Caillois, R. 2006. *El hombre y lo sagrado.* México: FCE.

Cardero López, J.L. 2009. "De lo Numinoso, a lo Sagrado y lo religioso (*Magische Flucht,* Vuelo Mágico y éxtasis como experiencias con lo Sagrado)", en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones,*14, pp. 215–229.

Castro, S.J. 2018. *Teología estética. Fundamentos religiosos de la filosofía del arte.* Salamanca: Sígueme.

Cazeneuve, J. 1971. *Sociología del rito.* Buenos Aires: Amorrortu.

Collins, R. 2009. *Cadenas de rituales de interacción.* Barcelona: Anthropos.Coomaraswamy, A. K. 1983. *Sobre la doctrina tradicional del arte.* Barcelona: J.J. de Olañeta.

Coomaraswamy, A. K. 1983. *Sobre la doctrina tradicional del arte.* Barcelona, José J. Olañeta,

Cruz Sánchez, P.A. 2013. *Cuerpo, ingravidez y enfermedad.* Barcelona: Bellaterra.

Danto, A. 2002. *La transfiguración del lugar común. Una filosofía del arte.* Barcelona: Paidós.

De la Precilla, F. 2016. "Performance e iniciación. Ritos de pasaje en la obra de Joseph Beuys", en *Metal* (N.° 2), julio, pp. 51–62.

Del Valle Cordero, A. 2013. "Ana Mendieta: Performance a la manera de los primitivos", en *Arte, Individuo y Sociedad,* 26 (1) pp. 67–82.

Douglas, M. 2007, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Duch, Ll. 2001. *Antropología de la religión.* Barcelona: Herder.

Durkheim, É. 2014. 1912 or. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Alianza.

Eliade, M. 1981. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado.* Madrid: Cristiandad.

Eliade, M. 1984. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición.* Barcelona: Planeta–De Agostini.

Eliade, M. 2003. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México: FCE.

Eliade, M. 2014b. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones.* Barcelona: Kairós.

Eliade, M. 2014a. *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Paidós.

Eliade, M. 2016. *Mitos, sueños y misterios.* Barcelona: Kairós.

Elias, N. 1993. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: FCE.

Evans–Pritchard, E.E. 2016. *Las teorías de la religión primitiva.* Madrid: S. XXI.

Freud, S. 1981. 1912–13 or. *Totem y tabú,* en *Obras Completas, II,* Madrid, Biblioteca Nueva, pp.1745–1850.

García Martínez, F. 2012. "Propuestas sobre Dios en el arte contemporáneo", en *Que resuene en el corazón de Europa: Prioridad de la pregunta por Dios. XII Jornadas de Teología 2011,* Santiago de Compostela, pp. 57–89.

Giner, S. 2003. *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna.* Madrid. Alianza.

Girard, R. 1983. *La violencia y lo sagrado.* Barcelona: Anagrama.

Guasch, A.M. 2007. *El arte último del siglo XX. Del postminimalismo a lo multicultural.* Madrid: Alianza.

Kubler, G. 1988. *La configuración del tiempo.* Madrid: Nerea.

Lenoir, F. 2005. *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental.* Madrid: Alianza.

Lévy–Bruhl, L. 1957. *La mentalidad primitiva.* Buenos Aires: Leviatán.

Lyotard, J. F. 1998. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo.* Buenos Aires: Manantial.

Löwith, K. 1968. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia.* Madrid: Aguilar.

Maderuelo, J. (Ed.) 2006. *Medio siglo de arte. Últimas tendencias. 1955–2005.* Madrid: Abada.

Maffesoli, M. 2004. *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas.* Madrid. Siglo XXI.

Maffesoli, M. 2009. *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo.* Buenos Aires: Dedalus.

Monod, J.–C. 2015. *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg.* Buenos Aires: Amorrortu.

Mardones, J. M. 2011. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión.* Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

Mauss, M. y Hubert, H. 1970. 1899 Or. "De la naturaleza y la función del sacrificio", en Mauss, M. *Lo sagrado y lo profano. Obras I.* Barcelona: Barral, 143–248.

Morris, B. 1995. *Introducción al estudio antropológico de la religión.* Barcelona: Paidós.

Otto, R. 2016, 1936 or. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Madrid: Alianza.

Prades, J. A. 1998. *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad.* Barcelona: Península.

Pappaport, R.A. 2016. *Ritual y religión en la formación de la humanidad.* Madrid: Akal.

Precilla, F. 2016. "Performance e iniciación. Ritos de pasaje en la obra de Joseph Beuys", en *Metal* (nº 2), julio, pp. 51–62.

Raquejo, T. 2008. *Land art.* Madrid: Nerea.

Repollés Llaradó, J. 2011. *Genealogías del arte contemporáneo.* Madrid: Akal.

Ries, J. 2014. *Lo sagrado en la historia de la humanidad.* Madrid: Encuentro.

Risoto de Mesa, L. 2014. "Lo sagrado en Mircea Eliade", en *Claridades. Revista de Filosofía,* 6, pp. 33–48.

Rodríguez Ibáñez. J. E. 2010. "El debate agnóstico sobre lo sagrado, de la ciencia social a la cultura democrática", en J. Beriain y I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de modernidad.* Madrid: CIS.

Salazar, C. 2014. *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo e irracionalidad.* Barcelona: Fragmenta.

Sánchez Capdequí, C. 1998. "Las formas de la religión en la sociedad moderna", en *Papers*, 54, pp. 169–185.

Sánchez de la Yncera, Y. y Rodríguez Fouz, M. (Eds.) 2012. *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización.* Barcelona: Anthropos.

Sarriugarte Gómez, I. 2008. "El chamán Joseph Beuys: del ritual alquímico al cristiano", en *Liño. Revista anual de Historia del Arte,* pp. 125–139.

Schmitt, K. 2009. *Teología política.* Madrid: Trotta.

Sedeño Valdellós, A, 2010. "Cuerpo, dolor y rito en la *performance*: Las prácticas artísticas de Ron Athey", en *Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas,* 27 (2010.3)

Segalen, M. 2005. *Ritos y rituales contemporáneos.* Madrid: Alianza.

Soláns, P. 2007. *Accionismo vienés.* Madrid: Nerea.

Valle–Cordero, A. 2014. "Ana Mendieta: Performance a la manera de los primitivos", en *Arte, individuo y sociedad,* 26 (1) 67–82.

Van Gennep, A. 2008. *Los ritos de paso.* Madrid: Alianza.

Una memoria etnoficcional. Entre antropología y literatura

Pedro Tomé[758]

Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria

Rosario Castellanos

Reflexionando sobre la etnoliteratura y el alcance de la antropología desde lo literario, indicaba Luis Díaz que "antropólogos y escritores no están tan lejos como pudiera pensarse. A veces, e incluso a menudo, se confunden en su interés por reflexionar sobre lo humano, por descubrir la "sustancia cultural" de lo que entendemos por humanidad" (Díaz, 2005:11). La razón de esta cercanía estribaría, en su opinión, en que "antropología y literatura son caminos privilegiados para indagar en el conocimiento de lo humano, más allá de los etnocentrismos y mentiras –o interesadas verdades– a las que nos acostumbraron durante mucho tiempo" (Díaz, 2008:61) Ello permitiría, señala, concebir la etnoliteratura como un método de análisis antropológico haciendo que compartiera con la antropología la cualidad de evocar experiencias, vividas o accionadas, que pretenden hacer convincente lo narrado. Desde ese punto de vista, la etnoliteratura ni sería una rama de la etnohistoria que pretende utilizar fuentes (escritas o no) para conocer sociedades pretéritas, ni una etnografía de la literatura como tantas veces se ha realizado con cierto éxito. Es decir, en su opinión, que en esto sigue a Dundes y a Fuente Lombo, la etnoliteratura sería un método vinculado a una forma de entender la antropología que permite incorporar al discurso antropológico aquello que William Bascom denominara "arte verbal": "cuentos populares, mitos, leyendas, proverbios, enigmas y otras formas literarias" (Bascom, 1955:245) y que, en demasiadas ocasiones, ha sido rechazado por los codificadores de lo literario por su carácter minúsculo[759].

La consideración de la etnoliteratura como método permitiría deshacer una generalizada confusión que considera "antropología" algunas producciones literarias que giran en torno a cuestiones "costumbristas" o que abordan temas que suelen ser considerados "propios" de la disciplina, signifique esto lo que signifique. Es decir, aunque pueden ser referente para antropólogos, no serían monografías antropológicas las "ficciones" nacidas de la mano de narradores como Alejo Carpentier, Miguel Ángel Asturias, Juan Rulfo, Rosario Castellanos, Augusto Roa Bastos, Adolfo Bioy Casares, Leopoldo Alas 'Clarín', Emilia Pardo Bazán, Vicente Blasco Ibáñez, Miguel Delibes, Ignacio Aldecoa, Julio Llamazares y tantos otros escritores de merecido reconocimiento. En no menos ocasiones la confusión procede de la consideración en que se tiene a narraciones de antropólogos que se han expresado a través de la creación literaria. Tal ocurre, por citar algunos, con José María Arguedas, César Uribe Piedrahíta, Andrés Recasens, Carlos Piña, Sonia Montecino, Carlos Navarrete, Alberto Cardín, Francisco Sánchez, Óscar Calavia, Albert

[758] Doctor en antropología, científico titular del CSIC es Responsable desde 2013 del Departamento de Antropología y miembro de la Junta del Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. Desde 2015 es el director de la *Disparidades. Revista de Antropología,* anteriormente denominada *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Antes de formar parte del CSIC fue profesor en las Universidades de Salamanca y UNED. Actualmente es profesor del Programa de doctorado en Sociología y Antropología de la Universidad Complutense de Madrid. Durante seis años ha sido presidente de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (actualmente ASAEE) que agrupa a la mayor parte de las asociaciones profesionales existentes en España. Autor de numerosos ensayos y artículos centrados en la ecología cultural política de España y México.

[759] Aunque no me voy a detener en ella, este artículo propició una amplia discusión con la participación de numerosos antropólogos sobre el alcance y los límites del folklore y la antropología. La misma llevaría a Bascom a matizar algunas de sus afirmaciones señalando que los términos "arte verbal", "folklore" y "cultura" no son sinónimos, pero "*that the three terms designate overlapping but different materials, and that all three terms are needed*", por lo que resultaba preciso definir previamente qué se considera "folklore" (1973: 378). En su opinión, "despite the tedious arguments about the anthropological and the humanistic definitions of folklore, these definitions are in fundamental agreement on one very significant point: they exclude all learning that is transmitted by writing" (Bascom, 1973:378).

Sánchez Piñol, Manuela Cantón, Luis Díaz, etc. En todo caso, no es intención de estas páginas realizar un análisis de la literatura escrita por profesionales de la antropología ni tampoco un escrutinio de los "temas antropológicos", sea esto lo que sea, que aparecen en las obras que en las librerías se encuentran en los estantes de "literatura". Más bien, deliberadamente alejado de cualquier exhaustivo recorrido histórico, pretendo limitarme a reflexionar sobre ciertas cuestiones que plantean algunas obras que tienen a los indígenas mexicanos como protagonistas, dedicando una preferente atención a un "ciclo narrativo" en el que, en poco más de una década de mediados del siglo XX, antropólogos y literatos habrían coincidido para retratar el mundo indígena chiapaneco.

A lo largo del pasado siglo no pocos antropólogos mexicanos dedicaron sus plumas a producir "ficticias" recreaciones literarias. Sirvan, a título de ejemplo, los casos de Francisco Rojas González, Ricardo Pozas Arciniega, Carlos Navarrete, Andrés Ramírez Bermúdez, Rafael Rodríguez Castañeda, Elisa Ramírez, Jesús A. Ochoa Zazueta, Jesús Morales Bermúdez, etc. En muchos de estos casos, como señala Fábregas respecto de Rojas González, lo relevante no es si la literatura sirvió al propósito antropológico o viceversa, sino el "apoyo mutuo entre el antropólogo y el escritor, con resultados estimulantes y duraderos, para examinar la realidad mexicana que combinó la ciencia con la ficción" (Fábregas, 1998: 15). De hecho, prosigue Fábregas, parte de "lo que son los pueblos indios y la situación que afrontan" se conoce por muchas personas gracias a que, trascendiendo en numerosas ocasiones tales situaciones mediante ficciones literarias, "los antropólogos mexicanos han contribuido a crear un universo de palabras que [se] ha difundido a capas amplias de población" (Fábregas, 1998: 16). O mediante el recurso, como señalara Sommers (1966:104) al comentar las obras literarias del citado Francisco Rojas González, a un "coherente universo de ficción, altamente apropiado como fondo novelístico".

Sería el citado Sommers quien planteara por vez primera en 1964 la existencia de ese ciclo en un artículo que, con el título de "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria" (Sommers, 1964), aparecería publicado en la revista *Cuadernos Americanos.* A decir de Sommers, dicho ciclo vendría conformado básicamente por ocho obras publicadas en los catorce años que van de 1948 a 1962: *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotil*, de Ricardo Pozas, publicada en 1948; *El callado dolor de los Tzotziles*, de Ramón Rubín, de 1949; *Los hombres verdaderos*, de Carlo Antonio Castro, de 1959; *Benzulul,* de Eraclio Zepeda, también de 1959; *La culebra tapó el río*, de María Lombardo Toledano de Caso, de 1962; y, por último, tres obras de Rosario Castellanos: *Balún Canán*, de1957, *Ciudad Real,* de 1960 y *Oficio de tinieblas* de 1962. Se trata, en todo caso, de seis escritores referentes de la literatura mexicana que bien fueron antropólogos consumados, bien tuvieron estrecho contacto con la disciplina. Cómo no recordar, por citar algunas referencias, *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas,* la monografía clásica de Ricardo Pozas, alumno de la primera generación de la ENAH (Coronado, 1990:240)[760]; o *Usila: morada de colibríes*, que con Roberto Weitlaner escribiera Carlo Antonio Castro, tantos años profesor de antropología en la Universidad Veracruzana. Por su parte, Eraclio Zepeda, aunque dedicara su vida a otros menesteres, había estudiado Antropología social. También las dos literatas mencionadas tuvieron proximidad a la disciplina: María Lombardo de Caso, aunque por razones matrimoniales fue inmerecida y continuamente postergada, era buena conocedora de las áreas indígenas y de los estudios arqueológicos que en ellas se realizaban en México[761]. Rosario Castellanos, a su vez, trabajó en el Instituto Nacional Indigenista en Chiapas y Veracruz. En síntesis, este ciclo narrativo estaría conformado por un conjunto de obras elaboradas por antropólogos que deliberadamente prescinden del método expositivo clásico de la disciplina, que por lo demás dominaban, y otras escritas en los mismos años por literatos que conocían tanto los problemas que aquellos estaban estudiando en sus monografías científicas como los métodos que utilizaban para confeccionarlas. Podría decirse, por tanto, como escribiera Dora Sales para el caso de José María Arguedas, que en este ciclo "literatura y cultura, texto y contexto, ficción y realidad, [aparecen] trenzadas no de manera polarizada, sino contrapuntística, en continua y complementaria marcha comunicativa" (Sales, 2005:142).

Lo realmente novedoso de este ciclo, según señalaba Sommers en el citado artículo, que tuvo gran impacto en Chiapas al ser reproducido al año siguiente por la revista *ICACH*, órgano de divulgación del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, no fue tanto la coincidencia temporal y temática, como que las ocho obras en conjunto suponían "en varios aspectos, un rompimiento con el pasado" en lo referido a la "literatura mexicana de tema indígena" (Sommers, 1965: 7). Una temática, por lo demás, que ya tenía una larga tradición tanto en México como en el resto del continente americano.

[760] "Los alumnos que conformaron la primera generación y que empezaron a tomar cursos en 1938 fueron José Luis Violante, Carlos Escudero, Haydeé Serrano, Alicia González, Eusebio Dávalos Hurtado y Johanna Faulhaber, incorporándose semestres más tarde Concepción Uribe, Ricardo Pozas, Arturo Monzón y Silvia Rendón" (Coronado, 1990:240).

[761] Como reconocimiento por su participación, junto a su marido Alfonso Caso, en las excavaciones de Monte Albán, así como por sus propuestas para mejorar las condiciones de vida de los grupos originarios de la zona, en particular de las mujeres, en 1967 se le dio el nombre de la primera –María Lombardo de Caso- a una población chinanteca, en Oaxaca, formada por indígenas desplazados de su comunidad (San Juan Cotzocón, Oaxaca.) como consecuencia de la construcción de una presa. Por otra parte, como más adelante indicaré la relación entre Rosario Castellanos, el INI y la antropología no siempre fue sencilla.

80 años de novelas indianistas

Los procesos de independencias americanas llevaron a la mayoría de quienes en esos momentos escribían en el continente a poner sus obras al servicio de la forja de nuevas identidades nacionales o de loables ideales largamente anhelados como el fin de la esclavitud, la igualdad de derechos entre hombres y mujeres u otros. La heterogeneidad de patrias, etnias, clases, orígenes, compro–misos y demás particularidades impidió, sin embargo, una respuesta uniforme. Mientras algunas de estas plumas abrazaron un romanticismo historicista que encontró en los grupos originarios precolombinos la fuente de la nueva nación, otras se decantaron hacia posicionamientos "liberales" que enfatizaban la irrupción del "hombre nuevo", usualmente identificado con el mestizo, que desde la emancipación política debía trasladarse a otros ámbitos sociales. Así, frente a visiones conservadoras de la sociedad, como la de Lucas Alamán, otros autores engrandecerían la insurgencia contra la metrópoli. Tal sería el caso, por ejemplo, de José María Luis Mora o, desde un punto de vista diferente, Carlos María Bustamante, el gran creador –a través de su *Cuadro histórico de la Revolución mexicana*– de héroes y antihéroes (González Hernández 2002:91). A la vez, mientras prosistas como Manuel Payno o, sobre todo, Ignacio Manuel Altamirano, sentaban las bases de un costumbrismo que hoy nos informa de los estilos de vida del México decimonónico, otros como Manuel Orozco y Berra o Vicente Riva Palacio practicaron una gran fascinación por el pasado precolombino convirtiendo la historia en fuente de su inspiración. Surge así un tipo de novela conocida desde hace varias décadas como "indianista" (Cometta 1939) caracterizada por crear un "indio" estereotipado a gusto de las élites lectoras. Una novela que por tal motivo tendría particular éxito, decía Aída Cometta, en los países en que no había una mayoría indígena y que, en realidad, daba continuidad a una percepción iniciada ya en la colonia.

En este marco que promueve la aparición de relatos que convierten a los indígenas en protagonistas –a veces a su pesar– de las nuevas historias, aparece como nítido ejemplo de esa indianidad *Guatimozín. Último Emperador de Méjico,* escrita en 1846 por la española nacida en Cuba Gertrudis Gómez de Avellaneda quien también fue autora de *Sab*, la primera novela antiesclavista[762]. Este prototipo del historicismo indianista literario, desarrollado por una autora que vivía en Madrid y era, por tanto, totalmente ajena al mundo mexicano, se convertiría "probablemente [en] la novela de mayor interés entre las que durante el siglo XIX recrearon aquellos hechos, tanto en España como en Hispanoamérica" (Fernández, 2014). Fruto de una investigación histórica que reclama pretensiones de indubitabilidad, la obra entremezclaba lo ampliamente documentado sobre la conquista con lo puramente novelesco y con tradiciones o reiteradas leyendas. Invocando la autoridad de la primera persona –"acabamos de describir con imparcial veracidad" (Gómez de Avellaneda 1853)–, la narración de la conquista que hace Gómez de Avellaneda idealiza al heroico Guatimozín al que presenta como "símbolo del patriotismo, de la lucha de los pueblos por poder decidir su destino" (Fernández, 2014). Frente a él aparece un Cortés de "deficiente condición moral, subrayada por contraste con la de sus rivales indígenas, magnánimos, caballerosos, cumplidores de la palabra empeñada, y además signados por un destino romántico tan infausto como atractivo" (Fernández, 2014). En todo caso, las crueldades de los conquistadores, así como la "inferior" condición del indígena idealizado, hallan justificación adecuada en una perspectiva que oscila entre el evolucionismo vulgar y el positivismo crédulo. Como indica la autora en el capítulo cuarto de la tercera parte, incluyéndose como frecuentemente hace en la narración,

> Nosotros, que acabamos de describir con imparcial veracidad y con profundo horror los sacrificios cruentos que deshonraban la religión azteca, como en otros tiempos la egipcia, la griega, etc., no olvidamos tampoco que la culta Europa inmolaba también víctimas humanas al Dios de amor y de misericordia, con tan fanáticos celos como los bárbaros de México a sus belicosas deidades. (Gómez de Avellaneda, 1853).

Por lo tanto, a diferencia de lo que ocurría con las obras historicistas mexicanas de la primera mitad del siglo XIX, el contexto decididamente español en que escribe y es leída la autora de *Guatimozín*, hace que, del contraste entre la depravación moral del conquistador y la esplendidez de los indígenas, no se derive crítica explícita alguna contra la actuación de Hernán Cortés o de los conquistadores que siempre son mostrados como superiores[763]. Así se muestra nítidamente en un diálogo que mantienen Doña Marina y una mujer andaluza de la que no se dan más datos sobre las consecuencias de la sublevación de Guatimozín. En dichas palabras, incluidas en el "Epílogo" final de la obra, que, como tantas veces se hizo en la propagación de la fe a Santiago, se identifica a los indígenas

[762] Incluyo aquí a esta autora, a pesar de no ser mexicana porque lo es la temática de la obra. Las citas de *Guatimozín, Emperador de Méjico* proceden de la edición de la Imprenta de Juan R. Navarro (Gómez de Avellaneda 1853) disponible en línea en el portal Cervantes virtual. Aunque con frecuencia se señala que *Uncle Tom's Cabin* (1852), de Harriet Beecher Stowe, fue la primera novela antiesclavista, *Sab,* que muestra cómo esclavismo y discriminación de género son en la Cuba colonial los frutos y la precondición del desarrollo de la sociedad capitalista, fue publicada once años antes, en 1841.

[763] Siguiendo novelas mexicanas de la época como *Jicotencal*, de autor anónimo, o *Netzula* de José María Lafragua, "la producción literaria de la primera mitad del siglo [XIX] no hace sino recrear las imágenes peyorativas de la Conquista y sus protagonistas trazadas por la historiografía del momento. (…) Durante todo el siglo XIX se multiplicarán los esfuerzos de los literatos por mexicanizar las letras, por independizarlas de influencias extranjeras, especialmente de las españolas. El rechazo del legado cultural español hizo necesaria la creación de una literatura nacional" (González Hernández, 2002: 109).

con los "moros", se da por supuesto que cualquier apariencia positiva que estos muestren será antinatural:

– ¿Os acordáis de los nombres de los culpables? Son tan raros que se me olvidan.

– Los culpables, según la afirmación del delator, dijo suspirando Marina, son muchos, muchísimos, pues pretende que se hallan comprendidos en la fraguada conspiración todos los tlatoanis de los dominios que hemos atravesado, y otros varios convenidos con aquellos; pero se designa como a motores y jefes del levantamiento proyectado a Guatimozín, Netzalc y Coanacot, que son los sentenciados a muerte afrentosa por la justicia de nuestro amo.

– Helos visto muchas veces durante el camino, y por cierto, doña Marina, que los tres son muy guapos moros para ser indios. El gran cacique tiene un aire de majestad que no me parece natural en hombre de esa raza (Gómez de Avellaneda, 1853).

Ochenta años después, publicada en 1935, *El indio*, de Gregorio López y Fuentes, servirá de puente entre el indianismo y el posterior indigenismo[764]. La novela cuenta los sucesos que acontecen en una comunidad indígena poco tiempo después de la revolución de 1910 tras la llegada a la misma de tres hombres blancos en un arranque que pareciera rememorar episodios de la conquista:

la llegada de tres hombres extraños sembró el espanto. Junto a la puerta de la primera casa de la ranchería, una mujer dejó abandonado el malacate y el algodón que hilaba. Otra, se desató de la cintura, nerviosamente, los extremos del telar, y abandonando la manta que tejía huyó para el interior de la choza, cuya puerta cerró con violencia.

Más allá, ladraron los perros. Y comenzó la estampía hacia las breñas más cercanas: muchachos casi desnudos y mujeres desmelenadas…" (López y Fuentes, 1945).

Los blancos en cuestión llegan al poblado de la serranía en busca de minas de oro o, al menos, un gran "escondite de polvo de oro" o "ídolos dorados". Pero los indígenas, de los que no sabemos nada más que lo son, no han oído hablar de ninguna de las tres cosas: llevan poco tiempo empeñolados pues "huyendo de los blancos, que los perseguían, dejaron las tierras buenas de los valles por estas que, aunque ingratas, les ofrecen más protección" (López y Fuentes, 1945). La frustración por no hallar oro se torna en los recién llegados en paulatina violencia, incluyendo la violación de una joven. Finalmente, tras dejar malherido al muchacho que les sirve de guía, los indígenas atacan a quien tanto mal les causa logrando dar muerte a uno de ellos. La llegada de unas autoridades administrativas para averiguar qué ha pasado no resuelve el problema porque los indígenas poco se fían de ellas. Como dice una de ellas, el hecho de que hayan huido a lo más abrupto de la sierra, demuestra que no nos tienen confianza, que aun cuando se les hubiera dicho que solo venía la autoridad a practicar una averiguación, de todas maneras no nos hubieran esperado. Esa es la verdad: nos tienen una profunda desconfianza almacenada en siglos. Siempre los hemos engañado y ahora no creen más que en su desgracia. En cada uno de nosotros ven un verdugo (López y Fuentes 1945).

Las cosas se complican por un asunto "doméstico": a pesar de tener el matrimonio concertado con antelación, el joven herido no puede casarse porque con las dos piernas rotas no podrá trabajar y mantener a su familia. A la vez, otra familia requiere a la joven pagando el mismo precio del concierto inicial. Los ancianos deciden que "la muchacha debe casarse con el pretendiente sano, porque él garantiza la familia" (López y Fuentes 1945). Aunque aparentemente las partes se avienen al acuerdo impuesto, la joven enferma al poco de la boda. Tras ella, la enfermedad se extiende a gran parte del pueblo. Al percatarse de que el pueblo está sufriendo un maleficio derivado del "espíritu del nahual", los indígenas recurren a "sus prácticas tradicionales para combatir la enfermedad: dar de comer al cerro, a los vientos y a las aguas, no sin recurrir también a los baños de temaxcal" (López y Fuentes, 1945). Pero, aunque otro "brujo" logra sanar y salvar a muchos, la semilla de la destrucción ya está plantada: la irrupción inicial de los blancos en la vida tranquila de los indígenas ha desintegrado la armonía entre las familias que ahora pelean entre sí.

Mientras esto ocurre, el nuevo diputado del distrito llega a la ranchería para ayudarles a acabar con la epidemia de viruela cuya noticia había llegado hasta "la ciudad". Llegó este con la acostumbrada compañía y en sus "semblantes asombrados podía leerse tan solo una idea: ¡qué atraso!" (López y Fuentes, 1945). Tras la comida un funcionario que acompañaba al diputado tomó la palabra para explicar a los indígenas que la visita tenía como objeto "llevarles las buenas nuevas de la situación: que una vez triunfante el movimiento libertario, trataba de ilustrarlos para que supieran ser libres; que la revolución, cuyo precio era el de muchas vidas, se había hecho por ellos, por los indios" (López y Fuentes, 1945). Ante tan ilusionante discurso, "los indígenas oían sin contradecir ni aprobar: eran la misma indiferencia racial, con cara de piedra y ojos de vidrio opaco" (López y Fuentes, 1945). A pesar de ello, el discurso continuó con el anuncio de los frutos de la visita: el diputado ya había planeado, para lograr el progreso de la ranchería, construir un camino y levantar una escuela: el primero para lograr el desarrollo comercial de la región; y la segunda para que en el futuro los naturales

[764] Esta obra sería la primera en obtener el Premio Nacional de Literatura de México que se otorgó ininterrumpidamente desde el año de su publicación, 1935, hasta 1944. En 1945 quedó subsumido como una categoría más del Premio Nacional de Ciencias y Artes de México, si bien se otorgó con indeterminada periodicidad (Alfonso Reyes, 1945; Mariano Azuela, 1945; y Martín Luis Guzmán, 1958). Desde que en 1964 se otorgase a Carlos Pellicer Cámara, ha sido anual. Las citas de *El indio* están tomadas de la tercera edición de Ediciones Botas (López y Fuentes, 1945).

hablaran la lengua de la los blancos. Dos palabras dichas al oído motivaron al momento una salvedad: que el centro, por estar atendiendo a otros lugares más importantes, no podía encargarse de las obra; y que el distrito, por su pobreza, tampoco era el indicado para llevar a cabo tan necesarios trabajos" (López y Fuentes 1945).

Así pues, serían, en última instancia, los propios indígenas quienes deberían correr con los gastos. Además, con tanto ir y venir a reuniones, preparación de elecciones, obras, manifestaciones en pro o en contra de unos u otros, acarreos, etc…, los campos fueron progresivamente abandonados, lo que les llevó, tiempo después a lamentar no haber tenido tiempo para sembrar pues la hambruna se les vendría encima.

Al final, una novela de indios genéricos, construida para denunciar las injusticias que aún en el México revolucionario seguían asolando a los pueblos originales, "logra inventariar y, más aún sistematizar prejuicios que son y eran moneda corriente de la época: tristeza india, nunca hablan, son resistentes para el trabajo, siempre están dormitando, es muy fácil engañarlos, son supersticiosos, su imagen es similar a la de sus ídolos" (Maldonado, 1996:10). Además, en este caso, los indios, como en otros ocasiones, carecen de nombre propio: ni tan siquiera es posible averiguar de qué pueblo se trata: ¿serán tzeltales, nahuas, pames, purépechas, wixarikas, tarahumaras, mixtecos, zapotecas, mazahuas o totonacos? De ellos sabemos que viven apegados a las tradiciones, que son silenciosos y que huyeron tiempo atrás de los valles a las montañas. Pero nada se dice, por ejemplo, del tipo de paisaje socionatural. La propia naturaleza queda eliminada, más allá de vagas referencias a plantas medicinales o alimenticias. Con ello, la desnaturalización de la naturaleza desnaturaliza también al indio. El indio de López y Fuentes es todos los indios de México. Todos en general y ninguno en particular. Un indio que escucha sin hablar y solo espera. Por ello, en última instancia, *El indio* no habla de los indios, sino de la intervención externa, incluida la de la revolución de 1910, en la vida de los indígenas. Es decir, cuenta una tan bien intencionada como ni buscada ni querida injerencia, que pretende enseñarles a "ser libres" para que puedan gozar de dos privilegios "revolucionarios": el desarrollo económico y la posibilidad de dejar de ser indios convirtiéndose, en un futuro inmediato, en blancos. En este marco,

la carretera representa el proyecto de la revolución triunfante, y los indios la construyeron con los desechos de su misma gloriosa historia; pero solo sirve para facilitar la movilidad de los ricos o para que los indios tengan que viajar aún más lejos para llevar tributos a los blancos. La Revolución los ha reducido a una miseria pero, empujándolos más lejos de los centros de poder, a la vez que irónicamente trae casi a sus pueblos las vías de comunicación" (Bruce–Novoa, 1991:41).

Concluye la novela con un epígrafe titulado "Desconfianza" en el que "el lisiado sigue en su escondite de vigía, desconfianza asomada a la carretera –que es la civilización– desde la breña" (López y Fuentes, 1945).

Así pues, aunque López y Fuentes ya no presente unos indígenas "sentimentaloides, irreales y pueriles" que es, según Rodríguez Chicharro (1988:15), la caracterización dominante en la novela indianista del siglo XIX, comparte con los ejemplos anteriores la idealización exotizante de unos pueblos presentados al gusto de los criollos ilustrados de las ciudades que, a la postre, son los consumidores de estas novelas. En ese sentido, aunque posibilite nuevas visiones, da continuidad a una tendencia que trasladaba al pasado las utopías sublimando la vida prehispánica. Al respecto, no está de más recordar que la irrupción de "lo indio" en lo literario "no es fulminante. Los indios habían ya deambulado por las páginas románticas, en una visión idealizada de criaturas selváticas, como las que Chateaubriand había pintado en su *Atala*" (Campra, 1998: 28).

Por otra parte, es preciso indicar que la irrupción del gusto por la marginalidad literaria de lo indígena es posible porque existen corrientes de pensamiento al margen y a la par de lo literario que están asentadas en lo social y que, de algún modo, condicionan las formas estéticas utilizadas en la elaboración de tales estereotipos. Ejemplo de ello es el concurso de belleza "La india bonita" que instituyó el periódico *El Universal* una década antes de la aparición de *El indio* de López y Fuentes. En el marco de las celebraciones del primer centenario de la independencia del país, el concurso, cuyo jurado presidía Manuel Gamio, buscaba una indígena que pudiera ser reconocida por todos los mexicanos no sólo como la india más bonita sino, sobre todo, como la más representativa de su "raza"[765].

Más relevante que la participación de Gamio en dicho jurado, fue la publicación, inicialmente controvertida, de su obra *Forjando patria (pro nacionalismo)* en 1916. Precursora tanto del moderno nacionalismo mexicano como del papel que en él debe jugar la antropología, Gamio asume como punto de partida que la divergencia entre indígenas y criollos se ha acrecentado con la Independencia que trajo libertades para quienes descendían de europeos "dejando abandonado a su destino al grupo indígena, no obstante que es más numeroso" (Gamio, 1916.13). Frente a ello, pretende mostrar que el destino al que la revolución, como suceso "natural", debe llevar al país es el de una nación "integrada" en la que los diferentes grupos étnicos deberían fundirse, una vez que se resolvieran los problemas de los mayas de Quintana Roo, de los indígenas de

[765]El concurso "fue concebido como un acto inclusivo de los diferentes grupos sociales, y además, para valorar y exaltar al indígena, lo cual se adecuaba perfectamente al proyecto nacionalista posrevolucionario" (Tapia, 2010:29)

"raza pura" como los yaquis y del zapatismo de Morelos. En síntesis, "como contribución al resurgimiento nacional", Gamio concluye su obra defendiendo la fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales (…) deben caracterizar a la población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida (Gamio, 1916: 325).

En este contexto, en el que la antropología comenzará a tener un papel preponderante en el diseño de políticas públicas en relación con los indígenas, particularmente desde la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana[766], el centenario de la Independencia en 1921 será utilizado como un instrumento más para asentar el nuevo nacionalismo en el pasado indígena. Con ello, los pueblos originarios, a veces a su pesar, adquieren un nuevo protagonismo. Así, "la nueva percepción del pasado produjo una libertad de memoria que sustituiría a la autoritaria del régimen destituido, sin invalidar el proyecto de modernización" (Lempériére, 1995.345).

Del indianismo al indigenismo

El nuevo papel que la antropología va a jugar en la consolidación de una determinada percepción de la sociedad mexicana postrevolucionaria permitirá un salto desde un indianismo idealizante de corte romántico, a otro que, por oposición, pudiera presentarse como más "realista". No obstante, este impulso será dirigido teleológicamente a incorporar al indígena en la cultura nacional para que, dejando de ser indio, se convirtiera en ciudadano con derechos y deberes. La necesidad de "mexicanizar" al indio – a la que subyace la idea de que o bien el indio no es mexicano o si lo es, lo es de forma diferente a la que lo son el resto de los que tal se consideran– será explicitada por variados políticos y antropólogos que consideren que un indigenismo asimilacionista es necesario para lograr la consecución de los objetivos que la revolución se había planteado[767]. Como años después dirá Guillermo Bonfil, "la intención, las ideas fundamentales y las modalidades de la práctica indigenista se comprenden mejor si se las contempla al lado de la reforma agraria, la educación rural y el movimiento intelectual nacionalista, que alcanzaron su expresión más cabal durante el periodo cardenista" (Bonfil, 1983:143). La convergencia de todos estos elementos explica la creación en 1936 del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, la del Departamento de Antropología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas en 1938, o la celebración, en 1940, del Primer Congreso Indigenista Internacional en Pátzcuaro. Pero también que no se abandone un espíritu que anhela la redención –entendida como abandono de los componentes propiamente étnicos de cada grupo– a través de la educación. El mismo Bonfil, en su crítica a la antropología de esos años, señalará que, al asumir que la revolución llegaría de modo inmediato a la utopía, "el indio no podía quedarse rezagado" (Bonfil, 1983:143).

Ahora bien, aunque sería lícito suponer que los frutos del indigenismo estarían comenzando a atisbarse, lo que encuentra la mirada de antropólogos y escritores que vuelven sus ojos hacia los indígenas no son los frutos que la revolución prometió. Más bien, descubren que, aparentemente anclados en usos y costumbres que hacen que su sociedad no se diferencie mucho de la colonial que siguió a la conquista, siguen siendo explotados por los criollos. Literatura y antropología coincidirán al mostrar que la postergación no es exclusivamente económica pues, además, son marginados por sus estilos de vida: por su lengua, sus costumbres, sus creencias y por el desaforado consumo de alcohol que desempeñaba un papel integral en las vidas seculares y sagradas de la mayoría (Lewis, 2004). Expresado en los términos multicitados de la "definición del indio y de lo indio" que hiciera Alfonso Caso en 1948, los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no son solo económicos, sino fundamen–talmente culturales: falta de comunicaciones materiales y espirituales con el medio exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta de sentimiento claro de que pertenecen a una nación y no sólo a una comunidad: falta de conocimientos adecuados para sustituir sus viejas prácticas mágicas para la previsión y curación de las enfermedades por el conocimiento científi-

[766] Aunque sus inicios tienen lugar en 1906, todavía dentro del porfirismo, su aprobación formal debería esperar a que en 1908 fuera confirmada por Justo Sierra y a que, tras la reunión del XVII Congreso Internacional de Americanistas en 1910, con el apoyo de las universidades de Columbia, Harvard, Yale y Pensilvania y los gobiernos de Prusia y México, comenzase a andar en 1911. (Lempériére, 1995.338)

[767] "Al tomar bajo su responsabilidad el gobierno mexicano la acción coordinada para el mejoramiento de las comunidades subdesarrolladas y su ulterior integración en la cultura nacional, no hace distinción legal entre las población indígena y mestiza, porque considera que cualquier discriminación a este respecto representa un factor que obstaculiza la integración regional, ya que sitúa a una parte de la población en un *status* legal separado de la población total. Si bien es cierto que la adopción de medidas especiales de protección para las instituciones y las personas indígenas permite la conservación de estas y evita, hasta cierto grado, la explotación que sufren por personas o agencias económica, social y políticamente colocadas en posición de dominancia, también es cierto que tales medidas especiales, si se mantienen permanentemente, implican un principio de segregación que estorba, sino es que impide, la integración regional y nacional". (Aguirre Beltrán, 1992:180) Una visión de conjunto de las diversas posiciones sobre el indigenismo de la época aparece en el segundo volumen de la antología que con el título de *La quiebra política de la antropología social en México* coordinaron Carlos García Mora y Andrés Medina (1986). Por otra parte, la vinculación entre algunas paradojas del indigenismo y las controvertidas relaciones interpersonales entre algunos de sus principales valedores han sido puestas de manifiesto por Guillermo de la Peña (2014) en "The End of 'Revolutionary Anthropology' (Notes on Mexican Indigenism, 1940-1960").

fico, higiénico y terapéutico. En suma, lo que falta que llevemos al indio para resolver sus problemas, es cultura (Caso, 1948: 247).

Esta conjunción entre antropología y literatura, particularmente a partir de la aparición de las novelas que conforman el denominado Ciclo Chiapas, va a permitir una transformación de la percepción que el conjunto de la sociedad mexicana tiene de "lo indio" y que se ajustaba a una suerte de primigenio indianismo establecido por los cronistas en los primeros años de la colonia:

La mayoría de los pensadores antropológicos del siglo XVI se pronunciaron por la igualdad potencial del indio y por su inferioridad real. El indio sería igual cuando dejara de ser indio, cuando se blanqueara culturalmente; mientras esto no sucediera había que protegerlo, siempre y cuando él mismo pagara su protección. El proteccionismo se convirtió en política oficial de la Corona, cuando menos como intención, y se dio al indio el tratamiento legal reservado a los menores y desvalidos. Así, la igualdad se concibió como monopolio de los blancos, directores natos del orden social. Los indios no objetaron, ya que por aquel entonces se dedicaban a morirse (Warman, 1970:14).

Es decir, estas novelas, como parte de la antropología de la época, van a forjar un marco que lleva a dejar de ver la realidad indígena de un modo exclusivamente "folklórico" y, por lo mismo, permita comprenderlo en sus especificidades, inserto en "su mundo" y en su medio ambiente. Servirán, también, para replantearse procesos históricos que no habían logrado explicar por qué cuatrocientos cincuenta años después de la conquista, con la mediación de la Independencia y la Revolución, algunos estilos de vida seguían sobreviviendo por más que muchos creyeran que habían desparecido o debían hacerlo.

En este contexto, la creación en 1948, como filial del Instituto Indigenista Interamericano, aunque con personalidad jurídica propia, del Instituto Nacional Indigenista (INI) para investigar los problemas de los grupos originarios y proponer medidas para su mejora–miento, podría entenderse como un recurso tan apropiado como acorde con el modelo indigenista imperante[768]. Tres años después de su creación, el INI abriría su primer Centro Coordinador Experimental en Chiapas, concretamente en San Cristóbal de las Casas. Su inicial coordinador, Aguirre Beltrán, era consciente de que debía enfrentarse a una fuerte resistencia tanto de los ladinos (blancos) como de los propios indígenas. De hecho, ya durante la década de 1940 "Chiapas ya había demostrado ser un camposanto para el indigenismo federal. Varios proyectos impulsados por la Secretaría de Educación Pública (SEP), incluyendo las misiones culturales y las escuelas rurales federales, fracasaron rotunda–mente" (Lewis, 2004: 112). Así pues, lograr los objetivos que se había propuesto no era tarea sencilla en un terreno que, metafóricamente, podríamos considerar "minado"[769]. A pesar de ello, siete años después de su creación, Alfonso Caso afirmaba que el centro chiapaneco había sido un éxito indudable pues había propiciado una "gran confianza que la población indígena tiene actualmente en el Centro Coordinador, adonde acude constantemente con todos sus problemas" (Cit. en Sommers, 1978:78). Un éxito que, no obstante, según S. Lewis (2008), llevaba en sí mismo las semillas de su fracaso porque, aunque le permitiera perpetuarse durante décadas, prácticamente eliminaba su capacidad de transformación de las comunidades indígenas.

El mismo año en que se crea el INI, 1948, coincidiendo con el desarrollo de una política que se basaba "en la estabilidad política, en favorecer la entrada de capital inversionista extranjero (especialmente norteamericano), y en estimular el crecimiento de una clase media urbana, en parte empresarial, cada vez más dependiente del financiamiento y de la tecnología extranjera" (Sommers, 1978:75), se publica *Juan Pérez Jolote. Biografía de un Tzotzil*, la primera de las novelas del aludido Ciclo Chiapas. Esta, como las demás que conforman el Ciclo, no es, en sentido estricto, literatura indígena, porque ni está escrita en una lengua originaria ni su autor lo es. Es decir, por mucho que muestren mitos o relatos "orales" de los indígenas, al estilo de lo que ya había hecho Miguel Ángel Asturias en sus *Leyendas de Guatemala,* es literatura en castellano caracterizada por ficcionar la vida de los indígenas. Como en 1969 dirá Rosario Castellanos en una entrevista en *Revista de Bellas Artes*, incluida como apertura del primer volumen de sus obras completas,

Yo he hecho hasta ahora un tipo de literatura que se llama indigenista. Este es un título que no me gusta, pero que tengo que aceptar, porque es el que le corresponde. Si yo pensara que mis libros van a ser leídos por los indios, estaría completamente fuera de onda: los indios no están ni castellanizados ni alfabetizados (Castellanos, 2005: 9).

No obstante, al mostrar al indígena en su contexto, la visión del buen salvaje prehispánico que aún mantenían algunos románticos urbanos quedaba sepultada por el peso de una vida inserta en relaciones muy conflictivas con los ladinos.

Por eso, las obras de este ciclo, traten de un pueblo o de otro, siempre enfatizan la posición inferior del indígena frente a esos ladinos. Una posición que se interioriza desde la infancia y ya no se abandona el resto de la vida. Así se manifiesta en *Los Hombres verdaderos,* la novela que Carlo Antonio de Castro publicaría en 1959 al narrar el encuentro entre dos tzeltales, padre e hijo, con un ladino:

[768] Según Sommers (1978:76), el presidente Miguel Alemán habría creado el INI tras disolver el Departamento de Asuntos Indígenas por considerar que éste conllevaba un "retorno al cardenismo".

[769] Un examen crítico de la historia de este Centro Coordinador Experimental desde su creación hasta el presente, con sus éxitos y fracasos, ha sido planteado por Stephen E. Lewis (2018).

"En el camino, yendo a la sementera, tropezamos un día, padre e hijo, con un *kaslán*. Yo nunca los había visto, aunque me los imaginaba; me asusté mucho y quedé inmóvil, con la lengua tiesa. El ladino montaba un caballo negro, alto, muy alto. Usaba bigotes grandes, como pocos hombres verdaderos pueden llegar a tener, su mirada dura, rozaba el ala del sombrero.

Mi padre me apretó la mano

–¡no te asustes! Me dijo, suavemente, luego saludó al *Kaslán*.

– ¿Bi xi' asot'an, 'ajwali? ¿Qué dice tu corazón, jefe?

Él contestó al saludo en su propia lengua:

–¿Qué andás haciendo vos, Alux?

Conocía a mi padre. Siguieron hablando en la castilla, mientras yo, sin poder entender nada, trataba de evitar los ojos del ladino.

Aquellas fueron las primeras palabras de la lengua ajena que pude oír. Después, el hombre se perdió a lo lejos, al galope de su caballo. ¡Ya había sentido el olor de los ladinos!"

(Castro, 1983)[770]

Entre la etnoficción y la etnografía ficcionada

En la mayor parte de estas novelas, la supuesta inferioridad del indio se muestra como efecto de su propia "naturaleza": la desigualdad no sería fruto de unas condiciones sociohistóricas, sino de un destino fatal al que los indígenas no pueden escapar. Es decir, si hubiera que buscar una causa que explique la inevitabilidad naturalizada de procesos sociales, esta no sería el dominio colonial derivado de la conquista, sino la incapacidad histórica del indio para integrarse; su empecinamiento en seguir rigiéndose por "el costumbre", de lo que, de paso sea dicho, siempre saca provecho el ladino. Así se expresa nítidamente en las narraciones literarias de Ricardo Pozas y de Carlo Antonio Castro que, antropólogos de oficio, pretenden trascender la etnografía para poder ir más allá de los límites de la disciplina[771]. En este caso, ambos presentan sus creaciones como si fueran "historias de vida" semejantes a las clásicas *The autobiography of a Winnebago Indian* (publicada en 1920 por Sam Blowsnake y Paul Radin) o *The People of Alor: A Social–Psychological Study of an East Indian Island* (que escribiera en 1944 Cora DuBois). La adopción de una perspectiva biográfica permite que los hechos sociales sean narrados en primera persona por aquellos que, al hacerlo, adquieren una visibilidad que reduce su carácter subordinado. Ricardo Pozas, en su novela *Juan Pérez Jolote*, cuenta la biografía de un tzotzil en el contexto revolucionario que va de 1910 a 1930; Carlo Antonio Castro la de un tzeltal, en un contexto también revolucionario, pero posterior, en concreto el del agrarismo cardenista de la década de los 30. En ambos casos, el lector se enfrenta a historias que asemejan genuinas descripciones etnográfica apenas narrativizadas, particularmente en lo referido a los elementos rituales. Por ello, "introducen una novedad decisiva en la narrativa del área maya: un discurso indígena aparentemente auténtico, puesto en boca de sendos narradores autobiográficos" (Lienhard, 2003:299). Hay, sin embargo, algunas diferencias sustantivas entre ambas narraciones. Mientras el primero lleva a efecto una novelización de lo real, el segundo pretende mostrar una "realización de lo ficticio". O, dicho de otro modo, mientras Ricardo Pozas acude a un discurso testimonial novelizado, Carlo Antonio Castro acomete una novela etnografiada. Por tal motivo, "la confrontación de las dos narraciones permite discutir el status de la línea de demarcación que separa el discurso testimonial del discurso etnoficcional" (Lienhard, 2003: 299).

Estas distinciones invitan a plantear la existencia de, al menos, tres posibles modos de de expresión cada uno de ellos con características propias. Frente a la etnografía clásica, por ejemplo, de *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas,* basada en los métodos y técnicas propias de la disciplina y expresada de acuerdo con las formas de (re)presentación y retóricas colectivamente asumidas, se presenta una etnografía ficcionada caracterizada por transformar en ficción eso que previamente ha sido observado de acuerdo con el método etnográfico. Es decir, es una etnografía que no asume las convicciones disciplinarias en lo tocante a la expresión, cabe decir a la escritura, pero sí en aquello que tiene que ver con la utilización del método cualitativo basado en la observación participante y caracterizado por el registro detallado de la vida detallada del grupo humano que se estudia. En todo caso, ni uno ni otro constituyen el tercer modo expresivo que es denominado por Lienhard (2003) "etnoficción". Este sería un discurso étnico producido fuera de las comunidades nativas para lectores "no indígenas" que asume como punto de partida la recreación literaria del discurso del otro. En este caso, nos encontraríamos con una obra que no asume el método etnográfico en el proceso de su realización, pero que aparentemente incorpora las formas de (re)presentación y retóricas propias de la etnografía en la escritura. Así, mientras en la etnografía ficcionada –*Juan Pérez Jolote*– aparecen episodios claramente irreales, en la etnoficción –*Los hombres verdaderos*– hay un deliberado intento de ajustarse continuamente a lo

[770] Las citas de Los hombres verdaderos están tomadas de la edición realizada por la Universidad Veracruzana (Castro 1983) .

[771] Una década después, en 1959, Ricardo Pozas publicaría *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas,* una etnografía en la que analiza tanto las relaciones sociales como las condiciones económicas en que vive este pueblo para poner de manifiesto cómo las condiciones de mercado, vinculadas a los usos de la tierra, conducen a la explotación de los indígenas. Por su parte, Carlo Antonio Castro recopilaría en 1965 las *Narraciones tzeltales de Chiapas*, con el declarado objetivo de que las identidades tzeltales pudiera ser comprendidas a través de los discursos orales de quienes hablan.

"real". Por tanto, mientras lo etnoficcional debe parecer real para ser creíble, la etnografía ficcionada, al mantener el componente etnográfico de base, puede incorporar lo ficticio sin perder esa credibilidad. En todo caso, la narrativa testimonial, no sólo por la necesidad de presentar un texto orgánico, sino también por las características de su producción (ante todo la existencia de preguntas anteriores al discurso), no garantiza la fidelidad al discurso. En pocas palabras: ella recompone fragmentos de un discurso oral que no hubiera sido posible sin la intervención de un antropólogo (Lienhard 2003:300).

Es decir, el lector de *Juan Pérez Jolote,* donde se permite la continua invención para que se vea que es real, no se sitúa ante la "conciencia indígena", sino ante la producción antropológica del conocimiento expresada de un modo literario. De forma diferente, *Los hombres verdadero*s de Carlo Antonio Castro, una producción etnoficcio–nal, ubica al lector más claramente frente a esa "conciencia indígena" porque el autor no puede "inventar" todos los elementos de la narración sin correr el riesgo de no ser creíble: "las descripciones etnográficas deben ser fidedignas, los personajes y sus actos verosímiles, además de representativos, en el contexto de la cultura elegida" (Lienhard, 2003:300) si se pretende no sólo que sea creíble sino que el lector sepa que es ficción. En este caso, el lenguaje, las situaciones, la realidad en su conjunto, suena auténtica, pero solo porque sabemos que es una ficción[772].

Esta separación analítica entre, por una parte, obras realizadas y escritas como etnografías, pero presentadas como novelas; y, por otra, obras concebidas literariamente, pero plasmadas como etnografías, es fructífera metodológicamente, pero puede ser limitada. De hecho, en *Balún Canán,* de Rosario Castellanos, que no era antropóloga, se combinan simultáneamente ambos modos de expresión[773]. Aunque Rosario Castellanos trabajó en lo que luego sería el Instituto Nacional Indigenista en Chiapas, mantenía una cierta distancia hacia la antropología que incluía desde el respeto a ciertas formas de hacerla hasta la displicencia sobre otros modos de llevarla a efecto. Así lo señala ella misma en un texto citado por Carlos Navarrete en el que, además de mostrar la interrela–ción entre el ámbito literario y el de la antropología, da cuenta de cómo era el ambiente "antropológico" chiapaneco cuando escribió Balún Canán:

> Mi trabajo era utilizado en los programas antropológicos y yo me plegué a sus requerimientos como escritora. (…) La antropología en sí, como teoría, no me atrajo demasiado y tuve que hacer verdaderos esfuerzos para terminar de leer algunos libros que mis entusiastas compañeros del Centro nos prestaban a Marco Antonio y a mí. Lo hacían con gesto misterioso, como entregándonos la llave mágica que podía abrir las puertas de cualquier cultura. En verdad nunca me convencieron las apreciaciones que los norteamericanos hacían de los "contemporáneos primitivos" que con tanto afán estudiaban. Para apoyar mi trabajo preferí las páginas sinceras que los antropólogos mexicanos dejaron en los diarios de campo, escritos nacidos de la experiencia en la práctica indigenista. (…) No tuve la ocurrencia de sentirme antropóloga a pesar de que el trabajo absorbente en el Centro Regional propiciaba un ambiente óptimo para ello, acababa de fundarse el primer centro indigenista en la república, precisamente en San Cristóbal, y tanto en La Cabaña como en los lugares de reunión de la ciudad los temas antropológicos acaparaban la charla. Había más antropólogos que indígenas en las calles (…) la escasa antropología que leí me enseñó a observar, pero tengo que dejar claro que nunca intenté redactar un informe de las relaciones dispares que veía entre los indígenas y el resto de la sociedad chiapaneca. (Navarrete, 2007:24–25)

No siendo antropóloga ni de formación ni de vocación, carece de la necesidad de enmarañarse en la etnografía o de intentar mostrar que lo que escribe reproduce la realidad: es una escritora que crea. Por ello, desarrolla una "ficción realista" que, no obstante, incluye numerosas ambigüedades derivadas, entre otras cuestiones, de una descripción de la vida "real" de los tzeltales en un área caracterizada por la centralidad de los tojolabales y en la que también conviven junto a estos y aquellos cabiles, mochós y tzotziles (Ruz, 2014).

En este caso, la convergencia entre la novelización de lo real y la "realización de lo ficticio" pretende ser reforzada al presentarse simultáneamente el discurso del otro en cuanto otro, y el discurso del otro recreando literariamente textos prototípicamente "mayas". *Balún Canan*[774], publicada en 1957, se inicia con dos citas del célebre *Libro del Consejo* (también conocido como *Popol Vuh*) referidas al origen de la creación. En la primera se dice lo siguiente: "Musitaremos el origen. Musitaremos

[772] Podría plantearse de modo analógico una reflexión sobre la tan de moda "novela histórica" en la que la novelización "informa" de la realidad de un modo aparentemente más fiel que cualquier tratado histórico. De hecho, llama la atención que algunos autores, como Benjamin Black, seudónimo de John Banville, se vean en la necesidad de incluir apéndices en obras como *Los lobos de Praga*, aclarando que, aunque basada en textos de historiadores, se trata de una "una fantasía histórica [que supone una] distorsión a gran escala los hechos históricos" (2019:329) en la que se mezclan "personajes históricos" con otros basados o inspirados en personas que existieron pero cuyas actividades no se corresponden con las que realizara en su día el "personaje" homónimo u otros creados *ex nihilo* por la libre imaginación del autor.

[773] Aunque muy alejada del Ciclo Chiapas el ejemplo más claro de esa combinación podría ser *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, que aúna etnografía, etnografía ficcionada y etnoficción.

[774] Balún Canán es el nombre que recibía en la lengua de sus moradores prehispánicos la ciudad hoy conocida como Comitán de Domínguez, en el Estado de Chiapas; en ella vivió Rosario Castellanos y transcurre la mayor parte de la novela de tal nombre.

solamente la historia, el relato"[775]. La segunda cita del mismo libro recoge palabras dichas por los cuatro "primeros hombres", los creadores de la humanidad, como canto de despedida justo antes de desaparecer: "Nosotros no hacemos más que regresar; hemos cumplido nuestra tarea; nuestros días están acabados. Pensad en nosotros, no nos borréis de vuestra memoria, no nos olvidéis". Tras ambas citas, como dando continuidad al libro "sagrado", la novela arranca con una indígena que, dando cumplimiento al mandato de recordar, cuenta a la niña que cuida la historia, el relato, de su pueblo

Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño de la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. … (Castellanos, 2005)[776].

Esta posibilidad aterroriza a la niña criolla, ladina en la usual terminología chiapaneca, quien, asustada, le pide que no siga: "no me cuentes ese cuento, nana". Una niña, por lo demás, que la desprecia porque al ser india, "no sabe nada" y, como muestra de esa ignorancia o barbarie atribuida, "está descalza y no usa ninguna ropa debajo de la tela azul del tzec".

Si el Popol Vuh narra los orígenes de los antiguos mayas, Balún Canán asume narrar la vida de los actuales, una vez que fueron "desposeídos" de aquello que con más celo guardaban: la palabra. Pero, aunque la nana narre poéticamente siguiendo el estilo de sus antepasados, es una india que ya no es india; no es parte del mundo de los indios, está viviendo en la gran casa de los blancos, y, por tanto, es parte de ese mestizaje que proporciona la "integración" que se le ha impuesto. A diferencia de lo que hacen el resto de las mujeres indígenas, ella no va a la milpa, no tiene que sembrar, vive del salario, aunque sea en especie. Por ello puede intimidar a la niña amenazándole con el mayor castigo posible: ser india.

Todas las tardes, a las cinco, pasa haciendo sonar su esquila de estaño una vaca suiza. (Le he explicado a Mario que suiza quiere decir gorda). El dueño la lleva atada a un cordelito, y en las esquinas se detiene y la ordeña. Las criadas salen de casa y compran un vaso. Y los niños malcriados, como yo, hacemos muecas y la tiramos sobre el mantel.

–Te va a castigar Dios por el desperdicio, afirma la nana.

– Quiero tomar café. Como tú. Como todos.

– Te vas a volver india.

Su amenaza me sobrecoge. Desde mañana la leche no se derramará (Castellanos, 2005).

En ese sentido, la nana –en minúscula pues su nombre es sustituido por su "función"– es un puente que no puede cruzarse, un puente entre dos grupos que se muestran irreconciliables ya que, como se reitera a lo largo de la novela, la historia y la vida en Balún Canán es la lucha entre dos castas, la de los vencidos y la de los expoliadores. Y los puentes, la nana "amestizada" y la niña influida por esta, son demasiado frágiles como para aventurarse en ellos. Justamente por ello Rosario Castellanos, defensora de los indígenas, figurando abrir el arca de la memoria de los desposeídos de la palabra, abre una diferente que contiene la anterior transformada –desposeída– y entreverada de otros muchos elementos:

El arca de la memoria mestiza es en cambio, y al menos en apariencia, una sola, pero revueltos en su interior convergen mensajes memoriosos hechos de pliegos sueltos de papel y retazos de palabras que, a falta de renovarse como entre los indios, han ido perdiendo significado. Porque los ladinos bien saben, aunque prefieran soterrarlo, que la suya es también memoria doble, anclada en un pasado igualmente fisurado.

A diferencia de los indios, acaso para mejor tomar distancia de ellos, los ladinos privilegian el texto sobre la palabra (Ruz, 2014:133).

En ese sentido, el tránsito de Balún Canán es, como sugiere Negrín (2008: 57), el de la oralidad a la textualidad: se inicia con la niña vindicando una transmisión oral que llega de la voz de su nana desde tiempos remotos y concluye con ella misma escribiendo desesperadamente el nombre de su hermano fallecido por todas partes[777].

La educación: ¿salvación o condena?

La acción de Balún Canán acontece en un contexto nuevo: la revolución y su aspiración a la igualdad. En pleno cardenismo los indígenas se saben en posesión de derechos y de que las leyes revolucionarias los consideran sujetos de los mismos. Otra cosa es que puedan pedir que se ejecuten. Así hablan unos ladinos al respecto delante de la niña:

–Hágame usted el favor de leer. Aquí.

[775] Las dos citas del *Popol-Vuh* están tomadas de la edición publicada en 2018 por editorial Verbum (Madrid) del *Popol-Vuh o Libro del Consejo de los indios quichés.* La expresión completa de la que Castellanos toma el fragmento dice como sigue: "He aquí que diremos el nombre del padre de Maestro Mago, Brujito. Musitaremos el origen, musitaremos solamente la historia, el relato, del engendramiento de Maestro Mago, Brujito; no diremos de esto sino la mitad y solamente una parte de la historia de su padre. He aquí, pues, la historia de éste".

[776] Las citas de *Balún Canán* están tomadas del Volumen I de las Obras Completas (Castellanos 2005).

[777] Balún Canán concluye con estas palabras: "Cuando llegué a la casa busqué un lápiz. Y con mi letra inhábil, torpe, fui escribiendo el nombre de Mario. Mario, en los ladrillos del jardín. Mario en las paredes del corredor. Mario en las páginas de mis cuadernos. Porque Mario está lejos. Y yo quisiera pedirle perdón" (Castellanos, 2005).

– "Se aprobó la ley según la cual los dueños de las fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio, tienen la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, estableciendo una escuela y pagando de su peculio, a un maestro rural".

–Mi madre dobla el papel y sonríe con sarcasmo.

– ¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español

– (…) Pero esto no tiene importancia. ¿Te acuerdas de cuando impusieron el salario mínimo? A todos se les fue el alma a los pies. Era el desastre. ¿Y qué pasó? Que somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo (Castellanos, 2005).

Esta jactancia de los finqueros comienza, no obstante, a quebrarse sutilmente ante las nuevas condiciones sociales. Uno de ellos, que tiene un hijo con una prome–tedora carrera en la Ciudad de México donde vive, se muestra dubitativo: "Mi hijo opina que la ley es razonable y necesaria; que Cárdenas es un presidente justo" (Castellanos, 2005). Tal afirmación sobresalta a la madre de la niña antes aludida quien visceralmente muestra su desprecio tanto por los indios como por los revolúcionarios:

– ¿Justo? ¿Cuándo pisotea nuestros derechos, cuando nos arrebata nuestras propiedades? Y para dárselas ¿a quiénes?, a los indios. Es que no los conoce; es que nunca se ha acercado a ellos ni ha sentido cómo apestan a suciedad y a trago. Es que nunca les ha hecho un favor para que le devolvieran ingratitud. No les ha encargado una tarea para que mida su haraganería. ¡Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos!

–Zoraida –dice mi padre, reconviniéndola.

–Es verdad –grita ella–. Y yo hubiera preferido mil veces no nacer nunca antes que haber nacido entre esta raza de víboras (Castellanos, 2005).

Que el finquero reconvenga a su esposa no quiere decir que piense algo muy diferente. Para salir del paso enviará como maestro a un sobrino suyo al que cree poder manejar. Sin embargo, los indios reclaman un genuino maestro y no le permiten entrar en la escuela. Como quiera que sus derechos no se cumplen, los indígenas se declaran en huelga dejando su trabajo y plantándose ante la puerta de la escuela asegurando que no se moverán "hasta que venga el maestro". El sobrino ofrece a su tío una alternativa para que el trabajo pueda hacerse sin violentar a quienes protestan, lo que es suficiente para que revele su pensamiento:

– Podríamos traer peones de Ocosingo.

– ¿Qué cosa? ¿Ir a buscar a quien trabaje teniendo yo mis propios indios? Ese día no lo verán tus ojos, Ernesto.

–Pero, si los indios se niegan…

– ¿Y quiénes son ellos para negarse? Estás muy equivocado si crees que les he consentido sus bravatas por miedo. Está bien. Ellos tienen razón al exigir ciertas cosas. Pero son tan imprudentes como los niños. Hay que cuidarlos para que no pidan lo que no les conviene. ¡Ejidos! Los indios no trabajan si la punta del chicote no les escuece el lomo. ¡Escuela! Para aprender a leer ¿A leer qué? Para aprender español. Ningún ladino que se respete condescenderá hablar español con un indio (Castellanos, 2005).

La cuestión de la escolarización y, sobre todo, del aprendizaje de la lengua se torna de gran importancia, no sólo para Rosario Castellanos, porque, de un modo u otro, la (auto)legitimación de la superioridad del criollo, del ladino, reside tanto en su capacidad de dominar el lenguaje como en la imposibilidad de los indígenas para aprender "el castilla". Aunque muy pocos ladinos conocen la lengua indígena, el patrón, padre de la niña sí habla tzeltal para mandar pues, como dice su hija, "es el que manda, el que posee". Frente a él, solamente un indígena es capaz de hablar "castilla" y por eso puede hablar al patrón de frente. Felipe, tal es su nombre, maneja la lengua del poder y eso le convierte en un intermediario respetado por la comunidad como líder: "Yo me presenté hoy delante de César y le hablé en su propia lengua". Es decir, se hace depender la segmentación y jerarquización social y política de la forma en que se usa la lengua hablada. Claramente se expresa en la escena en que la niña y su nana hacen cola para adquirir los tickets de entrada a la noria –"la rueda de la fortuna"– que se ha instalado en la feria:

Delante de nostras va un indio. Al llegar a la taquilla pide su boleto.

– Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso?

Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro. Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios.

– Indio embelequero, subí, subí. No se te vaya a reventar la hiel.

El indio recibe su boleto sin contestar.

–Andá a beber un trago y déjate de babosadas.

– ¡Un indio encaramado en la rueda de la fortuna! ¡Es el Anticristo! (Castellanos, 2005).

En otro lugar de la obra, reiterará Rosario Castellanos esta vinculación entre estratificación social, desigualdad y uso de la lengua al enumerar los personajes de un circo que están bajando de un tren:

Mi nana me dirá: ese que va allí es un chino. Se le reconoce porque tiene la piel amarilla y va montado en un dragón. El que está pasando ahora es de México. Fíjate, no sabe hablar más que de usted y de tu. Ni a mí me trata

de vos. Aquel es negro. No, no pases tu dedo con saliva sobre su cara. No destiñe (Castellanos, 2005)[778].

Debido a que la posibilidad de que el indio sea "igualado", es decir, considerado no ya despectivamente un ciudadano "integrado" como otro cualquiera, estriba en su capacidad para adquirir el dominio de la castilla, del español, lo que vale tanto como decir "tener cultura", el aprendizaje, la educación y la posibilidad de asistir a una escuela, se torna cuestión central en varias de las obras del Ciclo Chiapas. La obligatoriedad de abrir escuelas, que lleva a los indígenas a hacer una huelga en Balún Canán para reclamar el arribo de un profesor cualificado, había sido enfatizada ya en *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas. Así, el protagonista, al dejar el cargo que ostentaba en la cofradía de la Virgen del Rosario, es llamado por el secretario del pueblo quien directamente le espetó:

El Presidente de México quiere que todo el pueblo de Chamula sepa leer; pero antes hay que enseñarles a hablar castellano. El gobierno quiere que tu seas maestro de castellanización y te va a pagar cincuenta pesos.

–Si es orden del Gobierno de México, tomaré el cargo – le dije

Para enseñar a hablar castilla, el Gobierno nombró doce maestros para los parajes de mi pueblo; yo tuve treinta alumnos en Cuchulumtic y les enseñaba algunas palabras de castilla y algunas letras para que aprendieran a leer (Pozas, 1965)[779].

La posibilidad de que haya escuelas genera, como se ve en *Los hombres verdaderos* de Carlo Antonio Castro, una gran esperanza que se vincula a unos deseos de igualdad que deben concretarse en un cambio de relación entre indígenas y ladinos, en el aminoramiento o eliminación de la subordinación: "Ahora van a aprender bien el libro [...] ¡Nadie los engañará entonces! Esas fueron las palabras del jefe [...] Poco a poco fuimos aprendiendo a manejar la palabra de los ladinos. Algo podíamos ya" (Castro, 1983). En suma, que los indígenas hablen la castilla, que se abran escuelas, es vista, así como el principal instrumento de "integración en la vida nacional". Eso hace que, entre los hombres verdaderos, los tzeltales, uno de los cuales, el protagonista, acude a un internado en San Cristóbal de las Casas, se vea en el fin de la ignorancia de la lengua una posibilidad de redención total:

– ¿Será verdad que los pueblos ya no perderán sus tierras?

– ¿Qué habrá escuelas?

– ¿Qué habrá caminos?

– ¿Que habrá cosechas para todos? (Castro, 1983).

La apertura de escuelas y la vinculación entre "manejar la palabra de los ladinos" y "poder" hacer y cambiar estilos de vida, aunque fuera de modo limitado, que tan claramente aparece en estas novelas, pone de manifiesto un cambio radical en la concepción dominante en el país acerca de quiénes y cómo eran los indígenas. Frente a la idea extendida desde los tiempos de la colonia de que eran básicamente un obstáculo para lograr la modernización, como hemos visto en las palabras antedichas de los finqueros de Balún Canán, la posibilidad de recibir una educación y que esta tenga una utilidad en la vida cotidiana refleja una concepción absolutamente diferente: el indio deja de ser tratado como un ente pasivo, como un elemento más del paisaje con el que el visitante se encuentra, y se le otorga cierta capacidad de agencia (Dawson 1998). Otra cosa es que, como esperaba el cardenismo que impulsó la educación socialista, la misma fuera utilizada para movilizarse políticamente a favor de la revolución agrarista. Es más, en un modo narrativo que no idealiza ya al indio, sino que lo muestra en su cotidianeidad, resulta más prudente esperar que quien busca desde las instancias gubernamentales la igualdad, difícilmente va a mantener sus deseos y prácticas hasta que se consiga. Como señala Juan Pérez Jolote tras algunos años de desempeñarse como maestro, "a los tres años se acabó la campaña, y nos quitaron a todos el cargo; ahora la gente que quiere aprender castilla compra 'aceite guapo' en las boticas de San Cristóbal, porque dicen que es bueno para aprender a hablar" (Pozas 1965).

Así pues, fue esperanza vana de las revoluciones; los indígenas, eso cuentan estas novelas, salen exactamente como habían entrado: sin nada. Juan Pérez Jolote, como José Damían, el personaje principal de *El callado dolor de los tzotziles*, de Ramón Rubín, o el protagonista de *Los hombres verdaderos*, ha salido en su infancia del pueblo. Ha trabajado en fincas, viajado a diversos lugares. Ha sido soldado por obligación y también por convicción. A veces, sin saber bien en qué bando estaba en un México convulso y cambiante:

...Tronaban los balazos. Salimos corriendo, pero nos tiraron. Nosotros éramos sesenta y cinco. Algunos quedaron muertos, otros corrieron, y veinticinco quedamos prisioneros en manos del general Villa. Nos preguntaron que por qué nos habíamos metido de carrancistas; yo contesté:

– Es que nos trajeron a la fuerza los huertistas; y ahora que entró Carranza, nos cambiamos

– ¿De dónde eres?

– Soy chamula

[778] Sobre las formas de tratamiento pronominales del español de América, puede verse el interesante libro de Virginia Bertolotti (2015), *A mí de vos no me trata ni usted ni nadie.*

[779] Las citas de *Juan Pérez Jolote* están tomadas de la 5ª ed. Publicada por FCE (Pozas 1965).

El que me preguntaba, que era teniente, le dijo al general Almazán:

– A estos pobres los trajeron forzados.

– Ahora, ¿qué quieren? – nos dijo un viejo bigotón

– Lo que yo quiero es andar con usted. […]

Y quedamos con los villistas" (Pozas, 1965).

Al poco los carrancistas les ganan en batalla y preguntan a Juan Pérez Jolote si desea volver a hacerse carranzista. Pero el chamula, que conoce de primera mano las veleidades de estos revolucionarios que luchan todos contra todos, opta por el único camino seguro: volverse a su pueblo y seguir viviendo como indígena – "No quiero seguir porque quiero trabajar en el campo"– (Pozas, 1965). Así pues torna a San Juan Chamula donde llega contento, aunque ha sido robado por el camino, pues podrá volver a vivir como siempre había sido. Sin embargo, hace tanto tiempo que está fuera que su padre no lo reconoce. El drama se acentúa cuando, al intentar hablar con su padre y con su madre para contarle todas sus peripecias, descubre que ya no sabe hablar bien ni en una ni en otra lengua: "Yo les hablaba palabras en castilla y palabras en la lengua, porque no podía decirlo todo en la lengua. Ellos se reían de mí porque no decía las cosas en la lengua. Y aquí me quedé, a vivir otra vez en mi pueblo" (Pozas, 1965). Es decir, el proceso de "integración" iniciado con su salida de la comunidad para vivir con y como los criollos en la práctica había supuesto una desintegración personal: tras vivir en los dos mundos, ya no era ni de uno ni de otro; ni ladino, ni indígena.

Yo estaba triste; ya no sabía vivir como chamula. Y entonces pensé: "¿para qué vine a mi pueblo? ¿Qué me hizo venir? Si no pude estar aquí cuando era chico…Ahora que todo lo veo tan raro, que no puedo hablar como la gente y que se me han olvidado las costumbres… ¿Qué voy a hacer?.. Me da vergüenza vestirme como chamula, y si me visto así me veo feo… No puedo salir al pueblo; siento que me miran mal, que hablan de mí.

Mi padre había oído lo que decía la gente cuando me veían: "Mira, ya vino Juan, dicen que anduvo matando gente, anda muy aladinado. Yo ya no quería estar en el pueblo; pero tampoco pude irme otra vez. Y me quedé en la casa trabajando, oyendo a mi madre hablar la lengua (Pozas, 1965).

A pesar de esta desazón, la vida sigue en el pueblo y Juan Pérez Jolote va reincorporándose a la vida indígena sobre todo a partir del momento en que su padre adquiere responsabilidades debido a su edad. En ese sentido, no hay cuestionamiento de la idoneidad, o de su moralidad, si es viejo sabe y tiene derecho a tener su vara. Él también con el tiempo va adquiriendo respeto, pero sólo lo tendrá cuando sea autoridad, cuando el escribano le entregue su vara. A la vez, como autoridad, se ve en la obligación de representar a su pueblo fuera del pueblo. Que se le respete a él es respetar a su pueblo. Pero, para ello, debe cumplir las normas religiosas y sociales, es decir, obedecer al ladino. En esas responsabilidades va creciendo, a la vez que el discurso testimonial va convirtiéndose en etnografía novelada cuando regresé de la finca me nombraron fiscal, porque yo sé leer. Ese año el fiscal era Andrés Tiro; pero como no sabe leer, dijo mal la fecha de la fiesta de San Juan, y se hizo el día 23, en vez del 24, de junio. Cuando se dieron cuenta, lo metieron en la cárcel. El fiscal tiene que saber cuándo son todas las fiestas. Yo no me equivoco porque sé leer y veo el calendario cada vez que alguien viene a preguntarme; los mayordomos, los pasiones, los alférez, los ojob, a todos los digo. Cada uno que tiene su cargo, cuando viene el domingo a la plaza, me pregunta cuándo es la fiesta o la celebración de los mayordomos, cuándo se cambian los cargos… Todos me piden que les diga, y me regalan una cuarta –un cuarto de litro– de trago (Pozas, 1965).

Acontece así la cruel paradoja de que solamente quien sabe leer puede conocer cosmovisión; es decir, quien ha sustituido definitivamente la oralidad por la textualidad, la palabra por la escritura y la lectura, puede ser un "nuevo" indio entre los que practican la tradición. A fin de cuentas, el cardenismo supo cómo cooptar a gran parte de las élites indígenas para que, sin dejar de ser indígenas, pudieran responder a los requerimientos políticos que desde el centro se les hacía. Pero, en ese sentido, la "integración" del indio supone la desaparición del mismo en cuanto sociedad particular. De hecho, aunque la etnografía, en la novela, parece evocar un mundo indígena idealizado, con sus cargos religiosos –"Yo no podía dejar de tomar, porque por mi cargo soy una señora, pues la Virgen del Rosario de quien soy alférez es una señora, y a mí me vienen a convidar todos los que tienen cargo de santos que son hombres"–, termina mostrando cómo esa visión debe unirse a la del conflicto político que genera desigualdades económicas y sociales

Ya me dieron otro cargo y ahora soy alférez de San Juan. He vuelto a vender trago en mi casa, y todos los días vendo dos garrafones […] hay dos fábricas de trago en San Cristóbal y los dueños se han repartido para vender el aguardiente; uno vende a los chamulas y zinacantecos; el otro vende a todos los demás pueblos, que son muchos, tanto, que el dueño es el hombre más rico de San Cristóbal y paga vigilantes que andan por los pueblos. Con máuser y pistolas, entran en las casas, las esculcan y se llevan a la cárcel, o matan, a los que hace aguardiente de contrabando o venden trago de otras fábricas. Solo ellos pueden hacerlo, y solo ellos pueden venderlo, porque el Gobierno ha rematado con ellos la venta (Pozas, 1965).

La connivencia de las estructuras políticas con las nuevas élites locales ha propiciado que algo tan "sagrado" como el trago, haya dejado de ser solo instrumento de mediación con los dioses para convertirse en mecanismo de dominación económica de los hombres. Un proceso que, en última instancia, profundiza en la estereotipada visión de la inapelabilidad del destino de los indígenas que, no

obstante, es cuestionada, sin voluntad, por el protagonista de la autobiografía:

A mi casa vienen a beber todos los días compañeros que llegan a comprar; me dan de lo que toman, y con todos, tomo yo. "Ya no tomes más", me dicen mi Lorenzo y mi Dominga; pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como. Así murió mi papá. Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir" (Pozas 1965).

Coda

Cuando en 1984, casi cuatro décadas después de la publicación de *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, se publiquen *Los arrieros del agua,* del arqueólogo y antropólogo guatemalteco Carlos Navarrete (1984), cuya acción tiene lugar en la frontera chiapaneco–guatemaltec, y *On O T'ian. Antigua palabra, narrativa indígena ch'ol*, del antropólogo Jesús Morales Bermúdez el carácter testimonial de estas "novelas antropológicas" protagonizadas por indígenas chiapanecos, habrá mudado radicalmente. En parte porque lo han hecho tanto el contexto del que se habla, como se verá una década después con el levantamiento neozapatista, como porque ha cambiado la etnografía. El salto es ya notorio en *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones (*Morales, 1987) donde, desde el propio título, el ficcional testimonio autobiográfico es sustituido por un "memorial", es decir, por la reconstrucción que los pueblos originarios, en este caso los choles, hacen de su propia "memoria" cada vez que conversan entre ellos. La mera expresión en la "castía" ("castilla"), la particular modalidad chol del castellano, en que la obra está narrada como sucesión de conversaciones entreveradas, supone traer al presente, el pasado. Con ello, se vindica un estilo de vida, por el que nítidamente se toma partido, y una modalidad lingüística que engloba una particular ontología. El abandono de cualquier pretensión de "incorporar al indio a la vida nacional" es más notorio aún en *Ceremonial* (Morales 1992) donde el narrador no es un "tipo cultural" creado *ad hoc* para mostrar la inevitabilidad de un destino indígena sino una persona "real" cuya vida es contada. Como indica el propio Morales en los iniciales "Agradecimientos",

el narrador también es real: tzotzil, padre de familia, ganadero, diácono. Es claro que no es *el actor.* El actor es el grupo humano, sobre todo el tzotzil, pero también el tzeltal y el ch'ol, ya asentado en la selva a lo largo de los años setenta. Como narrador del texto, representa a ese grupo humano, como en la práctica lo ha representado civil y religiosamente Me complace compartir crédito con él (Morales, 1992).

Es decir, ni el protagonista puede ser ficticio ni hacerse presente como un "informante" clásico, en buena medida porque en las dos décadas precedentes ha cobrado protagonismo una antropología interpretativa que subraya la supuesta inutilidad de la antropología tradicional, sobre todo la marxista, para entender el "pensa–miento salvaje" debido a su compromiso con un modelo logocéntrico occidental. Las ideas recogidas en *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos,* que publicara en 1977 Rabinow, o la propuesta de una antropología dialógica que conciba el trabajo de campo como un espacio de comunicación de subjetividades, que en los mismos años hace Tedlock, parecieran estar subyaciendo a esta renovación de la "ficción etnográfica" chiapaneca. No en vano, *Los arrieros del agua* de Carlos Navarrete y *On O T'ian. Antigua palabra, narrativa indígena ch'ol,* de Jesús Morales, aparecen el mismo año en que tiene lugar el conocido seminario que daría lugar a *Writing Culture.* Así, la crítica a los monólogos de las clásicas monografías que hace Tedlock, mayista editor del *Popol Vuh* y autor de un interesante artículo sobre las relaciones entre etnografía y poesía (Tedlock, 1999), parece corresponderse con la apuesta por la "vía de las conversaciones" que hace Jesús Morales.

Por otra parte, los cambios en la etnografía no solo tenían que ver con la escritura, sino que también han impactado de lleno en el "género" de las autobiografías indígenas. Como ha señalado Calavia (2006), aunque estaban presentes desde tiempos coloniales, que fueran promovidas por los antropólogos allá donde llegaban, por lo que se convirtieron en un relevante instrumento de análisis en la disciplina y, sobre todo, en un relevante medio que los propios indígenas han utilizado para conocer su propia historia.[780] Pero, a diferencia de lo que ocurre en las autobiografías "al estilo occidental", las de los indígenas "tienden a desmentir la ilusión individualista" (Calavia, 2006). Por tal motivo, hoy día es necesario considerar las autobiografías indígenas

como el resultado de una acción social. Es una "práctica cognitiva" disciplinada de vez en cuando por las diversas demandas que pone en juego. Es un acto que se sitúa más allá del texto. Es una performance que, a la luz de las circunstancias políticas, económicas y sociales, ahora podemos considerar "como genuinamente indígena" (Franceschi, 2019).

Así pues, en este nuevo contexto, ya no es posible realizar unas (auto)biografías, aunque sean etnografías ficcionadas, que se ajusten a los esquemas prototípicos del "realismo etnográfico". Por eso en estas nuevas autobiografías ya no hay "culturas autocontenidas", culturas aisladas, como claramente se ve en *Ceremonial*:

como el abuelo de mi compadre Carlos, también me ha tocado la vida de un tzotzil errante. En mi camino he

[780] Señala Calavia (2006), en *Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*, una bibliografía crítica realizada por David A. Brumble en 1981 se consignaban ya 577 autobiografías de indígenas norteamericanos. Además, "son un ítem común en los catálogos editoriales norteamericanos, y algunas de ellas (*Black Elk speaks* es el mejor ejemplo) han sido un éxito de venta con marcada presencia en tendencias globales como la *New Age*".

aprendido el tzeltal, español, ch'ol y he nacido al gusto por las lenguas; ahora mismo en Limonar hablamos el tzeltal, pero en mi corazón guardo la palabra de mis padres. Mi padre vio su origen en Tenejapa; al morir mi madre quedamos vagando, y triste como le rondaban los sueños del espanto, decidió salir llevándome a su lado, en la dulce compañía de mi padrino Fernando. Siete años tenía yo entonces, y apenas si contaba con ojos para la admiración de cuantos mundos se nos presentaban: el primero, en mi memoria, fue el de confirmación antes del bautizo. Fue último acto en mi pueblo de Oxhuc y atrás lo dejamos, como se dejan los cigarros cuando uno carece de su gusto o cuando se vuelca el trago por curación, por hartazgo o abandono (Morales, 1992).

En todo caso, más allá de los anclajes "asimila–cionistas" derivados de su irreductible conexión con el nacionalismo mexicano, quienes protagonizaron el Ciclo Chiapas ya habían intentado –con éxito variable– transformar no tanto el método etnográfico como la escritura etnográfica, esto es, los modos en que esta se concreta en una monografía. Las interconexiones entre etnografía, etnografía ficcionada y ficción etnográfica, adelantan así en tres o cuatro décadas algunas de las preguntas fundamentales de lo que se dará en llamar antropología postmoderna. En última instancia, *Los hombres verdaderos, Balún Canán* o *Juan Pérez Jolote*, están cuestionando desde la convergencia de lo literario y la antropología, la noción misma de "autoridad etnográfica". Aunque no discutan (ni puedan, ni pretendan) cuáles son las bases epistemológicas y ontológicas en que esta se asienta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Obra antropológica. VI. El proceso de aculturación y el cambio socio–cultural en México*, México, Universidad Veracruzana–Instituto Nacional Indigenista–Gobierno del Edo. Veracruz–Fondo de Cultura Económica, 1992 [Orig. 1957]

BASCOM, William, "Verbal Art", *The Journal of American Folklore, 68 (1955), 245–252.* doi: 10.2307/539361. Disponible en https://www.jstor.org/stable/539361

— "Folklore, Verbal Art, and Culture", *The Journal of American Folklore,* 86 (1973), 374–381. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/539361

BERTOLOTTI, Virgina, *A mí de vos no me trata ni usted ni nadie. Sistemas e historia de las formas de tratamiento en la lengua española en América,* México, UNAM–Universidad de la República de Uruguay, 2015.

BLACK, Benjamin, *Los lobos de Praga*, Madrid, Alfaguara, 2019.

BONFIL, Guillermo, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Medina, Andrés y Carlos García Mora, *La quiebra política de la antropología social en México. (Antología de una polémica). I La impugnación*, México, UNAM. 1983 [Orig. 1970], pp.141–164.

BRUCE–NOVOA, Juan, "La novela de la Revolución Mexicana: la topología del final", en *Hispania,* 74–1 (1991), 36–44 doi: 10.2307/344531.

CALAVIA, Óscar, "Autobiografia e sujeito histórico indígena. Considerações preliminares", en *Novos estudos*, 76 (2006), Doi:http://dx.doi.org/10.1590/S0101–33002006000300 009.

CAMPRA, Rosalba, *América Latina, la identidad y la máscara*. México: Siglo XXI, 1998, 2ª ed.

CASO, Alfonso, "Definición del indio y de lo indio" en *América Indígena* 8–4 (1948), 239–247.

CASTELLANOS, Rosario, 2005, *Balún Canán*, en Castellanos, Rosario. *Obras I. Narrativa*, México, Fondo de Cultura Económica. 2005 [Orig. 1957], 3ª Reimp.

CASTRO, Carlo A., *Los hombres verdaderos*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1983 [Orig. 1959]

COMETTA MANZONI, Aída, *El indio en la poesía de América española*, Buenos Aires, Joaquín Torres, 1939.

CORONADO, Roberto, "Antecedentes, origen y primeros años de la Escuela Nacional de Antropología e Historia", *Anales de Antropología*, 27–1 (1990), doi: http://dx.doi.org/10.22201/iia.24486221e.1990.1.15734.

DAWSON, Alexander S., "From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the 'Revindication' of the Mexican Indian, 1920–40", en *Journal of Latin American Studies* 30–2 (1998), 279–308. Disponible en: http://www.jstor.org/ stable/158527.

DE LA PEÑA, Guillermo, "The End of 'Revolutionary Anthropology'? Notes on Mexican Indigenism. 1940–1960", en Benjamin Smith y Paul Gillingham (eds.) *Dictablanda. Politics, Work and Culture in Mexico. 1938–1968,* Durham, Duke University Press, 2014.

DÍAZ, Luis, "Cifrando y descifrando el mundo: la Etnoliteratura, una Antropología *desde* lo literario", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. LX–1 (2005),7–41.

–*Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Madrid, UNED, 2008.

FÁBREGAS PUIG, Andrés, "Introducción", en Rojas Gonzálzez, Francisco, *Ensayos indigenistas,* Guadalajara, Jalisco, El Colegio de Jalisco–CIESAS, 1998.

FERNÁNDEZ, Teodosio, "De pasiones imaginarias: la narrativa de Gertrudis Gómez de Avellaneda", *Arbor* 190 (2014), doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2014.770n6006.

FRANCHESCI, Zelda Alice, "Emociones y significados en la autobiografía: reflexiones a partir de un caso wichí (Gran Chaco)" *Disparidades. Revista de antropología*. 74–1 (2019). Doi: https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.05

GAMIO, Manuel, *Forjando patria (pro nacionalismo),* México, Porrúa hermanos, 1916. Disponible en https://archive.org/details/forjandopatriapr00gamiuoft

GARCÍA MORA, Carlos y Andrés Medina, *La quiebra política de la antropología social en México. (Antología de una polémica). II. La polarización. (1971–1976),* México, UNAM, 1986.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Cristina., *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.

GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis, *Guatimozín, Emperador de Méjico*, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1853. Disponible en línea en Cervantes virtual: http://www. cervantesvirtual.com/obra–visor/guatimozin–ultimo–emperador–de–mejico–novela–historica—0/html/ff1e9032–82b1–11df–acc7–002185ce6064_12.html#I_0_

LEMPÉRIÈRE, Annick, "Los dos centenarios de la independencia mexicana (1910–1921): de la historia patria a la antropología

cultural", *Historia Mexicana* 45–2 (1995), 317–352. Disponible en: https://historiamexicana. colmex.mx/ index. php/RHM/article/view/2317/2892

LEWIS, Stephen, "La guerra del posh, 1951–1954: un conflicto decisivo entre el Instituto Nacional Indigenista, el monopolio del alcohol y el gobierno del Estado de Chiapas", en *Mesoamérica* 46 (2204), 111–134.

–"Mexico's National Indigenist Institute and the Negotiation of Applied Anthropology in Highland Chiapas, 1951–1954", *Ethnohistory* 55–4, (2008), 609–632. doi: https://doi.org/10.1215/00141801–2008–015

–Rethinking *Mexican Indigenismo. The INI's Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*, Alburquerque, NMx., University of New Mexico Press, 2018.

LIENHARD, Martin, *La voz y su huella*, México, Casa Juan Pablos–UNICACH, 2003 [Orig. 1990], 4ª Ed.

LÓPEZ Y FUENTES, Gregorio, *El indio,* México, Ediciones Botas, 1945 [Orig. 1935], 3ª ed.

MALDONADO, Ezequiel, "La imagen indígena en El indio de Gregorio López y Fuentes", en *Fuentes Humanísticas*, 7–12 (1996), 5–16. Disponible en http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/index.php/rfh/article/view/615

MORALES, Jesús, *On O T'ian. Antigua palabra, narrativa indígena ch'ol*, México, UNAM–Azcapotzalco, 1984.

— *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones,* México, INBA–Katún, 1987.

— *Ceremonial,* México, Gobierno Edo. Chiapas–CNCA, 1992.

— NAVARRETE, Carlos, *Los arrieros del agua*, México, Katún–Praxis, 1984.

— *Rosario Castellanos: su presencia en la antropología mexicana,* México, UNAM, 2007

NEGRÍN, Edith. "Voces y documentos en Balún Canán", *Literatura Mexicana*, 19–2 (2008),57–75.

POZAS, Ricardo, *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, México, FCE, 1965 [Orig 1948], 5ª.

RODRÍGUEZ CHICHARRO, César, *La novela indigenista mexicana,* México, Universidad Veracruzana, 1988.

ROJAS GONZÁLEZ, Francisco, *Ensayos indigenistas*, Introducción, Compilación y notas de A. Fábregas Puig. Guadalajara, Jalisco, El Colegio de Jalisco–CIESAS, 1998.

RUZ, Mario Humberto, "De arcas de olvido y memorias encajonadas. La dilución de lo étnico en *Balún Canán", EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 3 (2014), 129–150. Disponible en http://www.entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/82/163

SALES, Dora. 2005. "La etnoliteratura de José María Arguedas: migración indígena y babelización de la ciudad en El zorro de arriba y el zorro de abajo", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. LX–1 (2005), 141–164.

SOMMERS, Joseph, "El ciclo de Chiapas. Nueva corriente literaria", en *Cuadernos Americanos*, 133–2 (1964), 246–261

–"El ciclo de Chiapas. Nueva corriente literaria", *Revista ICACH* 14 (1965), 7–22.

–*Francisco Rojas González. Exponente literario del nacionalismo mexicano,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1966.

–"Forma e ideología en 'Oficio de Tinieblas' de Rosario Castellanos", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* 7/8 (1978),73–91. Disponible en línea en https://www.jstor.org/stable/4529870

Tapia R–Esparza, Francisco J., "Los festejos del primer centenario de la consumación de la Independencia, nuevo impulso al catolicismo social", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 52 (2010),13–48.

TEDLOCK, Dennis, "Poetry and Ethnography: A Dialogical Approach", *Anthropology and Humanism*, 24–2 (1999): 155–167. Disponible en Tedlock, Dennis. 2008. https://doi.org/10.1525/ahu.1999.24.2.155

WARMAN, Arturo, "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana", en Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil et al., *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, 1970, pp. 9–38.

¿Qué verdad cuentan las leyendas urbanas?

Raquel Fuentes Sánchez[781]

"De eso se trata. De cómo el folklore no sólo se perpetúa, sino también de cómo se reinventa"[782]

Uno de los muchos temas tratados y enriquecidos por Luis Díaz con sus estudios, comentarios, reflexiones y opiniones es el de la leyenda. Precisamente es, aún hoy, uno de los campos más oscuros en la tradición oral debido a diversos motivos: a su difícil definición al tratarse de un "género fronterizo" (debido a su cierta similitud entre este y otros géneros o subgéneros como el rumor o el mito); a su falta de catalogación, pues no existe una clasificación formal de leyendas aceptada por la comunidad de investigadores y a la falta, todavía, de conocimiento respecto a la génesis o formación de la propia leyenda, entre otros aspectos.

El tema que vamos a tratar, dentro del complejo mundo de la leyenda, es el de la leyenda urbana, también denominada leyenda moderna o contemporánea. Concretamente abordaremos el estudio de su significado con el objeto de hallar qué verdad o verdades cuentan.

Estudiando y parafraseando, lo que señala el antropólogo al respecto, podemos afirmar que nos podemos encontrar con tres tipos de verdades en este tipo de leyendas:

1º La verdad de la visión que las gentes tienen de sí mismas y de los otros.

Esa es la "historia", la otra "realidad" que cuentan las leyendas: el relato remoto e inacabado de una preocupación por lo que se es, se fue y en donde se está. Una etnografía sin etnógrafos. Una narrativa acerca de la identidad. Un compendio que siempre se está actualizando sobre lo que una gente sabe o piensa de sí misma y de los otros[783].

2º La verdad sobre los miedos en la actualidad, el sentimiento de desasosiego que vivimos:

Las leyendas urbanas son una expresión del desasosiego en el que vivimos, a medias entre la inconsciencia y la lucidez respecto a lo que nos está pasando, historias verosímiles sobre temores y preocupaciones que nos llegan tanto del pasado como del futuro. Son la plasmación narrativa de la angustia y casi desesperación de vagar sin rumbo en un mundo sin anclajes, a la deriva; y de las muchas dudas respecto a lo que producen los nuevos artefactos y grandes innovaciones tecnológicas en tu vida, así como respecto a qué consecuencias van a tener, qué mutaciones... eso es lo que están contando las leyendas urbanas hoy[784].

3º No se trata de "mentirijillas" y pueden llegar a tener un peligroso poder de persuasión.

"La gente nos está contando lo que ocurre, igual tanto o más que cualquier escritor o intelectual. Están retratando el mundo en el que vivimos", añade Luis Díaz. Por ello, insta a no tomar "a broma o como mentirijillas sin relevancia el contenido de las leyendas". "Tienen un gran poder de persuasión, inciden muchísimo –a través del temor– en nuestra realidad. Crean una visión, un estado mental de alarma en un momento dado, porque tratan sobre algo que resulta inquietante y que puede llegar a ocurrir". Sí, hay razones para tener miedo[785].

Intentar averiguar qué verdad o verdades esconden las leyendas, implica saber primero qué son[786].

[781] Raquel Fuentes nació en Madrid el 30 de agosto de 1980. Tras su infancia y adolescencia en Almonacid de Zorita (comarca alcarreña de Guadalajara) se trasladó a Alcalá de Henares con el propósito de cursar la Licenciatura de Humanidades. Posteriormente cursó el Primer ciclo de Filología Hispánica, donde conocería al profesor José Manuel Pedrosa y con el que empezaría bajo su dirección sus primeros artículos y trabajos de investigación de tradición oral. Posteriormente se doctoró en la Universidad de Alcalá con la tesis "Un viaje a las raíces de la alcarria baja. Tradición oral y cultura popular", dirigida por el profesor Luis Diaz Viana. Desde entonces, la mayoría de sus investigaciones, de sus diferentes artículos y de sus obras han estado dirigidas en este marco y campo de estudio.

[782] DÍAZ VIANA, Luis: *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe,* UNED, Madrid, 2013, p. 99.

[783] DÍAZ VIANA, Luis: *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad,* Editorial Amarante, 2017, p.110.

[784] ARRIZABALAGA, Mónica (26/5/2017): *Luis Díaz Viana: "Hay motivos para tener miedo hoy", ABC,* Sociedad. Recuperado en http://www.finanzas.com/noticias-001/todos/20170526/luis-diaz-viana-motivos-3627605.html.

[785] *Ibidem*.

[786] [...] la leyenda constituye un género entre géneros, a menudo fronterizo y arduo de definir. El mismo tema puede aparecer en prosa o

El término "leyenda" (lat. *legenda*) en su origen etimológico, significa, y así lo recoge el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, "todo aquello que debe ser leído"[787].

En la Edad Media teocentrista, si algo se creía que debía ser leído era lo relacionado con Dios, la Virgen y los santos, por ende, no es de extrañar, que en esta época se relacionase de forma, prácticamente intrínseca, con las hagiografías.

Más tarde, este vocablo adquirirá nuevas dimensiones. Así el *Diccionario de Autoridades*, además de incluir la acepción que ya contenía en el medievo, define el término mediante diferentes entradas como: acción de leer, texto que se lee (lectura).

Ya en el romanticismo nos encontraremos con textos literarios que hacen referencia a diversas leyendas, muchas de ellas basadas en leyendas tradicionales muy conocidas, escritas por escritores de la talla de Gustavo Adolfo Bécquer o el duque de Rivas, entre otros.

El interés por este tipo de literatura tradicional romántica (no solo en España, que por cierto, se produjo como ya sabemos de forma más tardía que en otros países europeos, como Inglaterra o Alemania), ayudará a que ya a principios del siglo XX nos podamos encontrar con trabajos serios sobre este subgénero, como los de Van Gennep. Este, con una visión más avanzada a su tiempo, dictaminaba que las definiciones que se habían dado hasta el momento respecto al término "leyenda" eran insuficientes[788], por lo que proponía para la mejora de su conceptualización la siguiente definición: "Narración localizada, individualizada, objeto de fe[789]".

Por su parte, Vicente García de Diego, aportaba la siguiente definición: "la leyenda es una narración tra–dicional fantástica esencialmente admirativa, generamente puntualizada en personas, épocas y lugar determinados[790]".

Entre otras definiciones aceptadas hoy, y relevantes sobre este término, destacamos las aportadas por Luis Díaz y José Manuel Pedrosa.

Díaz Viana, por su parte, define la leyenda como "una narración fuertemente localizada, personificada en protagonistas que pueden o no ser históricos, pero que casi siempre se mueven en una esfera de cierta temporalidad, y con una aspiración de verosimilitud o credibilidad, a pesar de que –con frecuencia– trate de hechos o acciones bastantes sorprendentes[791]"; mientras que José Manuel Pedrosa, la describe como:

"Una narración oral o escrita que presenta hechos extraordinarios considerados como posibles o reales por un narrador y por el oyente, y relacionados con el pasado histórico y el medio geográfico de la comunidad a la que atañe o en la que se desarrolla la narración. Al contrario de lo que sucede con el cuento tradicional o con el mito, la leyenda oral y tradicional es una narración por lo general breve, no compleja y formada por uno o por unos pocos motivos o peripecias narrativas. Su contenido tiene elementos sorprendentes, sobrenaturales o difícilmente explicables desde puntos de vista empíricos [...] Sus personajes suelen ser conocidos, antepasados o vecinos más o menos próximos, o tienen por lo menos alguna relación con la historia del entorno local del narrador[792]".

Además de observar grandes semejanzas en las dos definiciones, también contemplamos la importancia que ambos investigadores dan, dentro de la leyenda tradicional y oral, al contexto espacio–temporal, al estar definido en la leyenda.

Pero, entonces, ¿a qué llamamos leyenda? Una de las complejidades que siempre se expresan a la hora de conceptualizar el término "leyenda" es, como ya enuncia–mos, la dificultad de diferenciarlo de otros géneros o subgéneros como el cuento, el mito, el rumor (con la duda de poder ser considerado género o subgénero), la fábula[793], e incluso el romance.

en verso, pues muchas de las leyendas sobre héroes que encontramos en la tradición hispánica son romances también". DÍAZ VIANA, Luis: *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad,* Editorial Amarante, 2017, p.91.

[787] En la actualidad el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* recoge las siguientes acepciones: Acción de leer; obra que se lee; historia o relación de la vida de uno o más santos; relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos; texto que acompaña a un plano, a un grabado, a un cuadro, etc.; ídolo (persona o cosa admirada con exaltación) y letrero que rodea la figura en las monedas o medallas. Como observamos, las primeras entradas relacionadas con este vocablo se han ido acumulando a lo largo del tiempo, pues prácticamente ya se hallaban en el *Diccionario de Autoridades*.

[788] "He aquí las distinciones que de ordinario se indican [...] En la leyenda, el lugar se indica con precisión; los personajes son individuos determinados, tienen sus actos un fundamento que parece histórico y son de cualidad heroica". VAN GENNEP, Arnold: La formación de las leyendas, Alta fulla, 1982, pp.20-21.

[789] *Ibidem*. p.28.

[790] GARCÍA DE DIEGO, Vicente: *Antolología de leyendas de la literatura Universal,* vol. 1, Editorial Labor, 1958, p.3.

[791] *Ibidem*. p.92.

[792] PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel: *La autopista fantasma y otras leyendas españolas*, Páginas de Espuma, Madrid, 2004, pp. 9-10.

[793] "El cuento constituye una narración maravillosa y novelesca, en la que no se localiza dónde ocurre la acción, ni en qué época sucede, ni suele precisarse tampoco quiénes y cómo son los personajes, que se nos presentan escasamente individualizados. A veces se añade que el cuento, además, responde a una 'concepción infantil del universo' y se caracteriza por su indiferencia moral. [...] El mito, por el contrario, no está generalmente localizado, sino en regiones y tiempos fuera del alcance humano anteriores a toda la historia. Sus personajes son dioses o semidioses; lo que se cuenta es decididamente inverosímil, pero -con frecuencia posee un carácter fundacional para una religión o una cultura dadas. [...] El rumor tiene mucho que ver con la leyenda y –en ocasiones– se confunde con ella. Especialmente –aunque no solo– cuando se trata de leyendas

Díaz Viana establece los siguientes contrastes, entre estas y la leyenda, para facilitarnos su distinción. Así por ejemplo, el cuento sería menos preciso que la leyenda en cuanto a espacio y tiempo y en la composición de los personajes (menos individualizados); el mito se caracterizaría frente a este en que suele remontarse a una época ancestral y en el carácter divino de los personajes; la fábula, en que los hechos están protagonizados por animales y posee un fin claramente didáctico y por último, el rumor, que a diferencia de la leyenda, no se construye como relato, ya que se presenta bastante más desestructurado.

Por su parte, Pedrosa, se sirve de la caracterización de planos con la intención de delimitar la leyenda respecto a otros géneros o subgéneros como el cuento o el mito: "si les sitúa en un plano mágico–religioso, estaremos ante un mito; si les sitúa en un plano histórico–local, lo que habrá será una leyenda; y si les considera pura ficción atemporal y sin vinculaciones, será un cuento[794]".

Para finalizar este apartado, atendiendo a las características y conceptos dados, definiremos el término leyenda, a grandes rasgos, como una narración breve sobre hechos sorprendentes, en la que se evoca una fuente (suele ser una persona cercana al narrador o una autoridad) o/y realidad (se la ubica en un espacio y tiempo más o menos definido), con el objeto de aportar credibilidad al relato.

Tras su definición nos adentraremos en la problemática de su clasificación, deteniéndonos en la leyenda urbana.

Tipos de leyendas. La leyenda urbana, moderna o contemporánea

Existe una gran variedad de leyendas, aunque no existe una catalogación de las mismas, sí ha habido intentos de establecer una tipología.

Arnold Van Gennep en su libro *La formación de las leyendas* diferenciaba, según su temática, entre leyendas relativas al mundo natural, leyendas relativas al mundo sobrenatural y leyendas históricas. Esta clasificación aún sigue siendo muy utilizada, sirviéndo como base para otras catalogaciones.

Además de la clasificación citada, se ha establecido también una tipología atendiendo a su origen, diferenciando así entre leyenda local, leyenda rural y leyenda urbana – moderna o contemporánea.

¿A qué llamamos leyenda urbana, moderna o contemporánea? La designación de "leyenda urbana" (*urban legends)* parece que surgió a finales de los sesenta a los ochenta en Norteamérica, siendo uno de los primeros en utilizarla el folclorista estadounidense Jan Harold Brunvand. Actualmente, aunque se suelen usar los tres términos como sinónimos: "urbana", "moderna" o "contemporánea", nosotros utilizaremos para hacer referencia a ella esta última denominación, ya que se ajusta más a su concepto: una leyenda, que a diferencia del resto, trata temas de hoy en un contexto actual; pues no se trata de leyendas localizadas en ciudades (como nos podría sugerir el término de "leyenda urbana", contraponiéndose así al de rural), ni de leyendas sobre un mundo técnicamente más avanzado, ni de leyendas pertenecientes a la Edad Moderna (como podría evocarnos el nombre de "leyenda moderna").

El término de leyenda contemporánea subraya, con el adjetivo utilizado, lo que realmente le caracteriza; es decir, la influencia del contexto en el que vive: un mundo globalizado, interconectado, rápido, estresante, tecnológico, en perpetuo cambio y temeroso debido a la arritmia que sufre entre los rápidos e incesantes cambios que se viven y el poder de asimilación y adaptación humana.

Precisamente, al ser el contexto uno de los rasgos distintivos de la leyenda contemporánea (aunque podría ser muy discutible, ya que cada leyenda es hija de su tiempo; por lo que sería más acertado catalogarlas en base a su época), es necesario ahondar en el mundo en el que se "vive" para así poder entender este tipo de leyendas.

Luis Díaz ahonda en ese contexto dibujando magistralmente, desde la perspectiva antropológica, dónde nos encontramos, haciéndonos conscientes de quiénes somos ahora para poder interpretarnos a nosotros mismos y llegar a poder leer nuestras obras, nuestras leyendas urbanas –es decir, saber qué verdad esconden–; aportando una gran luz sobre este tipo de leyendas, leyendas "sin anclajes".

¿Por qué dice "sin anclajes"? Dilucida el mundo actual como un espacio en el que la sociedad vive desorientada debido a la nulidad no solo del espacio, sino también del tiempo y de la memoria. Se trata, pues, de un espacio de "no lugares", es decir, donde hay sitios en los que no existe ningún arraigo (aeropuertos); en un mundo atemporal, donde no existe el tiempo (ya que vivimos instantes) y en un mundo desmemoriado producto de ese vacío

contemporáneas que desarrollan lo que, en principio fue un rumor apenas estructurado, una sugerencia o una sospecha de que puede estar sucediendo tal o cual cosa: por ejemplo, que a la gente le extirpen un órgano de su cuerpo para traficar con él -como es el caso de la leyenda del "riñón extirpado" o quienes padecían SIDA [...] podemos percibir en tales casos recientes con más claridad que en el pasado lo que, quizá, haya sido una constante desde tiempos remotos: la proximidad o consanguinidad entre rumor y leyenda. [...] El rumor, tanto o más que la leyenda, ha de resultar creíble para funcionar como tal. [....] El rumor constituye un territorio no bien definido –pero fecundo– en que el mero cotilleo pasa a ser relato. La fábula "narración sobre animales todos de cualidades humanas o que obran como si fuesen hombres. Y en la fábula suele cobrar especial importancia el valor ejemplar de lo que se cuenta, su moraleja". DÍAZ VIANA, Luis: *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad,* Editorial Amarante, 2017, pp.89-90.

[794] *Ibidem*. 10.

espacio–temporal (el tiempo actual es más rápido, estresante… no permite ningún tipo de ubicación, dificultando el pensamiento, el orden de ideas, la retentiva). Como consecuencia de esto, el hombre vaga vacío por el mundo, sintiéndose desprotegido, perdido, sin brújula, sin horizonte… lo que provoca que el individuo, se enmascare con la careta de un Goliat, y se esconda tras ella, intentando ocultar su sentimiento de pequeñez.

–De las leyendas urbanas a los graffiti, pasando por las danzas y rituales callejeros– expresión de lo que se siente cuando algo muy importante se ha quedado en el camino: ni más ni menos que las coordenadas y valores que nos orientaban para andar por el mundo. Porque se ha producido una triple negación de los elementos que nos anclaban en el territorio, a una época y al legado de las gentes que nos precedieron. Dicho de otro modo, una renuncia al lugar, al tiempo y a la memoria propios.

[…] Todo afecta a todo, todo ocurre demasiado rápido, y el humano se ve a sí mismo más ínfimo, más pequeño, insignificante –apesumbrado por su nimiedad– pretende ser algo más que humano sin darse cuenta de que esa pretensión puede estar deshumanizándole más que tornándolo superior[795].

Verdades de las leyendas contemporáneas

Una de las formas de entender qué esconden, tras conocer qué son, es saber su origen, su propósito, sus características y sus temas. La cantidad de leyendas y la constante creación, complica su estudio y conocimiento, bases para saber qué realmente esconden.

Si nos remontamos a las leyendas medievales, podremos entrever fácilmente un interés por difundir y propagar la devoción y el comportamiento que debe tener un buen cristiano. –función didáctica que también observamos en otros géneros como la fábula o el cuento–.

Además de las leyendas hagiográficas, existieron otras opuestas –al manifestar actitudes o pensamientos contrarios a la fe religiosa– relacionadas con lo sobrenatural, por ejemplo, las leyendas sobre brujas o demonios (leyendas que tendrán su repercusión en la vida real; recordemos, por ejemplo, la quema de brujas. De ahí que no podamos considerarlas como simples e inocentes mentiras, como nos advertía Luis Díaz).

También hallaremos, en este periodo, muchas otras leyendas sobre diversos motivos, como la fuente de la juventud, los súcubos, los incubos, los duendes, los dragones u otros monstruos (como los licántropos o los goles), los astros y otros elementos del mundo natural (montes y otros lugares) o leyendas históricas –muy cercanas al romance o a las baladas– como las del Cid, Carlomagno, *Beowulf* o el rey Arturo, e incluso amorosas, entre otras.

Muchas de estas leyendas, incluso más antiguas, aún parecen permanecer vivas, aunque disfrazadas o convertidas a la nueva época. ¿A qué se debe? bien por su gran difusión e importancia, porque el motivo del origen de estas aún perdura, o bien por ambos motivos. Uno de los que afirman esta influencia es José Manuel Pedrosa, este señala como muchas de las leyendas contemporáneas se retraen, en su origen, a tiempos pretéritos:

A veces muy pretéritos, como sucede con la leyenda de El conductor de la mujer fantasma […] cuyos antecedentes remontan, como mínimo, a la China de la dinastía Jin (siglos II al V). También la conocidísima leyenda de la autopista fantasma, que ayuda a los automovilistas a salir con vida de alguna curva peligrosa puede ser puesta en relación con viejos relatos clásicos (de las mismas Ilíada y Odisea homérica, por ejemplo)[796].

Sin duda existen peligros, miedos, curiosidades, preocupaciones humanas que no han variado desde nuestro origen, por lo que no nos debe extrañar la similitud, las adaptaciones y las influencias de las antiguas leyendas.

Resulta bastante complicado intentar listar el conjunto de leyendas desde la época medieval o más antiguas, hasta nuestros días, con objeto de poder establecer una comparación con las leyendas actuales y ver así sus posibles relaciones. Esto, además de descentrarnos del tema que nos ocupa, nos enfrentaría a una tarea inmensa, ajena a nuestro propósito y a las dimensiones de este artículo; por lo que nos centraremos en algunas de las leyendas contemporáneas más conocidas con el fin de desentrañar qué esconden.

En cuanto a los temas más frecuentes de las leyendas contemporáneas destacan los relacionados con la *alimentación*, con la *salud*, con lo *nuevo y lo tecnológico*, con lo *apocalíptico*, con el *mundo fantasmal o de los muertos*, con los *lugares encantados*, con *muertes terroríficas*, con *bandas violentas* y con *seres, animales, plantas y objetos extraños*.

El origen o motivación de la mayoría de estas leyendas está relacionado con el miedo a no controlar ciertos elementos que están muy cerca de nosotros y que nos pueden afectar negativamente de forma directa. Así, por ejemplo, a muchas de las leyendas vinculadas al asunto de la salud se las relaciona con el contagio de enfermedades desconocidas (muchas de ellas traídas desde países extranjeros, normalmente exóticos), o con la extirpación de órganos; a las leyendas de los alimentos se las vincula con el miedo a no saber realmente lo que comemos (aunque no debemos ignorar otro motivo: el interés de ciertas cadenas alimenticias de crear leyendas como boicot contra otras, con la intención de desacreditar a la competencia más directa o fuerte); las leyendas relacionadas con lo nuevo y la tecnología, con el miedo al percibir que uno no

[795] DÍAZ VIANA, Luis: *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad,* Editorial Amarante, 2017, pp. 15-16.

[796] PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel: *La autopista fantasma y otras leyendas españolas*, Páginas de Espuma, Madrid, 2004, p. 13.

está capacitado para controlar el avance y el poder tecnológico, debido a sus incesantes y rápidos adelantos (nuevas drogas y peligros). También existen las relacionadas con el miedo a lo diferente (vinculadas con el temor a enfermedades, personas, animales y plantas extranjeras, más si pertenecen a lugares exóticos) y a grupos de personas (bandas, grupos de neonazis) que de forma arbitraria cometen terroríficos crímenes o lesiones contra la gente común, especialmente contra la que se halla sola y en la calle.

Todas estas leyendas parecen responder a la teoría everemista, pues no surgen de la nada, de hecho existen noticias que saltan a los periódicos y otros medios de comunicación, cercanas –en mayor o menor grado– al contenido de estas leyendas (*Clausuran una panadería de la calle Alcalá tras encontrarse cuatro ratas en los mostradores de comida*[797]; *Banda detenida por violar a jóvenes en el parque del Oeste*[798]; *Detectado el primer caso de miasis en humanos*[799]; *Estos son los peligros de no tapar la cámara de tu ordenador*[800], *La enfermera contagiada por el virus Crimea–Congo está estable y las personas en seguimiento sin síntomas*[801]). Estas, parecen sufrir una transformación, invención y recreación (en sus variantes) con las que se trata de aterrorizar al receptor, aun cuando ya la propia noticia es espeluznante de por sí, con la intención de que sea más precavido y de que se tenga más cuidado tras escuchar estos relatos.

Otras leyendas, sin embargo, no parecen basarse en ninguna realidad. Estas son, por ejemplo, las relacionadas con lo sobrenatural, como los relatos sobre Verónica o las historias de la güija[802]; pero sí con la curiosidad, con el deseo de creer en la existencia de lo paranormal, con una vida más allá de la muerte, con la subida de adrenalina.

A continuación, exponemos una tabla con algunas de las leyendas contemporáneas más conocidas, junto a posibles factores que las han motivado, así como el carácter didáctico que contienen, expresado en la implícita advertencia.

Por otra parte, contemplaremos cómo en los casos de leyenda de tipo everemista el uso de la advertencia está siempre presente y de forma muy evidente; a diferencia de los otros casos en los que nos encontramos, como por ejemplo en el de los hechos sobrenaturales, que parecen responder a una función más de divertimento, de causar pavor en el otro, de disfrutar provocando y sintiendo miedo.

¿Qué verdad, podemos decir, que esconden las leyendas?

En la tabla hemos expuesto los posibles motivos en la creación de los diferentes tipos de leyenda. Contemplamos cómo el miedo a lo desconocido –el miedo al otro, a lo extranjero, a lo novedoso…– es uno de los grandes pilares de la leyenda contemporánea, pero también la propia realidad –recordemos algunos de los titulares enunciados– y la acción creativa con fin lúdico, los tres actúan como grandes elementos generadores de leyendas contemporáneas (además de las que se crean con la intención de retroalimentar falsos egos, que más tarde atenderemos). Estas dos últimas, pese a lo que se pudiera pensar, también responden a nuestros propios miedos, miedos a su vez que hablan de nuestras preocupaciones, inseguridades (por ejemplo, las leyendas sobre la guija o sobre lugares encantados).

Las leyendas que parten del miedo parecen tener una doble vertiente: por una parte, están las historias creadas con la intención de infundir terror (utilizando elementos que se sabe de antemano que suelen infundirnos temor o rechazo, es decir, basándose en nuestros temores o miedos); por otra parte, están las leyendas originadas a partir del temor a algo.

En este tipo último de leyendas contemplamos una mayor presencia de apercibimiento. En cierto modo, no debe de extrañarnos; ya que el miedo es uno de los factores más importantes, todavía hoy, en la socialización y en la educación, como instrumento conductista: si no haces esto, tendrás un castigo; si has cometido un delito, te enfrentarás a la justicia.

Al igual que sentimos miedo ante hechos o entes que hacen peligrar nuestra existencia por el sentido innato de

[797] Europa Press: *Granier, la panadería donde se encontraron ratas en el mostrador, alude a un "error humano"*, El Mundo, Madrid, 12/12/2016. Disponible en: http://www.elmundo.es/madrid/2016/12/12/584ee4aa46163f3a568b45ed.html.

[798] Durán, Luis F: *Agresiones sexuales en el Parque del Oeste. Un violador cruel y despiadado*, El Mundo, Madrid, 20/09/2007. Disponible en: http://www.elmundo.es/elmundo/2007/09/28/madrid/1190947425.html

[799] Agencia EFE: *Detectado el primer caso de miasis en humanos. El Hospital Carlos III confirma la infección por larva de mosca 'Hypoderma sinense' de un español de 34 años que viajó al norte la India*. Periódico El País, 29/7/2012. Disponible en: https://elpais.com/sociedad/2012/07/29/actualidad/1343562227415511.html.

[800] Carpallo, Silvia, C.: *Estos son los peligros de no tapar la cámara de tu ordenador*. El País, 28/7/2016. Disponible en: https://smoda.elpais.com/moda/mundo-tapa-las-camaras-ordenador-funciona/.

[801] Europa Press.: *La enfermera contagiada por el virus Crimea-Congo está estable y las personas en seguimiento sin síntomas.* El Mundo, 2/9/2016. Disponible en: https://smoda.elpais.com/moda/mundo-tapa-las-camaras-ordenador-funciona/.

[802] Yo misma recuerdo que en mi adolescencia participé en el juego de la güija junto con mis amigas, juego que nos enganchaba por la subida de adrenalina que experimentábamos al pensar que podíamos conectar con el mundo de los muertos y averiguar, además de constatar su existencia, qué podían hacer esos espíritus, viviéndolo en primera persona y con testigos (las amigas que allí estaban): mundo que podríamos ver con nuestros propios ojos mediante la percepción de hechos paranormales durante la sesión (tras la petición de movimiento de objetos, contestación a preguntas mediante la tabla de la güija). En realidad, al igual que los relatos que tratan de Verónica, se disfrutaba con el miedo y la esperanza de constatar que los espíritus existen, de que hay vida más allá de la muerte.

supervivencia, estos relatos parece que intentan prevenirnos de otros peligros ejecutados por el hombre. Aquí, no nos encontramos con mensajes didácticos como suele ocurrir en la fábula (recordemos por ejemplo la famosa fábula de *La cigarra y la hormiga*, donde se hace hincapié en la importancia del esfuerzo) o como suele ocurrir en el cuento (como el *Patito feo);* pues se trata más que de enseñanzas, de advertencias. Éstas, las leyendas contemporáneas, además, se suelen caracterizar por avisar de los "nuevos" peligros existentes en el mundo globalizado, tecnológico, novedoso, informativo y estresante de hoy; que dificultan la respiración humana. De esta manera, y como señala Luis Díaz, estas leyendas nos hablan de miedos, nos aportan cómo nos vemos a nosotros mismos, cómo vemos a los otros, e incluso también, cómo ven y sienten el mundo en el que viven.

En el otro tipo de leyendas, en las creadas con la intención de crear terror, diferenciamos dos tipos: las que nacen con la intención de infundir miedo a uno mismo (al contar la leyenda) y al otro, respondiendo a una función lúdica y divertida; y las que nacen con el objeto de infundir miedo (y que además, intenta marcar una conducta en el otro), que suelen nacer de una necesidad de protagonismo.

También las hay que se crean y se difunden con algún interés comercial, económico o de otro tipo, aunque podrían estar más cerca del rumor que de la leyenda.

Así podríamos diferenciar entre[803]:

1º Leyendas basadas en la realidad.

2º Leyendas que hablan de nuestros propios miedos, preocupaciones.

3º Leyendas creadas de forma intencionada con algún tipo de interés (comercial, económico…).

4º Leyendas que buscan el protagonismo y la alimentación del ego.

A continuación, trataremos este último tipo de leyenda.

El creador de la leyenda contemporánea como protagonista

Es en este último tipo de leyendas en las que nos vamos a detener, ya que esta función de la leyenda es relativamente nueva, pues solo las redes de comunicación actuales permiten que, prácticamente, cualquier persona pueda divulgar una leyenda, (tanto a nivel nacional e internacional) rápidamente; convirtiéndose el propio creador en espectador de tamaño logro, al comprobar su repercusión en primera persona en medios de comunicación o redes sociales.

Algunas de las leyendas que corresponden a este último fin podrían ser las archiconocidas leyendas de *La ballena azul* o *Sin luces por la carretera*, pues parecen responder a esa necesidad o deseo de protagonismo por parte de su creador. Tanto es así, que en este tipo de relatos, se suelen dar pautas de comportamiento con la intención de que otras personas las sigan, es decir, actúen según sus instrucciones; alimentando su ego.

Otro de los factores que dan fe de la importancia de esa necesidad de protagonismo, en este tipo de creaciones, es el intento de obtener la mayor difusión posible –de ahí el tipo de vía de comunicación elegida–; baste recordar la repercusión mediática de la ballena azul. Y todo esto bajo el anonimato, por lo que el creador de este tipo de leyendas, que podría ser sancionado según el contenido de la historia, se siente protegido y a salvo de cualquier supuesta acción legal contra él, bajo la invisibilidad que le ofrece la red; aunque no siempre ocurra así[804]; lo que anima a este tipo de sujetos a crear este tipo de leyendas.

En estas se pueden distinguir dos tipos de propósitos emparentados con el protagonismo y el ego, además de los mencionados por la policía[805]: lograr infundir miedo al otro o/y lograr controlar la acción del otro (un emisor construye una historia en la que se aporta una serie de instrucciones para que el otro las ejecute y, normalmente, pueda evitar el supuesto peligro).

Además, con el objeto de ganar mayor verosimilitud, se suele hacer uso de una de las ventajas de utilizar este medio comunicativo, ya que permite añadir al texto del mensaje electrónico algún documento o imagen con cierta autoridad. Esta suele verse representada en un amigo policía que ha filtrado la noticia por su preocupación y amistad,

[803] Leyendas, en relación a su verdad, que Luis Díaz distinguía en tres tipos (tal y como expusimos al principio de este artículo): 1º La verdad de la visión que las gentes tienen de sí mismas y de los otros; 2º La verdad sobre los miedos en la actualidad, el sentimiento de desasosiego que vivimos. 3º leyendas que no se tratan de simples "mentirijillas" y pueden llegar a tener un peligroso poder de persuasión.

[804] De hecho, debido a la proliferación de rumores falsos en la actualidad, la policía (acogiéndose al artículo 561 del Código Penal, que castiga el simular o fingir una situación de peligro) ha tomado cartas en el asunto persiguiendo y multando a aquellos que difundan cualquier rumor que afecte al orden público o que difunda bulos con fines comerciales o de publicidad. Por ejemplo, tenemos el caso de una malagueña que ha sido juzgada por difundir un bulo por whatsapp, alertando de la presencia de terroristas en Málaga (Detenida la autora de un bulo por whatsaap que alertaba de la presencia de terroristas en Málaga. El Mundo, 18/09/2017). Disponible en http://www.elmundo.es/andalucia/malaga/2017/09/18/59bfa257efdea03208b45f7.html. Este rumor llegó al cuerpo de policía, que llegó a movilizarse al enterarse del falso rumor.

[805] La policía señala que muchos de los bulos que circulan por la red se deben a los siguientes motivos: generar miedo a la población, captar direcciones de correo, transmitir *malware* o realizar posteriores campañas de correo masivo. Los bulos más habituales son los relacionados con el terrorismo, secuestros o bandas organizadas. Rodríguez Blanco, Patricia: *Los cinco bulos que nadie puede desterrar*. El País, 23/7/2017. Disponible en https://elpais.com/elpais/2017/07/21/ hechos/ 1500633548_817360.html.

principios que también seguirán en la realidad las víctimas del bulo y que lograrán, en consecuencia, una gran difusión de la falsa noticia (incluso, aun cuando se dude de la autenticidad del relato, ya que se vale de la responsabilidad que siente uno de poder evitar el peligro al ser informado) – además de la supuesta fidelidad de la fuente.

Otra de las características es que, a pesar de ser un amigo policía, nunca aparece su identidad. Esto, que podría ser algo sospechoso, se ve justificado, ya que el supuesto emisor del mensaje podría ser castigado al revelar una información de las fuerzas de seguridad, a las que él mismo pertenece. De esta manera se justifica y se da verosimilitud al hecho, ya que se presupone de forma prácticamente instintiva, que no se ha trasladado a los medios por su carácter secreto y con la intención de no crear alarma social.

Cada día nos encontramos con más leyendas o rumores de este tipo. La nimiedad que siente el hombre ante un mundo abrumador, el desapego afectivo en el que se vive, entre otros motivos, parece ayudar a que cada día nos encontremos con más falsos rumores[806] y leyendas. Se trata de una vía fácil (pues los cuerpos de seguridad admiten lo complicado que es detectar a los culpables de estas acciones) para aquellos que necesitan alimentar su protagonismo y su falso ego para sentirse mejor.

A continuación, analizamos algunas de las leyendas más conocidas de este tipo.

La ballena azul

Conforme a lo publicado por los medios de comunicación se trata de un juego en el que se trata de superar ciertas pruebas de diferente grado de dificultad, llegando hasta la autolesión y terminando en el suicidio desde un balcón. Su gran difusión e internet ha hecho pensar que algunos suicidios a nivel internacional, estén motivados por este juego. Sin embargo, tras diferentes investigaciones, se ha concluido que no se puede relacionar ningún suicidio juvenil a nivel mundial con tal juego[807]. Pese a ello, y tras la publicación de esta noticia no sólo por internet, sino también por medios de información, se han dado algunos casos en los que adolescentes parecían seguir dicho juego.

Uno de estos casos los viví muy cerca, uno de mis alumnos, con problemas familiares y psicológicos, además de escribirse en la pierna el famoso F57, intentó autolesionarse en el propio centro. Esto nos muestra cómo una leyenda que no es real, se puede convertir en una triste realidad; de nuevo hay que recordar –como señala Luis Díaz– de que no se tratan de inocentes mentirijillas.

Sin luces por la carretera

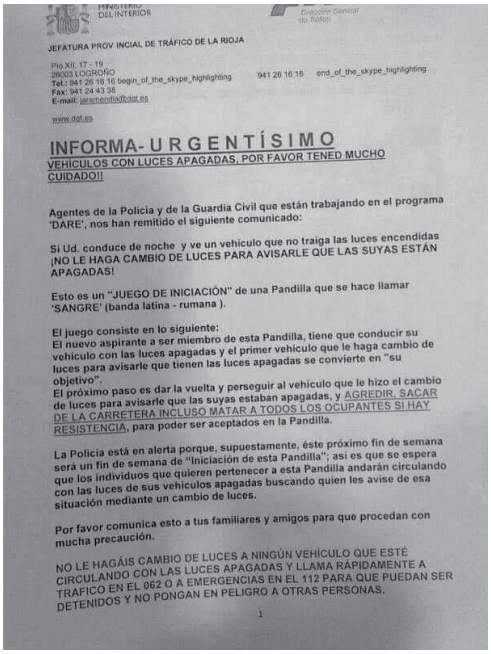
Esta leyenda narra la historia de una banda que se dedica a ir por la carretera con las luces apagadas del coche, esperando a que alguien le advierta del hecho mediante un cambio de luces. Cuando esto ocurre, la banda inicia la persecución con la intención de matar o causar lesiones graves a los ocupantes del coche que ha intentado avisarles.

[806] Aunque no se pueda hablar estrictamente de leyendas, no nos podemos olvidar de los rumores, muy próximos a esta. Entre los rumores más conocidos nos encontramos con los que hablan de personas fallecidas famosas en espera de ser revividas (La criogenización de WaltDisney) o que se dan por vivas (tales como Elvis Prestley, Lady Di o Michael Jackson); debido a que uno no puede asumir la muerte del mito (por su gran transcendencia); con los embarazos milagrosos, nacidos de la ignorancia juvenil, al miedo y vergüenza de quedarse embarazada, u otros rumores de tema morboso como el archiconocido caso de Riky Martin, la mermelada, la niña y el perro en uno de los programas de más audiencia de la época, Sorpresa, sorpresa; sin duda no fue casualidad ubicar el rumor en este espacio, pues el morbo de por sí de la historia aumentaba por el grado de audiencia, es decir, por el gran número de supuestos testigos del hecho. También debemos destacar, entre los bulos más habituales, los relacionados con el secuestro, terrorismo yihadista, grupos violentos, virus informáticos, espionaje en la red.

[807] "Puede que el Juego de la Ballena Azul no haya existido como tal. Puede que este siniestro grupo cerrado que proponía 50 retos a los adolescentes, y que el último fuera acabar con la propia vida, sea sólo una más de las tantas leyendas urbanas que, en el último tiempo, se han propulsado a fuerza de internet, por todo el globo terráqueo. Viralización que le dicen, valiéndose justamente de un término que refiere a la salud. O a la enfermedad, para ser más preciso. Quizá el periódico ruso, Novaya Gazeta, que reflejó primero esta (supuesta) práctica suicida, un año atrás, no haya sido del todo riguroso con el chequeo de la información (algo que en esta época no sorprende ni al más candoroso) y simplemente se hizo eco de una leyenda urbana que habitaba en subforos del sitio ruso VK. De hecho, el medio Snopes (especializado en chequear y desmentir información falsa que pulula en las redes) y el suplemento científico Verne del diario El País de España, entre otros, tras investigar el caso, cayeron en la conclusión de que no hay pruebas de suicidios reales causados por el presunto juego en todo el planeta. [...] En definitiva, puede que el Juego de la Ballena no haya existido. Que sólo sea una fábula aventada por la poderosa cruza de redes sociales y medios de comunicación masivos. Pero por eso es más peligroso que nunca: porque ahora sí existe. [...] Mientras "vivieron", la mayoría de estos grupos no practicaban necesariamente el juego; si no, utilizaban "la marca" para tratar de sacar provecho de tamaña difusión, incluso a nivel publicitario. Otros, sólo aprovechaban la polémica para "trolear", para "divertirse" o para manipular a terceros. Pero también hubo, bajo el mote de la ballena, espacios celebratorios del suicidio, lo que sí es peligrosísimo. Los psicólogos advierten que el foco aquí no debe ponerse tanto en si el juego es real o no; la mirada tiene que estar puesta en el efecto contagio. Como aquél que está a un paso del salto, puede encontrar en este tipo de historias (por más falsas que sean), un impulso más para la terrible decisión". REARTE, Leo: *Ballena azul, peligrosa leyenda urbana. Periódico digital Los Andes,* 7/5/2017. *Disponible en:* http://www.losandes. com.ar/article/ballena-azul-peligrosa-leyenda-urbana.

"También es llamativo cómo las personas que se encuentran en estado de vulnerabilidad, con depresión, en muchos casos pueden llegar a utilizar su (supuesta) participación en el juego para llamar la atención de sus pares o parientes, casi como un grito de auxilio. Estas veladas advertencias son habituales en la gente que sufre el inmenso problema de sentirse a un paso del abismo y, más aún, en una etapa tan conflictiva como la adolescente". REARTE, Leo: *Ballena azul, peligrosa leyenda urbana. Periódico digital Los Andes,* 7/5/2017. *Disponible en:* http://www.losandes.com.ar/article/ballena-azul-peligrosa-leyenda-urbana.

Esta historia se ha difundido rápidamente mediante el correo masivo de *whatsapp*, *emails, y s*olía contener, además de la advertencia, imágenes de documentos aportados supuestamente por ciertas autoridades con el propósito de aportar mayor fiabilidad al suceso. Hecho muy corriente en la transmisión de leyendas que utilizan canales de transmisión de este tipo, junto a la recurrente petición de envío masivo a otros contactos para advertir, y así evitar, el supuesto peligro.



MINISTERIO DEL INTERIOR

Dirección General de Tráfico

JEFATURA PROV INCIAL DE TRÁFICO DE LA RIOJA

Plo XII, 17 - 19
26003 LOGROÑO
Tel.: 941 26 16 16 begin_of_the_skype_highlighting 941 26 16 16 end_of_the_skype_highlighting
Fax: 941 24 43 35
E-mail: jefaturariolja@dgt.es

www.dgt.es

INFORMA- U R G E N T Í S I M O

VEHÍCULOS CON LUCES APAGADAS, POR FAVOR TENED MUCHO CUIDADO!!

Agentes de la Policía y de la Guardia Civil que están trabajando en el programa 'DARE', nos han remitido el siguiente comunicado:

Si Ud. conduce de noche y ve un vehículo que no traiga las luces encendidas ¡NO LE HAGA CAMBIO DE LUCES PARA AVISARLE QUE LAS SUYAS ESTÁN APAGADAS!

Esto es un "JUEGO DE INICIACIÓN" de una Pandilla que se hace llamar 'SANGRE' (banda latina - rumana).

El juego consiste en lo siguiente:
El nuevo aspirante a ser miembro de esta Pandilla, tiene que conducir su vehículo con las luces apagadas y el primer vehículo que le haga cambio de luces para avisarle que tienen las luces apagadas se convierte en "su objetivo".
El próximo paso es dar la vuelta y perseguir al vehículo que le hizo el cambio de luces para avisarle que las suyas estaban apagadas, y AGREDIR, SACAR DE LA CARRETERA INCLUSO MATAR A TODOS LOS OCUPANTES SI HAY RESISTENCIA, para poder ser aceptados en la Pandilla.

La Policía está en alerta porque, supuestamente, éste próximo fin de semana será un fin de semana de "iniciación de esta Pandilla"; así es que se espera que los individuos que quieren pertenecer a esta Pandilla andarán circulando con las luces de sus vehículos apagadas buscando quien les avise de esa situación mediante un cambio de luces.

Por favor comunica esto a tus familiares y amigos para que procedan con mucha precaución.

NO LE HAGÁIS CAMBIO DE LUCES A NINGÚN VEHÍCULO QUE ESTÉ CIRCULANDO CON LAS LUCES APAGADAS Y LLAMA RÁPIDAMENTE A TRAFICO EN EL 062 O A EMERGENCIAS EN EL 112 PARA QUE PUEDAN SER DETENIDOS Y NO PONGAN EN PELIGRO A OTRAS PERSONAS.

1

Supuesto aviso de la Jefatura Provincial de Tráfico de la Rioja alertando sobre el hecho[808], 2016.

Debido a la alarma social provocada, la policía se vio obligada a desmentir el bulo[809].

Existen otras leyendas, que también son difundidas por internet –de hecho, es el canal principal de la leyenda contemporánea–, pero que no han sido creadas por este medio. Historias que con escenas o hechos escalofriantes se intentan advertir de posibles peligros, como, por ejemplo, la leyenda de *La sonrisa del payaso.*

La sonrisa del payaso

Este tipo de leyendas provocó que en 2003 la policía y la dirección de la Universidad Complutense de Madrid investigaran sobre este asunto, debido a que circulaban historias entre los alumnos sobre un grupo de chicos neonazis que se acercaban en coche al entorno de la Universidad con el fin de hacer daño a alumnas que estuvieran solas[***810***]. Parece ser que se les proponía elegir entre tres acciones: ser violadas, romperles los dientes contra el bordillo o hacerles la sonrisa del payaso (alargar la comisura de los labios mediante un corte a ambos lados). A pesar de que esas leyendas confirmaban que esas acciones se habían llevado a término, las investigaciones concluyeron que no se había registrado ninguna denuncia por dicho motivo, e incluso, que no se había atendido en ningún hospital a nadie que presentara dichos cortes en la cara.

Esta leyenda no solo se relacionaba con el entorno de la Universidad Complutense de Madrid, sino con otros muchos lugares:

[808] LÓPEZ, Alfred: *La leyenda urbana de la banda de sangre y los autos con las luces apagadas*. Periódico 20 min: blog20minutos, 30/1/2006. Disponible en: https://blogs.20minutos.es/yaestaellistoquetodolosabe/leyendas-urbanas-la-banda-sangre/

[809] "La Policía Nacional ha alertado a través de cuenta de Twitter de un bulo que circula por Whatsapp de un supuesto comunicado de la Jefatura Provincial de Tráfico de La Rioja. En el falso comunicado se advierte de la peligrosidad de una pandilla rumano-latina que se hace llamar 'Sangre' y que actúa en las carreteras españolas por la noche que es cuando recluta a persona mediante el "Juego de Iniciación". El folio, que lleva el logotipo de Ministerio del Interior y la Jefatura Provincial de tráfico, indica que este fin de semana supuestamente inicia el proceso de iniciación para pertenecer a esta pandilla. Por lo que el papel señala los pasos a seguir para entrar en dicha banda. El bulo se trata de un 'clásico' mensaje extendido por Whatsapp desde 2006, es decir, desde el inicio de la existencia de la aplicación de mensajería instantánea que hace unas semanas se ha vuelto a poner en circulación a través de la red. La Policía advierte de un viejo bulo que vuelve a circular por Whatsapp". La sexta.com. noticias, 20/9/2016. Disponible en: http://www.lasexta. com/noticias/sociedad/policia-advierte-viejo-bulo-que-vuelve-circular-whatsapp_2016092057e11b1f0cf248f13d9b9886.html.

[810] "Cualquier estudiante ha oído esta historia. Una chica, residente en uno de los colegios mayores universitarios de la zona de Metropolitano, esperaba por la noche sola en la parada del autobús 132. Pasó un coche con cuatro jóvenes de aspecto skinhead y se pararon frente a ella para pedirle un cigarrillo. Ella dijo que no tenía. El coche dio la vuelta a la manzana y volvió a pasar por el lugar minutos después. Se bajaron, rodearon a la chica y le dieron tres opciones: 'Te violamos, te rompemos los dientes contra un bordillo o te hacemos la sonrisa del payaso'. Esta última opción consiste en hacerle a la víctima dos pequeños cortes en las comisuras de los labios y, a golpes, obligarle a gritar para que se desgarre la cara. Cualquier estudiante al que se pregunte en la zona de los colegios mayores de la Complutense está convencido de que ha habido al menos una estudiante víctima de la sonrisa (también se conoce como el joker) en las últimas dos semanas. Y de que los autores son un grupo de skinheads neonazis que actúan en esa zona. La historia ha recorrido como la pólvora la Ciudad Universitaria. Es más, se ha trasladado al rectorado de la Universidad Complutense y a los medios de comunicación la cifra de 16 agresiones neonazis en noviembre. La preocupación ha pasado de los estudiantes a los responsables de los colegios, de éstos a los órganos de gobierno de la Complutense, hasta llegar a la Delegación del Gobierno en Madrid y al Cuerpo Nacional de Policía. [...]Pero la policía sólo tiene constancia de una denuncia reciente en la zona, según un portavoz, realizada por un grupo de jóvenes que se sintió acosado por otro grupo de estética skin. No llegó a haber un delito que registrar. En noviembre, un inmigrante ecuatoriano recibió una paliza en la boca de metro de Metropolitano. En cuanto a la sonrisa, la policía no tiene constancia de que haya ingresado nadie con una herida semejante en los hospitales de Madrid. 'Si alguien llega a un hospital con una herida así, el médico avisa a la policía con denuncia o sin ella', asegura rotundamente un portavoz policial". XIMÉNEZ DE SANDOVAL, Pablo: La sonrisa del payaso siembra el pánico. Periódico digital *El País*, 7/12/2002. Disponible en: https://elpais.com/diario/2003/12/07/madrid/1070799 866_850215.html.

He escuchado esta historia durante años y nunca he llegado a saber si es verdadera, o por el contrario, es una más de esas leyendas urbanas. la verdad es que no puedo evitar sentir que un escalofrío recorra mi cuerpo cada vez que paso frente a ese lugar.

Soy de Sevilla, España y cerca de donde vivo se abrió un nuevo instituto. Se comenta que en este lugar, concretamente en uno de los servicios de las chicas, ocurrió algo realmente macabro: Una chica entró en el servicio y para su suerte se encontró allí dentro con un grupo de vándalos, estaban esperando una víctima. Después de inmovilizarla le dieron tres opciones: te torturamos, te violamos o te hacemos la sonrisa del payaso. Esta inocente chica, sin saber lo que era la tercera opción, fue la que eligió, le parecía que sería menos horrible.

Encontraron a la chica desangrándose en el baño, le habían cortado las mejillas desde la comisura de los labios hasta la altura de las orejas, simulando así la sonrisa de los payasos. La verdad que hoy por hoy aun me pregunto si esta historia será real, pero me sigue dando miedo ir sola al baño[811].

De esta leyenda, como todo género oral, surgen diversas variantes como las siguientes:

Una chica sale a altas horas de la discoteca, ha discutido con sus amigas y esa noche volverá a casa sola, incapaz de conseguir un taxi decide volver a su casa andando. Para ello debe cruzar un oscuro parque, decide hacerlo sin pensar mucho en las consecuencias y acelera el paso para llegar a casa cuanto antes.

De repente de entre unos arbustos aparece un grupo de hombres con oscuras intenciones, el grupo acorrala a la chica y mientras la increpan y golpean la empiezan a toquetear, la chica asustada implora por su vida y les pide entre lágrimas que la dejen marchar, es virgen y no quiere tener una experiencia tan traumática como primera vez.

Los hombres entonces le ofrecen una alternativa a la violación, "la sonrisa del payaso", la chica debe elegir entre ser violada o que le hagan la sonrisa del payaso. La chica que no sabe que es, prefiere cualquier cosa a perder su virginidad violada por un grupo de violentos y elige la "sonrisa".

Sin mediar palabra uno de ellos saca su navaja y le corta desde la comisura de los labios hasta las orejas, dejando su boca y cara totalmente deformadas y una horrible cicatriz para toda la vida que asemeja la horripilante sonrisa de un payaso.

Existen otras versiones de esta misma leyenda en la que ofrecen apuñalamiento o patada. Las personas asustadas al ver la navaja prefieren recibir una patada. Lo que no saben es que antes de recibir la patada les hacen morder un bordillo de la acera y al patearles la nuca les parten todos los dientes.

En la tercera versión de la leyenda el ofrecimiento es entre puñalada o pellizco, quien prefiere el pellizco tiene que aguantar la tortura de que le arranquen los pezones de un pellizco usando unos alicates[812].

En mi época de estudiante recuerdo que me contaron esta leyenda, anterior a los casos mencionados, sobre 1994. También recuerdo que existía un gran pavor, en aquel momento, por algunas noticias relacionadas con grupos neonazis y por bandas juveniles. Es de suponer que estas historias han podido nacer del miedo a este tipo de bandas, tras conocer por los medios algunos de los delitos cometidos por estas.

Conclusión

Hemos señalado cuatro tipos de verdades que podrían esconder las leyendas contemporáneas, diferen–ciando entre leyendas basadas en la realidad; leyendas que hablan de nuestros propios miedos, preocupaciones (sobre nosotros mismos, los otros, las nuevas realidades); leyendas creadas de forma intencionada –o rumores– con algún tipo de interés (comercial, económico…) y leyendas que buscan el protagonismo y la alimentación de un falso ego.

¿Qué funciones desempeñan? La leyenda contemporánea posee diversas funciones relacionadas con esa verdad o verdades que esconden. Por un lado, sirve para *liberar miedos o tensiones*, por otra parte, para dejar patente *o advertir de algunos peligros* (al exponerlo a gran número de personas, se siente que podemos, en cierta manera, controlarlo o enfrentar de alguna manera el peligro; ya que *ofrece visibilidad a algo que no la tenía* –de ahí su misterio–. También nos encontramos con otras leyendas que *ofrecen pasar un momento ocioso, divertido* (sirviéndose de nuestras dudas sobre el mundo y nuestros diversos miedos a lo desconocido), infundiendo pavor –físicamente comparable a los famosos pasajes del terror– (en la leyenda, el que narra siente el placer de provocar en el otro un sentimiento de miedo, además de experimentar también el miedo al ser el emisor de la historia; compartiendo la experiencia, *creando nexos de unión***;** de ahí, que este tipo de leyenda, sea muy propia de la adolescencia). Por último, señalar una nueva función que parecen haber adquirido las leyendas contempo–ráneas, gracias a la ayuda de las nuevas tecnologías, el de *acrecentar los falsos egos* de unos creando de forma consciente relatos, como mínimo, turbadores, con el objetivo de alarmar a la sociedad y de dirigir, en cierta forma, su comportamiento.

[811] Halloween. *La sonrisa del payaso*. Disponible en: http://www.halloween. com.es/leyendas-urbanas/la-sonrisa-del-payaso.htm.

[812] Leyendas urbanas. *La sonrisa del payaso*. Disponible en: http://www.leyendas-urbanas.com/la-sonrisa-del-payaso/.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARO BAROJA, Julio: *Mitos y ritos inequívocos*. Madrid, ediciones Istmo, 1974.

DÍAZ, Joaquín: *Leyendas tradicionales*, Valladolid, Ámbito.

DÍAZ VIANA, Luis: *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización.* Madrid: CSIC, 2003.

DÍAZ VIANA, Luis: *La aldea fantasma: problemas en el estudio del folklore y la cultura popular contemporáneos.* Revista de Dialectología y Tradiciones populares VIII, cuaderno primero, 29–46, 2003.

DÍAZ VIANA, Luis: *Leyendas populares de España históricas, maravillosas y contemporáneas. De los antiguos mitos a los rumores por internet*, La esfera de los libros, 2008.

DÍAZ VIANA, Luis: *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe,* Madrid, UNED, 2013.

DÍAZ VIANA, Luis: *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad,* Editorial Amarante, 2017.

GARCÍA DE DIEGO, Vicente: *Leyendas de la literatura Universal,* vol. 1 y 2, Editorial Labor, 1958.

HAROLD BRUNVAND, Jan: *El fabuloso libro de las leyendas urbanas. Demasiado bueno para ser cierto*, vols. 1º y 2º, Barcelona, Alba, 2002.

HAROLD BRUNVAND, Jan: *Tened miedo, mucho miedo. El libro de las leyendas urbanas de terror,* Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2006.

MORETO MAGÁN, Pascuala: Las leyendas y su valor didáctico. *Actas XL (AEPE) Centro Virtual Cervantes.*

PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel: *La autopista fantasma y otras leyendas españolas*, Madrid, Páginas de Espuma, 2004.

VAN GENNEP, Arnold: *La formación de las leyendas*, Alta fulla, 1982.

Páginas web

Agencia EFE: "Detectado el primer caso de miasis en humanos. El Hospital Carlos III confirma la infección por larva de mosca 'Hypoderma sinense' de un español de 34 años que viajó al norte la India", *El País Digital,* (29 de julio de 2012). Disponible en https://elpais.com/sociedad/2012/ 07/29/actualidad/ 1343562227_ 415511.html [Consulta: 16/08/2017].

Carpallo, Silvia, C.: "Estos son los peligros de no tapar la cámara de tu ordenador", *El País Digital*, (28 de julio de 2016). Disponible en: https://smoda.elpais.com/moda/mundo–tapa–las–camaras–ordenador–funciona [Consulta: 16/08/ 2017].

Cortázar Rodríguez, Francisco Javier, 2004, "Rumores y leyendas urbanas en Internet". Disponible en el Archivo del Observatorio para la CiberSociedad, en http://www. cibersociedad.net/archivo/articulo.php?art=19

Durán, Luis F: "Agresiones sexuales en el Parque del Oeste. Un violador cruel y despiadado", *El Mundo*, Madrid, (20 de septiembre de 2007). Disponible en http://www.elmundo.es//elmundo/2007/09/28/madrid/1190947425. html [Consulta: 16/08/2017].

Europa Press: "Granier, la panadería donde se encontraron ratas en el mostrador, alude a un "error humano", *El Mundo,* Madrid, (12 de diciembre de 2016). Disponible en http://www.elmundo.es/madrid/2016/12/12/584ee4aa46163f3a568b45ed.html [Consulta: 17/08/2017].

Europa Press.: "La enfermera contagiada por el virus Crimea–Congo está estable y las personas en seguimiento sin síntomas", *El Mundo*, (2 de septiembre de 2016). Disponible en: https://smoda.elpais.com/moda/mundo–tapa–las–camaras–ordenador–funciona/ [Consulta: 17/08/2017].

LÓPEZ, Alfred: "La leyenda urbana de la banda de sangre y los autos con las luces apagadas", *Periódico 20 min: blog20minutos*, (30 de enero de 2006). Disponible en https://blogs.20minutos.es/yaestaellistoquetodolosabe/leyendas–urbanas–la–banda–sangre/ [Consulta: 17/08/ 2017].

RODRÍGUEZ. BLANCO, Patricia: "Los cinco bulos que nadie puede desterrar", *El País Digital,* (23 de julio de 2017). Disponible en https://elpais.com/elpais/2017/07/hechos/15 5006335 48817360.html [Consulta: 17/08/2017].

REARTE, Leo: "Ballena azul, peligrosa leyenda urbana", *Periódico digital Los Andes, (*7 de mayo de 2017). Disponible *en* http://www.losandes.com.ar/article/ballena–azul–peligrosa–leyenda–urbana [Consulta: 16/08/2017].

XIMÉNEZ DE SANDOVAL, Pablo: "La sonrisa del payaso siembra el pánico". *El País Digital*, (7 de diciembre de 2012). Disponible en https://elpais.com/diario/2003/: /12/07/madrid/1070799866_850215.html. [Consulta: 16/08/2017].

"Halloween. La sonrisa del payaso". Disponible en http: //www.halloween. com.es/leyendas–urbanas/la–sonrisa–del–payaso.htm. [Consulta: 16/08/2017].

"Leyendas urbanas. La sonrisa del payaso". Disponible en: http://www.leyendas–urbanas.com/la–sonrisa–del–payaso/[Consulta: 16/08/2017].

"La Policía advierte de un viejo bulo que vuelve a circular por Whatsapp". *La sexta.com. noticias, (*20 de septiembre de 2016). Disponible en http://www.lasexta.com/noticias/sociedadsociedad/policia–advierte–viejo–bulo–que–vuelve–circular [Consulta: 16/08/2017].

"Salvajes de adentro" y "salvajes de afuera" en el Derecho Internacional Privado

Dámaso Javier Vicente Blanco[813]

> "Los europeos del XIX, con un planteamiento evolucionista de la historia y de la cultura –pues ésta equivalía, para ellos, a "civilización"– fueron desarrollando una doble estrategia que apuntalaba su orgullo etnocéntrico: de un lado, cultivaron aquella etnología colonial que, tras sus datos exóticos, les permitía contemplar a los "primitivos de afuera" con una cierta mirada de superioridad; por otra parte, reinventaron el folklore para volver a encontrarse, en un gesto que sustituía al desdén por la nostalgia, con la cultura de los campesinos en su papel de "primitivos de adentro", o salvajes de la puerta de al lado".
>
> Luis Díaz G. Viana (1991)

Introducción

El sentido del presente trabajo, en homenaje a Luis Díaz Viana, reside en el hecho de que ha sido nuestra relación con él desde inicios de los años 90, lo que nos ha permitido tener una mirada antropológica del Derecho y descubrir caminos escasamente explorados que nos han abierto una perspectiva inusitada en ámbitos que parecían tener una sola lectura más formal. Nuestras conversaciones con Luis Díaz a través de un largo intercambio de opiniones sobre los más diversos temas, durante casi tres décadas de amistad (no en vano este es un *Liber Amicorum*), nos han dejado algunas claves, entendemos que fundamentales, sobre el sesgo de nuestra cultura, que han incidido decisivamente en nuestra visión del Derecho y en nuestra labor investigadora, y muy singularmente en nuestra concepción del Derecho Internacional Privado (DIPriv.), la disciplina a la que nos dedicamos profesionalmente como docentes e investigadores. También queremos decir que, como cualquier intercambio libre de ideas basado en la amistad, no pocas veces reconocemos algunas de nuestras posiciones y obsesiones en trabajos de Luis Díaz, en ocasiones imposibles de citar, por el propio carácter de la trasferencia oral de las continuas conversaciones que se mantienen en el tiempo. Generalmente, como es lógico, en lo relativo al campo jurídico. Aunque también nos reconocemos en las citas de autores intercambiados o facilitados, como John Berger, Agustina Bessa Luis, o Antonio Lobo Antunes, en el ámbito literario (o en algunas de nuestras historias familiares), o de Ulrich Beck o Hans Magnus Enzensberger, en el terreno científico; de igual modo que reconocemos a Luis en algunas de nuestras citas de Marc Augé, Clifford Geertz, James Clifford o Alberto Cardín en lo científico, y a José Luis Hidalgo o la propia influencia de su poesía, sin necesidad de acudir a otros autores, en lo literario. En cualquier caso, los trabajos y las ideas de Luis Díaz en el ámbito de la Antropología social y cultural, nos han permitido a nosotros hacer una incursión en la Antropología y llevar a cabo por nuestra parte una singular transposición, junto con otras lecturas, al terreno del Derecho, adentrándonos de este modo en la Antropología Jurídica.

I. La transposición al Derecho de claves antropológicas

Queremos empezar por detenernos en siete aspectos nucleares que entendemos nos ha aportado la relación con Luis Díaz Viana: en primer lugar, a) el decisivo papel del Romanticismo en el pensamiento y la cultura actuales; b) el concepto antropológico de cultura (y su influencia en la concepción del Derecho, como transposición a realizar por nosotros); c) el efecto de la mirada antropológica sobre las verdades absolutas de Occidente, al verse confrontado con otras culturas (lo que algunos han querido ver como "relativismo cultural") y la necesidad de abordarlo con criterios de respeto hacia las otras culturas; d) lo que significa la "cultura popular", como construcción

[813] Dámaso Javier Vicente Blanco es Profesor Titular de Derecho Internacional Privado en la Universidad de Valladolid y miembro del Instituto de Estudios Europeos de esta Universidad. Trabaja, entre otras materias, en la relación entre Derecho y Antropología, y en particular en lo que se refiere al Derecho Internacional Privado. Desde los inicios de sus trabajos examina la génesis de las normas jurídicas en sus diferentes ámbitos de estudio, así como las construcciones sociales que produce el Derecho. Sus líneas de investigación están en muchos casos en las fronteras interdisciplinares del Derecho Internacional Privado. Ha coordinado con Luis Díaz el volumen colectivo *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León: propuestas para un atlas etnográfico* (CSIC; Madrid, 2016). Es Director de la Cátedra de Patrimonio Cultural Inmaterial Europeo de la Universidad de Valladolid y del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Mindelo.

colectiva diferente de las construcciones o creaciones individuales; e) la importancia de la narratividad en el enfoque antropológico, pero también en cualquier enfoque de las Ciencias Sociales (si el antropólogo es un autor, también lo es el jurista con sus lecturas de la realidad y su hermenéutica de las normas), f) la proyección de la mirada y el análisis antropológicos sobre las instituciones y la vida de Occidente y de la actualidad occidental, no sólo sobre las de los "salvajes de afuera" o de "adentro", indígenas o campesinos; y, finalmente, g) la concepción de la Antropología como una aproximación a lo humano como cualidad, como una concepción filosófica de la realidad que permite el reconocimiento del otro como humano, aun en sus diferencias.

A) El papel del Romanticismo en el pensamiento y la cultura actuales

Lo primero que queremos resaltar es que su influencia nos ha permitido poner el acento en el papel del Romanticismo en el pensamiento actual, con todo un conjunto de construcciones ideales elaboradas bajo el dominio de ese movimiento cultural y que, vistas desde su carácter "romántico", aparecen como una clara exacerbación ideológica de determinados aspectos, lo que da luz sobre la realidad social o los fenómenos sociales, al aparecer distorsionados por la mirada "romántica" (Díaz G. Viana, 1998a). Y antes de detenernos en algún ejemplo, diremos que, pese a un pretendido alejamiento del Romanticismo, en no pocas concepciones seguimos siendo "románticos", no en el sentido vulgar o coloquial del término, sino en un sentido estricto, pues nuestra relación con las emociones y con los sentimientos sigue siendo deudora suya, y el "huracán romántico" sigue levantando vendavales emocionales. Mientras que la herencia de la Ilustración en el pensamiento se invoca con jactancia, la huella del Romanticismo queda oculta y relegada. Pero está en todas partes. Esta herencia romántica no sólo se observa en el terreno literario o artístico, sino en todas las esferas del pensamiento. Radicalmente romántica es la exacerbación de los nacionalismos peninsulares, tanto en los nacionalismos llamados "periféricos" como en el centralista español, al que tanto contribuyó en su imaginario "nuestro" José Zorrilla (Díaz G. Viana, 2017b; Dámaso, 1994). Y hay indudablemente un romanticismo jurídico que pasa por Federico Carlos Savigny y por determinadas construcciones idealistas que se elaboraron en la dogmática jurídica del Derecho privado, así como también pasa por los nacionalismos en el Derecho Público y en el Derecho Constitucional (Vicente Blanco, 2020b). De tal forma que un autor como Pasquale Stanislao Mancini, uno de los creadores del DIPriv. moderno, es claro heredero del Romanticismo en su exacerbación del criterio de nacionalidad, sobre el que construye todos sus postulados a partir de la herencia de la unidad italiana (Mancini, 1985; Pene Vidari, 2010; Jayme, 1988). Por su parte, igual cabe decir del ya mencionado Savigny por diferentes motivos (Contreras Peláez, 2005; Ferrante, 20012, Gómez García, 2001; Grass Balaguer, 1983; Picard, 1986; Safranski, 2009; Vicente Blanco, 2020, Tarello, 1976), al colocar como eje de su pensamiento al *Volgeist* (el "espíritu del pueblo"), en una lógica directamente vinculada con el romanticismo literario de las leyendas tradicionales y con la concepción del poeta como bardo en el que habla "la voz del pueblo" y expresa su "espíritu" (Martínez Cuadrado, 2000). La deuda de la Antropología con el Romanticismo no es menor, pues la mirada hacia el "pueblo" y sus costumbres como objeto de estudio (los "salvajes de adentro") guarda en él sus raíces (Díaz G. Viana, 1989 y 1998a).

B) El concepto antropológico de cultura

En segundo lugar, debemos referirnos al concepto de cultura desde la perspectiva antropológica. Se trata de uno de los aspectos más relevantes que ha cambiado nuestra perspectiva por razón de la relación y conversaciones con Luis Díaz, así como las lecturas que gracias a ello hemos realizado: el concepto de cultura, no restringido a la idea de la "Gran Cultura", en la visión limitada y elitista europea (Díaz G. Viana, 1998b y 2003), sino ampliado en su concepción antropológica (Díaz G. Viana, 1999 y 2011). Si la "Gran Cultura" es el concepto de cultura burgués, donde la concepción de "cultura" se comprende como una idea que tiene que ver con la educación individual; frente a ella, desde la perspectiva antropológica, "cultura" no sólo se refiere a las "producciones culturales", incluida la cultura popular, sino también a los usos y modos de vida, el lenguaje, el Derecho, la economía (con las instituciones económicas populares) y todo aquello que depende de construcciones simbólicas (Geertz, 1990). Esto tiene, como se puede comprender, una transcendencia fundamental para nosotros, pues como se ha sostenido por numerosos autores[814], desde Max Weber (1977 y 1993), pasando por el iusinternacio-

[814] Los trabajos de Max Weber son un ejemplo fundamental en la comprensión de que el Derecho es un elemento de la cultura, y que responde a los caracteres y a la racionalización de cada comunidad humana y cada civilización (Weber, 1977 y 1993:498-660). François Rigaux afirmaba, parafraseando a Leonardo en su referencia a la pintura, que el derecho "es una realidad intelectual (*una cosa mentale*)" (Rigaux, 1989:45). J.M. Broekman sostiene también: "hemos de afirmar que el derecho debe concebirse como elemento de la cultura. Con ello, el derecho no queda reducido a algo meramente técnico y se integra en un pensamiento evolutivo, en un desarrollo histórico. Sin embargo, esta consideración lleva de nuevo a pensar en los orígenes: pensar el derecho como elemento de la cultura equivale a pensar un derecho que tiene su origen en la cultura" (Broekman, 1993:145). Del mismo modo G. RADBRUCH, aunque conduce su interés en otra dirección, parte de la consideración del Derecho como cultura y la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura, distinguiendo entre ciencias de leyes (naturales) y ciencias

nalprivatista François Rigaux (1989), hasta J.M. Broekman, "el Derecho pertenece al campo de la cultura" (1993) y Ciuro Caldani (2020). Lo que hace que el Derecho siga la suerte de los movimientos culturales, como la del ya mencionado Romanticismo. Así, su cientifización con la teoría analítica o su actual tecnificación, en un momento de supremacía de la razón técnica instrumental en todas las áreas, no es más que expresión del seguimiento de las tendencias culturales dominantes (Torres Santomé, 1994)[815].

Como ya hemos desarrollado en otros trabajos (Vicente Blanco, 2017a y 2017b), la cuestión está, tal y como señala un autor como John R. Searle (1997), en que hay que distinguir entre "hechos brutos" (generados naturalmente), y "hechos sociales", que son producto de la creación humana a través de los "actos de habla", que no son otra cosa que construcciones simbólicas, que dan lugar a "hechos institucionales". Todas las instituciones sociales son construcciones simbólicas, actos de habla, convenciones codificadas, condicionadas culturalmente (también, Austin, 2003). De modo que el Derecho está entre los "productos culturales", ya que las instituciones sociales y nuestras particulares relaciones sociales, incluido el Derecho, forman parte de nuestro universo simbólico (Araya, 2009). Como ha señalado el ya mencionado Broekman, hay un indiscutible paralelismo entre la Antropología Jurídica y la Antropología cultural si se concibe el Derecho como un medio donde se produce "una articulación de los valores culturales" de una sociedad dada (Broekman, 1993, p. 27).

Sin embargo, esta integración del Derecho en el ámbito de la cultura no deja de ser problemática para algunas escuelas del Derecho y en especial para las teorías positivistas y analíticas, de carácter cientificista (Kahn, 2001; Bonilla Maldonado, 2017). La teoría de secularización de las instituciones y las construcciones jurídicas, que pasan de lo teológico a lo jurídico, se basa en esta premisa del Derecho como cultura, de forma que la misma unidad de concepción cultural los identifica (Marramao, 1989, 1998, 2006 y 2008; Matz, 1999; Peterson, 1999; Orestes Aguilar, 2001; Kahn, 2006; Voegelin, 2006; y Löwith, 2007)[816]. Pese a las resistencias positivistas, esa aceptación y reconocimiento del Derecho como cultura se ha ido produciendo en el ámbito internacional a través de diferentes instrumentos jurídicos, algunos de ellos verdaderos tratados o convenios internacionales de eficacia y aplicación obligatorias, como son, por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT, hecho en Ginebra, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de 27 de septiembre de 1989 (Zúñiga Navarro, 2000; Nettheim y Meyers, 2002; Zillman y Lucas, 2002; Rodríguez Piñero, 2005; Martínez de Bringas, 2009; Mereminskaya, 2011; Aravena Reyes y Jara Santís, 2016; Bille Larsen, 2016; Gómez Isa, 2019)[817]; la Convención de la UNESCO de 2003 para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (Aaikawa, 2004; Ubertazzi, 2010; Kono y Uytsel, 2012; Sánchez Cordero, 2012; y Guevremont y Delas, 2019); la Convención de la UNESCO de 2005, sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales (Brown, 2005; Chiang, 2007; Foblets y Yassari, 2013; Martin, 2005; Musitelli, 2006; Velasco Maillo y Prieto de Pedro, 2016); así como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 13 de septiembre de 2007 (Alvarez Molinero et al, 2009; Chambers y Stavenhagen, 2010; Allen y Xanthaki, 2011; Pulitano, 2012; Bellier, 2012 y 2013; Bellier y González–González, 2015 y Hohmann y Wellwr, 2018); o los últimos desarrollos del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, de las Naciones Unidas de 1966, a partir de 2009 (Niec, 1998; Arroyo Yanes, 2014 y Vicente Blanco, 2017a)[818]. Por consiguiente, como ya hemos planteado con anterioridad en otros trabajos, se trata del

de acontecimientos (Kaufmann, 1992:99-101). Ésta es asimismo la postura, desde la historiografía del Derecho, de H.J. Berman, que en la introducción de su obra *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* afirma: "Me he tomado la libertad de definir el derecho en términos generales, sin referencia a las instituciones, valores y conceptos jurídicos particulares que caracterizan la tradición jurídica occidental. Al hacerlo, me propuse responder a aquellos que, por haber definido demasiado estrechamente el derecho, a saber, como un conjunto de reglas, obstruyen nuestra comprensión de cómo surgió la tradición jurídica occidental, del impacto que sobre ella tuvieron las grandes revoluciones de la historia occidental de su situación actual. El concepto de derecho como tipo particular de empresa en que las reglas sólo desempeñan una parte, cobra significado en el contexto del auténtico desarrollo histórico del derecho vivo en una cultura dada" (Berman, 1996:15). Entre la doctrina del Derecho Internacional Privado español, esta perspectiva la sostiene también, por ejemplo, Sixto Sánchez Lorenzo (Sánchez Lorenzo,1994, 1997 y 2010).

[815] La fuente fundamental se encuentra en Adorno y Horkheimer (1998).

[816] Como mostró Donoso Cortés (en su principal trabajo afirmaba: "La teología (…) es el océano que contiene y abarca todas las ciencias". (DONOSO CORTÉS, 1973: 11) o Carl Schmitt. Su afirmación más famosa sobre la secularización de la política sostiene que "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (Schmitt, 2006, 2009 y 2011 y Orestes Aguilar, 2001). Para una visión crítica, pueden verse los textos de Marramao.

[817] Así, por ejemplo, dice el artículo 8 del mencionado Convenio:

> *1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.*
>
> *2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.*
>
> *3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.*

España lo ratificó con fecha de 15 de febrero de 2007.

[818] Cuyo apartado 1 del artículo 15 afirma: "Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a: a) Participar en la vida cultural".

reconocimiento jurídico de una realidad antropológica (Vicente Blanco, 2014; 2017a y 2020c).

C) El efecto de la mirada antropológica sobre las pretendidas verdades absolutas de Occidente

En tercer lugar, hemos mencionado lo que se refiere a los efectos de la Antropología en las verdades absolutas de Occidente, al verse confrontadas con otras culturas (Díaz G. Viana, 2011). Lo que se ha querido ver por algunos como "relativismo cultural", materializado en la famosa frase de Finkielkraut de que "un par de botas equivale a Shakespeare" (1988). A partir de las conversaciones y lecturas de Díaz Viana, sin duda el ensayo que más nos ha influido en este ámbito, ha sido el trabajo de Clifford Geertz "Anti–antirrelativismo", de 1994 recogido en su trabajo *Los usos de la diversidad* (Geertz, 1996). Lo que Geertz sostiene es que el antirrelativismo es un miedo, un terror de Occidente que en realidad representa un error antiguo, que aleja de determinadas formas de pensar que se pueden calificar de antropológicas. La Antropología tiene la facultad de mostrar que hay otros modos de concebir la realidad y otros modos de aproximarse a ella. En lo que al Derecho se refiere, la Antropología Jurídica posee la capacidad de relativizar determinadas premisas que aparecen *a priori* como absolutas y mostrar que no lo son tanto. El Derecho, como hemos señalado en otro lugar, tiene una pretensión "científica" y, como Ciencia jurídica, lo que ha hecho ha sido construir sus propias categorías técnicas y dogmáticas desde el siglo XIX (Vicente Blanco, 2016). Esa dogmática pretende ser un absoluto y rechaza cualquier aproximación antropológica porque pone en cuestión sus propias bases aparentemente indiscutibles (Vicente Blanco, 2016). En realidad, la Antropología Jurídica pone en tela de juicio la cientificidad y el formalismo del Derecho dogmático, tal y como se construyó a partir del siglo XIX, al mostrar su carácter de "constructo" social y cultural. La Antropología Jurídica desafía al pensamiento jurídico de la Modernidad, porque su lógica, enfrentada con el Derecho, no responde al principio de no contradicción, a través de una interdisciplinariedad incómoda que quiebra las confortables seguridades del jurista (Calvo González, 2004). La Antropología Jurídica, cabe decir, choca tanto con la seguridad del positivismo jurídico como con la del iusnaturalismo. En el primero de los casos, porque la perspectiva social del Derecho se impone con ella y desdeña el formalismo jurídico positivista o al menos sus más reduccionistas bases y consecuencias (como la exclusividad del Estado en la creación de Derecho). En el segundo de los casos, porque pone en cuestión los valores apriorísticos, aparentemente universales, de los que parte cualquier concepción del Derecho natural, como un ente preconfigurado en valores preexistentes e inmutables. La confrontación cultural del Derecho entre sociedades muestra que todo Derecho es una construcción social y cultural y que resulta muy difícil hablar de un Derecho natural común y que en la mayor parte de las ocasiones se hace desde una perspectiva que Boaventura de Sousa Santos ha calificado de hegemónica, de eurocéntrica o etnocéntrica (Santos, 2009, 2010 y 2017; Santos y Meneses, 2014). La cuestión de la universalidad de los valores toca directamente al problema jurídico de muy difícil abordaje de la universalidad o no de los derechos humanos, en la concepción de Occidente, y su imposición como tal a otras culturas (Dalladorte Caballero, 2001; Speed, 2006; Brokman Haro, 2009; Saavedra Rionda, 2015; Farge, 2017).

D) Lo que significa la "cultura popular", como construcción colectiva

En cuarto lugar, nos hemos referido a la cuestión de la "cultura popular", entendida como construcción o creación colectiva que se diferencia de la construcción o creación individual, pero también de la idea de "cultura tradicional" y de "folclore". En este último caso, estamos ante una concepción claramente ideológica y "tradicionalista", cuyos defensores son adalides de una fe, pero no representantes de conocimiento alguno, siendo acertadamente calificados en su engaño intelectual como "guardianes de la tradición" (Díaz G. Viana, 2019). En el ámbito jurídico se plantean al respecto varias cuestiones. La primera tiene que ver con el desprecio de la dogmática jurídica tradicional respecto de la existencia de propiedades colectivas y su falta de consideración como categoría del Derecho, lo que, en realidad expresa, como hemos señalado en otro lugar, una determinada ignorancia antropológica de los juristas (Vicente Blanco, 2014). En segundo lugar, plantea la cuestión del carácter "popular" o no de la costumbre jurídica y los lazos que tiene con la Antropología. Por un lado, descubre que buena parte de lo que se ha considerado históricamente como costumbre jurídica aparece no como creación popular, sino como elaboración de juristas y profesionales del Derecho (Micelli, 2012); y, por otro, permite dar luz sobre la verdadera naturaleza de fenómenos como la actualmente llamada *Nueva Lex Mercatoria*, como una construcción preformulada por técnicos y especialistas en el Comercio Internacional y no por una práctica espontánea surgida por el uso de los propios operadores comerciales (Marrella, 2003; Giménez Corte, 2010; Merino Calle, 2020).

E) El antropólogo como autor y el Derecho como narración

La idea del antropólogo como autor, sostenida epistemológica y metodológicamente por Clifford Geertz (1989), expresa bien la concepción de la Antropología como una determinada mirada sobre la realidad y la posición del antropólogo como el constructor de un enfoque de la realidad social y cultural que estudia, que es objeto de su análisis y observación (Díaz G. Viana, 2005). De igual modo, el jurista desarrolla también una lectura

de la realidad y del Ordenamiento que examina, en la que proyecta sus propias categorías y su perspectiva en el objeto de estudio y en su interpretación. La corriente de *Derecho y Literatura* recoge con claridad esta posición de forma concomitante con la perspectiva antropológica (Posner, 2000; León Hilario, 2004; Torres Meéndez, 2005; Talavera, 2006; Dolin, 2007; Magris, 2009; Calvo González, 2010; 2013 Schwartz; 2011 y Vicente Blanco, 2012).

En otro sentido, una perspectiva conexa está en el enfoque narrativista del Derecho, concebido este último como productor de discursos que el Ordenamiento lleva a cabo sobre la realidad social al proyectarla en la norma jurídica (Calvo González, 1996). Este paralelismo resulta enormemente fructífero y expresa bien la capacidad constructiva del Derecho al elaborar los discursos con proyección social, tal y como mostró acertadamente el filósofo Michel Foucault (1980, 1986 y1991).

F) La proyección de la mirada y el análisis antropológicos sobre las instituciones y la vida de Occidente

En sexto lugar, es necesario referirse a lo que podría llamar la "ampliación" de la mirada antropológica. Si el punto de partida está en el "pensamiento salvaje", como decía Lévi–Strauss (1988), la dialéctica "salvajes de adentro" (los campesinos y la cultura popular) frente a los "salvajes de afuera" (los indígenas extraeuropeos, amerindios, africanos, asiáticos y oceánicos) se ve superada por lo que se puede denominar una Antropología de lo urbano, o de Occidente y del presente (Díaz G. Viana, 2013). Y en ambas perspectivas, Luis Díaz es un claro exponente de la Antropología española. La dialéctica entre "salvajes de adentro" y "salvajes de afuera" aparece en su obra ya a finales de los años 80 y comienzos de los 90, como una categoría esencial (Díaz G. Viana, 1988 y 1991). La potencialidad de la Antropología de lo "urbano" está implícita en la idea de "cultura popular", frente a la más generalizada entonces de "cultura tradicional" (Díaz G. Viana, 1989), y a partir de mediados o finales de los 90 pasa a ser uno de sus campos de estudio (Díaz G. Viana, 2003, 2008 y 2017a). Esta triple mirada desde la Antropología tiene una relevancia fundamental y sirve también para ordenar la investigación con el Derecho. Lo mencionaremos, en nuestro interés, para analizar la relación con el DIPriv. Sin anticiparnos a lo que veremos más adelante, y sin perjuicio de la investigación de calidad desarrollada al efecto (así, por ejemplo, Foblets, 1994 y 2008; Foblets y Carlier, 2005, 2010; Foblets, y Von Trotta, 2008; Foblets y Dundes Renteln, 2009; Foblets y De Bruycker, 2012; Foblets y Yassari, 2013; o Foblets y Alidadi, 2018), la Antropología para el DIPriv. no puede ser únicamente el "reducto" con el que se estudia exclusivamente a los "salvajes de afuera", africanos, musulmanes, indígenas, etc… sino que exige tomar en consideración la triple mirada. En el contexto actual, cabe decir como afirmaba Hans Magnus Enzensberger (1992):

"a lo largo de la historia de la humanidad este mínimo (de pluralismo, libertades, solución pacífica de los conflictos, seguridad frente a los abusos físicos del Estado, no discriminación,) sólo se ha alcanzado excepcionalmente y por poco tiempo; es frágil y fácilmente vulnerable. Quien pretenda protegerlo ante eventuales ataques externos, se encontrará ante un dilema. Porque cuanto más intensamente se defiende y cuanto más se amuralla una civilización frente a una amenaza exterior, menor será lo que finalmente quede por defender. Y en cuanto a los bárbaros, no es necesario que esperemos su llegada; siempre han estado entre nosotros".

G) la concepción de la Antropología como una aproximación a lo humano en tanto que cualidad

Finalmente cabe resaltar la cuestión relativa a la posición de la Antropología como generadora de una nueva reflexión sobre lo que constituye "ser humano", pues debe comprender todas las posibilidades culturales existentes, para no establecer exclusiones y aceptar que cualquier realidad existente de lo humano debe ser integrada dentro de esa categoría: "lo humano" (Díaz G. Viana, 2008). Desde esta perspectiva, la Antropología arrojaría un nuevo humanismo, una exigencia no sólo de tolerancia, sino también de "reconocimiento" del otro como humano y como igual (Honneth, 1997 y 2007), sobre la base de que lo que nos hace humanos es la capacidad de narrar (Díaz G. Viana, 2009). Con ello, la Antropología se convertiría en un instrumento del valor humanidad, al modo de lo que Miguel Ángel Ciuro Caldani ha afirmado con anterioridad, "Sólo la humanidad es el valor que asegura que al fin la comunidad internacional abarque a todos los hombres", como acertadamente señaló Ada Lattuca (Ciuro Caldani, 1990:12; Latuca, 1993:40).

Desde el punto de vista del DIPriv., no puede olvidarse aquí la vieja idea de Federico Carlos Savigny de considerar la existencia de normas universales de las "naciones civilizadas", expresada en el prólogo al octavo tomo de su *Sistema de Derecho Romano* actual (Savigny, 1878), una concepción fundante desde el supremacismo cultural sobre la que se construyó la disciplina[819] y que se mantiene como un residuo histórico en el Derecho Internacional, en el Estatuto del Tribunal Internacional de Justicia, al señalar las fuentes del Derecho Internacional y referirse a los "principios de las naciones civilizadas".

[819] Ya la ironía del jurista venezolano, nacionalizado chileno, Andrés Bello, respondería con acierto a esa concepción limitativa que dejaba a las nuevas Repúblicas americanas entre la civilización y la barbarie (Obregón Tarazona, 2010).

II.– Sobre las relaciones de la Antropología con el Derecho Internacional Privado

a) La inexcusable relación interdisciplinar entre el DIPriv. y la Antropología Jurídica y la tendencia hacia una fundamentación estrictamente funcionalista de la disciplina del DIPriv.

Si en el apartado anterior hemos perseguido mostrar las transposiciones al Derecho, que hemos podido considerar, de determinadas claves antropológicas recogidas en la labor investigadora de Luis Díaz Viana, ahora vamos a ocuparnos de las relaciones de la Antropología con el Derecho Internacional Privado. El DIPriv. y la Antropología Jurídica comparten como disciplinas aspectos fundamentales y se entrecruzan en numerosas ocasiones, como pasaremos a demostrar. Sin ánimo de exhaustividad, mostraremos algunas de las relaciones más relevantes, ya sea porque determinados aspectos del DIPriv. constituyen necesariamente objeto de estudio de la Antropo–logía Jurídica, ya porque ésta aparezca como un instrumento auxiliar indispensable para la labor del jurista del DIPriv. En el apartado anterior, ha resultado inevitable, al hilo de la exposición, hacer referencia, a modo de ejemplo, a aspectos vinculados al DIPriv., por cuanto es el campo jurídico al que nos ocupamos, de forma que necesariamente, algunas de las ideas expresadas en la primera parte de nuestro trabajo se mencionarán brevemente ahora de modo articulado en la reflexión sobre el DIPriv.

En primer lugar, es preciso señalar que, para la mirada antropológica, nada humano le es ajeno, de forma que cualquier afirmación desde el DIPriv. de la imposibilidad o inutilidad de esta relación interdisciplinar está llamada al fracaso y no expresa otra cosa que un mecanismo defensivo y la prevención del jurista hacia un campo que desconoce y del que generalmente desconfía. Más allá de las visiones sociológicas de rigor (Bucher, 2009), no existe una elaboración de lo que implica las relaciones entre la Antropología y el DIPRiv. Desde esta perspectiva, cabe señalar que el punto de partida del cruce entre el DIPriv. y la Antropología Jurídica está en la concepción del Derecho como elemento de la cultura, cuestión a la que ya nos referimos y a la que, como señalamos, se adhirieron algunos autores del DIPriv, como François Rigaux (1989), en Bélgica, implícitamente Erik Jayme (1995, 2015 y 2017), en Alemania, Ciuro Caldani, (2020), en Argentina, o, entre nosotros, también implícitamente Julio Diego González Campos (1996), y explícitamente Sixto Sánchez Lorenzo (1994 y 2010), pero sin llevar la recepción de esta concepción en todos los casos hasta sus últimas consecuencias. Si el Derecho es parte de la cultura de una sociedad, es susceptible de ser objeto de estudio para aquella rama del conocimiento que precisamente estudia la cultura, es decir, por la Antropología. Los tratados internacionales ya mencionados con anterioridad, como el Convenio 169 de la OIT , sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de 27 de septiembre de 1989 (Bille Larsen, 2016), o la Convención de la UNESCO de 2003 para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (Guevremont y Delas, 2019), incluyen las prácticas jurídicas entre las expresiones culturales, de forma que ya como normas aparentemente rudimentarias de una comunidad, ya como sistemas jurídicos complejos y "evolucionados", todas las prácticas jurídicas, las expresiones normativas, constituyen un elemento de la cultura de una colectividad y, desde esa perspectiva, también el DIPriv. es una creación colectiva de una sociedad dada.

En realidad, no puede olvidarse que en cada época histórica las disciplinas del conocimiento buscan sus propios medios de fundamentación y legitimación y, en ese sentido, siguen también las tendencias culturales dominantes, a lo que no escapa el DIPriv. Tales fundamen–tación y legitimación otorgarán respetabilidad a la disciplina y a través de ello credibilidad y consideración social. En sus inicios como rama jurídica, el DIPRiv. encontró esa legitimación en una determinada construcción histórica (basada en la estatutaria y en unas presuntas reglas universales; así Gutzwiller, 1929 y Meijers, 1934) y en la cientificidad de su "dogmática", con el intento del propio Savigny, y de la Escuela alemana que seguía la concepción estricta de la materia, de establecer determinadas premisas y reglas de las que no se debía escapar, como el carácter estrictamente privado de las normas a las que remite su técnica de reglamentación (Aguilar Navarro, 1979;270–281; Miaja de la Muela, 1981:149–153; Espinar Vicente, 1997; y Carrascosa Gonzalez, 2021). En un tiempo no tan lejano, sin embargo, se privilegiaron una legitimación y una fundamentación basadas en el pensamiento, manteniendo los aspectos históricos, pero yendo más allá del seguimiento de las doctrinas estatutarias, para hacer un recorrido por la evolución del pensamiento internacionalprivatista desde el siglo XIX y de las técnicas de reglamentación, especialmente del método indirecto y de su posterior relación con los métodos directos que paulatinamente cobraban mayor relevancia. Desde esta perspectiva, los análisis teóricos sobre las técnicas de reglamentación pasaron a tener un desarrollo muy pormenorizado con profundas construcciones y reflexiones en la parte general de la disciplina, que la vinculaban con análisis teóricos de la teoría general del Derecho. Los tratados y manuales, entre nosotros, de Mariano Aguilar Navarro y de Adolfo Miaja de la Muela, por ejemplo, por referirme a los dos más notables en los años setenta e inicios de los ochenta, llenaban las páginas de su parte general de esas profundas reflexiones teóricas y de un detallado recorrido histórico (Aguilar Navarro, 1979:137–239; y Miaja de la Muela, 1981:85–135. También Carrillo Salcedo, 1985). Desde mediados de los años ochenta, esa práctica se abandonó hacia una fundamentación estrictamente funcionalista de la disciplina, regida más por la razón instrumental y por la influencia de las nuevas corrientes tecnocráticas en el conocimiento (una buena reflexión al respecto, aplicada a la Unión Europea, puede verse en Habermas, 2016), de modo que desaparecieron de los tratados y manuales los desarrollos históricos y buena parte de los aspectos de pensamiento que se habían integrado con anterioridad en la parte general de la

disciplina, que aparecían ahora como aproximaciones obsoletas. Ello no quiere decir que no existan o hayan existido, en todo este tiempo, estudios y trabajos que desarrollen una investigación reflexiva e histórica de la materia (así, Ortiz–Arce, 2002, 2005a y 2005b; y Miralles Sangro, 2007), ni que no haya trabajos que aborden los aspectos sociológicos y las relaciones entre las normas de DIPriv. y la realidad social o su evolución en el tiempo. Pero, frente al tratamiento ordinario en los manuales de la época, como una suerte de conocimiento imprescindible para todos, de conocimiento colectivo, a través de su utilización como medio de fundamentación de la disciplina, y de estudio en las aulas, hoy se ha producido una suerte de "privatización" del pensamiento, al aparecer exclusivamente como fruto de la investigación o de la reflexión individual de los autores.

b) El elemento común fundamental que comprarten la Antropología Jurídica y el DIPriv.: la cuestión del Pluralismo Jurídico.

Aun cuando se conciban de modo muy diferente y respondan, en no pocos aspectos, a premisas contrapuestas, la Antropología Jurídica y el DIPriv. tienen en común un elemento primordial para ambos y medular en su concepción: el Pluralismo Jurídico. Un elemento que para el DIPriv. constituye, sin discusión, su fundamental presupuesto de base (González Campos, 1986 y 1995).

El pluralismo jurídico al que hace referencia el DIPriv. partió en sus orígenes –en la concepción de los constructores de su versión moderna, como Savigny, Story o Mancini– de la perspectiva positivista heredera de una visión del Derecho que procedía de la Revolución Francesa y que identificaba Derecho y Estado. El Estado para esa visión era el único productor del Derecho. Y, aunque en España se aceptaban los Derechos históricos[820], como consecuencia de la solución posibilista y acomodaticia en la Restauración del Código Civil de 1889, tras más de medio siglo de Guerras Carlistas, la identificación dogmática entre Derecho y Estado se asentó y se convirtió, paradójicamente, en inalterable (Vicente Blanco, 2016).

Como planteó F. Rigaux en su Curso de La Haya de DIPriv. de 1989 (1989, también 1985:85–89), y hemos examinado en trabajos anteriores (Vicente Blanco, 1998 y 2016), cabe considerar al pluralismo jurídico del DIPriv. de un modo diferente al positivista, siguiendo a autores como Santi Romano (1977), tal y como hizo el propio Rigaux. Ello plantea un nuevo pluralismo jurídico, donde entrarían en juego ordenamientos jurídicos no estatales, como los ordenamientos jurídicos religiosos, los ordenamientos jurídicos deportivos o los espacios jurídicos comerciales de carácter transnacional, donde se encontrarían, en este último caso, todo el conjunto de problemas relativos a la consideración de los usos y prácticas del comercio internacional, la cuestión de la llamada *Nueva Lex Mercatoria* (Rigaux, 1985:85–89; y Merino Calle, 2020). Lo que hizo en este caso F. Rigaux no fue otra cosa que utilizar un concepto de pluralismo jurídico, prestado de Santi Romano, que no es otro que el concepto antropológico: toda sociedad es capaz de crear Derecho, normas y reglas que ordenan sus relaciones y articulan la sociedad. En las últimas décadas, con relevantes antecedentes, una reflexión sobre la realidad de este pluralismo jurídico se ha comenzado a desarrollar por diferentes autores (así, Ciuro Caldani, 2005 y 2006; Berman, 2013 y 2014).

Desde esta perspectiva, y más allá de los análisis teóricos, un nuevo tipo de pluralismo jurídico, singularmente querido para la Antropología Jurídica en nuestros días, se ha ido abriendo camino en los últimos treinta años, de forma práctica. Se trata de un nuevo pluralismo jurídico interno que emerge o se descubre en los Estados donde se asientan poblaciones indígenas y a las que desde finales de los años 80 se les ha reconocido la juridicidad de sus usos reglamentarios y prácticas normativas, especialmente a partir del Convenio 169 de la OIT, que ya hemos mencionado con anterioridad (Cabedo Mallol, 2012; Wolkmer, 2016 y Vicente Blanco, 2020a). Esta realidad antropológica pasa a tener una relevancia para el DIPriv. cuando se trate de aplicar las normas jurídicas de esos Estados donde se asientan comunidades indígenas, con sus propios Derechos, que pueden alcanzar también materias de Derecho privado como el Derecho de propiedad, el Derecho de familia o el Derecho de sucesiones. En consecuencia, hay ámbitos donde el pluralismo jurídico del DIPriv. y el pluralismo jurídico de la Antropología Jurídica se encuentran y confluyen, lo que es indudable, a nuestros ojos, que exigirá en el futuro, como un imperativo de rigor científico, dejar de darlo la espalda y examinar con seriedad sus relaciones.

No podemos dejar de señalar que también se dan situaciones paradójicas en relación con trabajos externos a los especialistas del DIPriv., donde se privilegian otras concepciones del pluralismo jurídico, forzando su interpretación como si fuera una novedad actual, cuando precisamente en ellas se dan circunstancias clásicas del pluralismo jurídico estatal del DIPriv., ignorando todo el bagaje acumulado por la disciplina (así, Backenköhler Casajús, 2017).

c) Los "salvajes de adentro" en el Derecho Internacional Privado español.

Si se considera que los "salvajes de adentro" son las comunidades campesinas y que su Derecho es el Derecho consuetudinario de formación secular, los Derechos forales y las normas de la costumbre reconocidas como

[820] Unos Derechos consuetudinarios, aparentemente de fuente espontánea y "popular" (Vicente Blanco, 2016).

fuente, en el artículo uno del Código Civil español[821], aparecerían como un modo de acoger y solucionar por parte del Ordenamiento español el problema del tratamiento del Derecho de fuente popular. Lo hemos dicho ya con anterioridad en otro lugar (Vicente Blanco, 2016), el Código Civil de 1889, con la finalidad de tomar en consideración a los Derechos tradicionales estableció dos vías, la primera, como ordenamientos jurídicos propios de determinados territorios, reconociendo la existencia y vigencia de los Derechos forales como verdaderos Ordenamientos territoriales, la segunda, a través de aceptar la existencia de una costumbre subordinada a la Ley, al Derecho escrito, al Derecho codificado. Por un lado, se aceptaban los Fueros en igualdad de posición que el Código Civil, salvo que éste tendrá carácter supletorio para lo que estos no contemplen[822]; por otro, se aceptaba a la costumbre como una fuente del Derecho en los territorios donde rigiera el Código Civil pero con carácter secundario, en ausencia de Ley. Como hemos afirmado con anterioridad, la pervivencia de los Derechos forales tradicionales se impuso como una solución forzosa, consecuencia del conflicto político y social, e incluso del conflicto armado que supusieron las Guerras Carlistas (Vicente Blanco, 2016). La solución al problema de qué ley se aplica en cada caso concreto de entre ellas, se establece a través de las normas de vecindad civil, recogidas en los artículos 14 a 16 del Código Civil, una solución ya clásica en la que no nos vamos a detener (Bercovitz Rodríguez–Cano y Pérez de Castro, 1996).

En relación con ello, el tratamiento de los "salvajes de adentro" de otros lugares, de las pluralidades jurídicas internas de otros Estados, la cuestión se resolverá a través de la previsión regulada en el artículo 12.5 del Código Civil relativa a los Estados plurilegislativos (Borrás, 1994; y Álvarez González, 2018 y 2019), la solución de aplicar las normas previstas por el Estado extranjero para los conflictos de leyes internos, para lo cual una perspectiva antropológica, en determinadas situaciones, no deja de aparecer como un instrumento auxiliar de clara utilidad ante determinados supuestos, como el caso del Estado plurilegislativo del Líbano, donde las leyes aplicables internas dependen de las confesiones religiosas que se profesen (Borrás, 1994; y Parisot, 2014).

d) La consideración de los "otros" –"salvajes de afuera"– por el Derecho Internacional Privado.

En realidad, el uso auxiliar de la Antropología Jurídica en el Derecho Internacional Privado puede advertirse singularmente de modo especial, de un modo expreso o en tentativa, en aquellos supuestos en los que los autores se enfrentan a situaciones donde se debe aplicar (o examinar) un Derecho extranjero que pertenece a un Estado donde las diferencias culturales son tan notables con la cultura occidental que se precisa de la ayuda de un instrumento de "lectura" que permita comprender el universo cultural foráneo. También en el supuesto de personas pertenecientes a otro universo cultural ajeno que actúan en un Estado occidental. Se trata, en consecuencia, del uso de la Antropología para los "los otros", para los "salvajes de afuera". Así, sin duda los trabajos de Marie Claire Flobets resultan paradigmáticos en este ámbito (Foblets, 1994 y 2008; Foblets y Carlier, 2005, 2010; Foblets, y Von Trotta, 2008; Foblets y Dundes Renteln, 2009; Foblets y De Bruycker, 2012; Foblets y Yassari, 2013 ; o Foblets y Alidadi, 2018) y pueden mencionarse numerosos estudios de muy diversos autores, tanto en los Cursos de La Haya de Derecho Internacional (Uche, 1992; Borrás, 1994; Kassir, 2016), como en artículos, capítulos de libros o monografías sobre supuestos relacionados con el Derecho islámico (Borrás, 1998; Diago Diago, 2001; Carrascosa González, 2003; Motilla de la Calle, 2003; Blazquez Rodríguez, 2004; Blazquez Rodríguez, 2009; Oro Martínez, 2009; Diago Diago, 2010; Combalía Solís et al., 2011; Cebrián Salvat, 2017), el Derecho de los Estados del África subsahariana (Diouf, 2019), en materias como el estatuto personal, el Derecho de familia (Nishitani, 2019) o supuestos singulares como los casos de la ablación femenina en Europa (Adam Muñoz, 2003), por poner algunos ejemplos, sin afán de exhaustividad. Sin embargo, algunos otros estudios que abordan estas cuestiones, obvian cualquier consideración antropológica y se adentran en materias que involucran relaciones interculturales con técnicas y metodologías tradicionales sin considerar que el auxilio de la Antropología permitiría comprender la profundidad de las relaciones involucradas.

En este contexto se insertarían los llamados "conflictos de culturas", como un modo muy tradicional de considerar a los "salvajes de afuera" (Gannagé, 2013). Se trata de un recurso discutible que, a nuestro juicio, resulta, cuando menos, enormemente eurocentrista y etnocentrista, con unas terminología y concepción que requerirían un examen antropológico en profundidad que excede con creces los límites de este trabajo siquiera de forma somera. Su vinculación con el análisis político–ideológico del llamado conflicto de civilizaciones de Samuel P. Huntington no se puede desconocer (Huntington, 1997, 2002 y 2020; Avruch, 1998; Matlock, 2002 y Quintanas, 2002).

e) Una Antropología del "nosotros" del DIPriv.

Las modernas teorías antropológicas han dado un giro copernicano para examinarnos a nosotros mismos con el

[821] El artículo 1, afirma, en su apartado 3: "La costumbre sólo regirá en defecto de Ley aplicable, siempre que no sea contraria a la moral o al orden público y que resulte probada.

Los usos jurídicos que no sean meramente interpretativos de una declaración de voluntad tendrán la consideración de costumbre"

[822] La solución venía recogida en los artículos 12 y 13 del Código Civil, en el Real Decreto de 24 de julio de 1889 por el que se publica el Código Civil, publicado en la *Gaceta de Madrid* (Boletín Oficial del Estado) nº 206, el 25 de julio de 1889, por el Ministerio de Gracia y Justicia.

método y la perspectiva antropológicos. En esta dimensión autorreflexiva, la mirada antropológica tiene la virtud de descubrirnos el sentido de lo que hacemos, de nuestras construcciones colectivas, y su verdadero papel social, más allá de su funcionalidad directa evidente. La investigación del propio Luis Díaz Viana es un ejemplo de esta vuelta del rostro del antropólogo hacia su propia sociedad, en trabajos como *El regreso de los lobos: la respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (2003), *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe* (2008) o *Miedos de Hoy (Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad)* (2017). Otros antropólogos de gran interés para comprender la inserción de las nuevas producciones culturales actuales en nuestra cultura son, por mostrar autores que he citado en diversas ocasiones en mis trabajos, Marc Augé (1992, 2003 y 2012), García Canclini (1990 y 1999), James Clifford (1999) o Clifford Geertz (1983 y 1997). Creo que el DIPriv. puede comprender mejor el sentido de sus creaciones, de sus técnicas y su evolución si las examina a la luz de las aportaciones de la Antropología contemporánea.

Así, en Francia, en el ámbito del Derecho Mercantil, un trabajo ya no tan reciente, persiguió hacer una "Antropología jurídica de la persona moral", como un medio para descubrir sus verdaderas contradicciones (Quievy, 2009). En algunas de nuestras investigaciones, hemos considerado que la traslación de la categoría del "no lugar" de Marc Augé, elaborada en uno de sus trabajos de comienzos de los años 90 (Augé, 1992), podía hacerse de modo clarificador al ámbito del Derecho, y en particular al DIPRiv. Así, la idea de que el arbitraje comercial internacional, así como los usos y prácticas del comercio internacional, la llamada *Lex Mercatoria*, constituirían "no lugares" jurídicos (Vicente Blanco, 2019a), en una reflexión que iniciamos a mediados de los años 90 en el proceso de elaboración de nuestra tesis doctoral, que trataba, entre otras cuestiones, del arbitraje de inversiones (Vicente Blanco, 2001). Y, avanzando un poco más, analizamos el proceso de integración europea y su crisis desde la perspectiva de que la propia Unión Europea constituye un "no lugar" jurídico, donde la huella de la experiencia colectiva común y de los intereses colectivos se ve oculta por construcciones jurídicas que responden a su concepción funcional, al modo de los edificios analizados por Augé (autopistas, aeropuertos, parques temáticos, estaciones de trenes de alta velocidad, grandes almacenes, etc…), lo que explicaría también la desafección ciudadana cuando los intereses económicos directos no son protegidos por el proceso de integración (Vicente Blanco, 2019b). Quizás cabría preguntarse si la tecnificación y la preformulación de normas a veces alejadas de las realidades concretas de las colectividades, donde se protegen intereses de sectores muy precisos, como las normas comerciales, o donde sólo se concibe al sujeto en una de sus facetas, por ejemplo, como consumidor, no generan esos espacios jurídicos al modo de los no lugares de Augé. En cualquier caso, una Antropología del presente permite comprender, como dijimos, el significado y el sentido de nuestras instituciones (así podía suceder en el examen de la identidad, Salerno, 2019).

f) La dimensión antropológica de las técnicas del DIPriv. (I). Las normas imperativas.

Sin ninguna voluntad de ser exhaustivos, sí diremos que la Antropología Jurídica constituye necesariamente un instrumento auxiliar del especialista de DIPriv., en la aplicación de los métodos y las técnicas de reglamentación (Soto y Giner, 1994).

Si nos detenemos en los llamados métodos directos del DIPriv., resulta de especial interés hacer referencia a las llamadas normas imperativas o de aplicación inmediata, pues revisten problemas que tienen siempre una indiscutible dimensión cultural y en los que el conocimiento de la esfera cultural ajena puede ayudar a comprender el comportamiento humano y a matizar y comedir la aplicación del Derecho (Miaja de la Muela, 1977; Marqués dos Santos, 1991; Guardans Cambó, 1992; Calvo Caravaca y Carrascosa González, 2018: 195–198; Fernández Rozas y Sánchez Lorenzo, 2018: 145–147; Guzmán Zapater et al., 2019: 251–253). En ese conocimiento de la esfera cultural ajena es donde debe entrar la Antropología Jurídica. Lo ponen directamente en evidencia supuestos como el de la infibulación femenina, que requieren una determinada consideración por la diferencia cultural (Kaplan Marcusan, 2001 y Mangas Llompart, 2017). Sin entrar en un análisis de la cuestión, basta con este ejemplo para evidenciar el alcance que pueden a llegar a tener los problemas de las normas imperativas del foro, del juez que conoce el litigio, en su aplicación a personas que pertenecen a otro entorno sociocultural y la posible función auxiliar de la Antropología Jurídica. No es que no se deba aplicar la norma imperativa en tales supuestos, sino que la circunstancia de la diferencia cultural introduce elementos que deben ser considerados en el proceso de aplicación de la norma. No obstante, no sólo cabe considerar la confrontación de las normas imperativas con circunstancias derivadas de universos culturales tan dispares, como es el caso mencionado, sino que también pueden aparecer conflictos con países de la misma esfera cultural, como sucedió en el año 2000, en el caso *LICRA* vs. *Yahoo!*, por la demanda civil presentada por la asociación francesa de derechos civiles LICRA (*Ligue International contre le Racisme et l'Antisemitisme*) ante el *Tribunal de Grande Instance* de París, y que enfrentó a la jurisdicción francesa con Estados Unidos a cuenta de la exhibición de objetos con símbolos nazis en las páginas web de *Yahoo! Francia* y *Yahoo! Inc.*. (Gests,2001; Lapres, 2002 y Sédallian, 2000 y 2001). En el caso se mostraba que la diferencia de percepción y valoración sobre la simbología nazi y la distinta consideración de la libertad de expresión son manifestación de la contraposiciones de carácter cultural.

g) La dimensión antropológica de las técnicas del DIPriv. (II). El método conflictual.

Que el método conflictual plantea indudables cuestiones vinculadas con la Antropología Jurídica, creemos que ya se ha demostrado al referirnos a la consideración de "los otros", los "salvajes de afuera", y la conveniencia de una función auxiliar que desempeñe en esos casos. Sin embargo, interesa hacer alguna mención, aun cuando sea muy brevemente y a modo de ejemplo, a alguna de las situaciones en las que esa función auxiliar debe cobrar un papel especial.

No cabe duda, a nuestro juicio, que el proceso de *calificación* es una de las situaciones donde esa función auxiliar puede aparecer como necesaria, especialmente en los supuestos en los que una institución jurídica que pertenece a un entorno cultural muy diferente plantea problemas para integrarla en las normas del ordenamiento del foro, ya sea porque se trate de una institución jurídica desconocida, ya se trate de la misma institución con perfiles o características muy diferentes o contradictorios (Rigaux, 1956; Papaux, 1991; Calvo Caravaca y Carrascosa González, 2018: 195–198; Fernández Rozas y Sánchez Lorenzo, 2018: 145–147; Guzmán Zapater et al., 2019: 251–253). Estaríamos, pues ante un clásico conflicto de calificaciones. En el primero de los casos señalados (institución desconocida), entran supuestos ya consabidos, como el *talaq* musulmán, la *kafala* islámica o el llamado *urawashi tampo* japonés (una suerte de garantía real). En el segundo, se integran supuestos también usuales, como el matrimonio musulmán, o la adopción en determinados países, que, en este segundo caso, recibiendo la misma denominación poseen caracteres diferentes que pueden asimilarse a otras instituciones, como el acogimiento familiar. Las soluciones legales son sobradamente conocidas, la calificación de acuerdo con la *lex fori*, según el Derecho español, si conoce el juez español y la calificación funcional, asimilando la institución extranjera a la institución española más próxima que desempeñe una función similar. En supuestos culturalmente muy diferentes, nada impide, especialmente en el segundo de los casos, sino todo lo contrario, el uso auxiliar de la Antropología Jurídica. La posible aparición de otras instituciones desconocidas o con perfiles diferentes, bien puede necesitar que la Antropología Jurídica pueda prestar esa función auxiliar para lograr definir bien los perfiles y la función de tales instituciones extranjeras. Con todo, es preciso resaltar que se dan situaciones de diferencias culturales incluso en instituciones corrientes y habituales y con países de nuestro entorno. Así lo ha puesto en evidencia Sixto Sánchez Lorenzo cuando ha resaltado las diferencias de concepción de los contratos entre el mundo anglosajón y el mundo continental (Sánchez Lorenzo, 2014 y 2016). Tales diferencias no dejan de tener interés y poder ser explicadas con mayor rigor y precisión si se consideran desde la Antropología Jurídica. Y es que, como se ha dicho, la calificación establece una "inscripción cultural" (Papaux, 1991: 438–442).

Asimismo, ante otros problemas de funcionamiento o de aplicación de la norma de conflicto de leyes (Lalive, 1977; Vitta, 1979; Struycken, 1992; González Campos, 2000; Calvo Caravaca y Carrascosa González, 2018; Fernández Rozas y Sanchez Lorenzo, 2018; Guzmán Zapater et al., 2019; Soto, 2020), como la adaptación y la transposición (Rigaux, 1985:355–356 y 416–418), por ejemplo, la existencia de los Estados plurilegislativos (Soto y Giner, 1994), ya mencionados, o la excepción de orden público (con la significativa consecuencia de los efectos atenuados de la ley extranjera, Bucher, 1993 y Lagarde, 1959 y 1993:263–282; Soto y Giner, 1994), el reenvío (Soto, 2001, Davì, 2012; Kassir, 2016), así como ante el hecho de la aplicación del Derecho extranjero (su cabal comprensión e interpretación), la función auxiliar de la Antropología Jurídica aparece como un instrumento necesario y útil. El análisis multidisciplinar de tales cuestiones se constituye entonces, a nuestro juicio, como un reto para la investigación del futuro.

Conclusiones

La razón de este trabajo no es otra que mostrar la confluencia entre Antropología y Derecho y expresar la enorme utilidad de aquélla para el Derecho en general y para el Derecho Internacional Privado, en particular, como homenaje a quien nos ha permitido tener una mirada y una perspectiva diferente de la esfera jurídica. Debemos confesar que, en algunas ocasiones, cuando leemos a nuestros colegas de la disciplina, nos acordamos del burgués gentilhombre de Moliére que hablaba en prosa sin saberlo. En este caso, a veces sucede igual, pues con mayor o menor fortuna, los especialistas de Derecho Internacional Privado entran en el terreno de la Antropología Jurídica confundidos entre los análisis sociológicos, sin atisbar que la respuesta a muchas de sus cuestiones se halla de modo mucho más claro desde la perspectiva antropológica. Pero a veces también sucede al revés, cuando escuchamos hablar de Derecho a antropólogos y no respetan las categorías básicas ya sobradamente establecidas por los juristas modernos y que en no pocos casos garantizan derechos. En la confluencia interdisciplinar entre el Derecho y la Antropología, es imprescindible comprender que cada campo debe ser conocido y respetado. En cualquier caso, es de constatar que, en el Derecho Internacional Privado actual, más allá de la tendencia que hoy generalmente se impone, basada en instrumentos técnicos cada vez más depurados (pero también más cerrados en sí mismos), se está hablando de una renovación en otros sentidos, ya que se hace referencia en los últimos años a la existencia de un horizonte global (van Loon, 2016), al idealismo y el pragmatismo (Simeonides, 2017), a las mutaciones del DIPriv. y la necesidad de un cambio de paradigma (Yves Lequette, 2017) o a la presencia de la interalteridad (Muir Watt, 2019). Y el hecho es que ninguna rama del Derecho puede desconocer los avances que se desarrollan en las Ciencias Sociales, en

cualquiera de sus dimensiones, y que abren nuevos caminos para comprender la realidad social, porque en último término el Derecho sirve a su función social, no a los intereses de las normas. Por lo que el encuentro entre Antropología y DIPRiv. aparece como un futuro ineludible sobre el que habrá que preocuparse y que abrirá nuevos paradigmas en el Derecho Internacional Privado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM MUÑOZ, M. D. (2003), *La mutilación genital femenina y sus posibles soluciones desde la* perspectiva *del Derecho internacional privado*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

ADORNO T., y, HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.

AGUILAR NAVARRO, M. (1979) *Derecho Internacional Privado*, vol. I, t. I, cuarta edición, Universidad Complutense, Madrid, pp. 270–281.

AGUILAR NAVARRO, M. (1979) *Derecho Internacional Privado*, vol. I, t. I, cuarta edición, Universidad Complutense, Madrid.

AIKAWA, N. (2004) "An historical overview of the preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage", *Museum International*, nº 221–222, vol. 56, 1–2, pp. 137–149.

ALLEN Stephen; y XANTHAKI. (2011) Alexandra, *Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Bloomsbury Publishing, Portland.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Santiago. (2018) "Remisión a un sistema plurilegislativo. El ejemplo español y algunas tareas por resolver", en *Le droit à l'épreuve des siècles et des frontières. Mélanges en l'honneur du Professeur Bertrand Ancel* (Louis d' Avout, Marie Goré, José Carlos Fernández Rozas, Marie–Élodie Ancel y Jean–Michel Jude, eds.), Iprolex/Lextenso, Paris–Madrid, pp. 63–84.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Santiago. (2019) "Los derechos civiles españoles en la era de la globalización", en *La Constitución española y los derechos civiles españoles cuarenta años después: su evolución a través de las sentencias del Tribunal Constitucional* (María del Carmen Bayod López, coord.), pp. 311–327.

ÁLVAREZ MOLINERO, Natalia; OLIVA MARTÍNEZ, J. Daniel; ZÚÑIGA GARCÍA–FALCÉS, Nieves (eds.). (2009) *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, La Catarata, Madrid.

ARAVENA REYES, Andrea; y JARA SANTÍS, Francisco. (2016) "Antropología jurídica y superposición de sistemas normativos Estado/nación – pueblos indígenas: el caso actual del pueblo Mapuche", *AIBR*: *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, nº. 3, pp. 319–340.

ARAYA A., Jorge (compilador). (2009) *La Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Guía de Congruencia con Normas Internacionales del Sistema Universal y del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos*, Oficina Regional para América Latina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Panamá.

ARROYO YANES, Luis Miguel. (2014) "Las libertades y los derechos relativos al acceso y a la participación en la vida cultural", *Periférica Internacional. Revista para el análisis de la cultura y el territorio*, nº 15, pp. 295–318.

AUGÉ. Marc. (1992) *Non–lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seouil, París (hay edición española, *Los no lugares espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Madrid, 1993).

AUGÉ, Marc (2003), *El tiempo en ruinas*, Madrid, Gedisa.

AUGÉ, Marc, (2012) *Futuro*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

AUSTIN, John L. (2003) *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Paidós Ibérica, Barcelona.

AVRUCH, Kevin. (1998) *Culture and Conflict Resolution*, United States Institute of Peace, Washington.

BACKENKÖHLER CASAJÚS, Christian J. (2017) "Multiculturalismo y pluralismo jurídico de base religiosa: el Derecho islámico en España", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.115, pp. 119–139.

BELLIER, Irène. (2012) "Les peuples autochtones aux Nations unies : un nouvel acteur dans la fabrique des normes internationales", *Critique internationale*, n° 54/1, pp. 61–80.

BELLIER, Irène (dir.). (2013) *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*, L'Harmattan, París.

BELLIER, Irène y GONZÁLEZ–GONZÁLEZ, Verónica. (2015) "Peuples autochtones. La fabrique onusienne d'une identité symbolique", *Mots. Les langages du politique* n° 108/2, pp. 131–150.

BERCOVITZ RODRÍGUEZ–CANO, Rodrigo, PÉREZ DE CASTRO Nazareth. (1996) *La vecindad civil*, Wolters Kluwer.

BERMAN, H.J. (1996) *La Formación de la Tradición Jurídica de Occidente*, Fondo de cultura Económica, México.

BERMAN, Paul Schiff, (2013) "Le nouveau pluralisme juridique", Revue *Internationale de Droit Économique*, nº 1–2, t. XXVII, pp. 229–256;

BERMAN, Paul Schiff (2014) *Global Legal Pluralism: A Jurisprudence of Law beyond Borders,* Cambridge University Press, Cambridge.

BILLE LARSEN, Peter. (2016) "La "nouvelle loi de la jungle": développement, droits des peuples autochtones et Convention 169 de l'OIT en Amérique latine", *International Development Policy/Revue Internationale de Politique de Développement*, vol. 7, nº .

BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Irene (2004) "Pluralidad de formas de celebración y matrimonio musulmán. Una perspectiva desde el Derecho Internacional Privado español", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, vol.37 no.110, pp. 273–438.

BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Irene (2009) "El Derecho sucesorio islámico: principios informadores y excepción de orden público internacional", *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. LXI, 2, pp. 441–453.

BORRAS RODRÍGUEZ, Alegría. (1994) "Les ordres plurilégislatifs dans le Droit international privé actuel", *RCADI*, t. 249, Martinus Nijhoff, Leiden, pp. 145– 367.

BORRÁS, A. y MERNISSI, S. (eds). (1998) *El islam jurídico y Europa*, Barcelona.

BROEKMAN, J.M. (1993) *Derecho y Antropología*, Civitas, Madrid

BROKMANN HARO, (2009) Carlos, "Antropología y derechos humanos", *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos. México*, año 4, nº. 12, pp. 57–

63, en https://revistas–colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derechos–humanos–cndh/article/view/5681.

BROWN, Michael F. (2005) "Heritage trouble: recent work on the protection of intangible cultural property", International *Journal of Cultural Property*, vol. 12, nº 1, pp. 40–61.

BUCHER A. (1993) "L'ordre public et le but social des lois en droit international privé", *RCADI*, t. 239, Martinus Nijhoff, Leiden.

BUCHER, Andreas. (2009) "La dimension sociale du droit international privé", *RCADI*, t. 341, Martinus Nijhoff, Leide.

CABEDO MALLOL (2012) Vicente, *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*, Icaria, Barcelona.

CALVO CARAVACA, Alfonso–Luis, y CARRASCOSA GONZÁLEZ, Javier. (2018) *Derecho Internacional Privado*, t. I, Editorial Comares. Granada.

CALVO GONZÁLEZ, José. (1996) *Derecho y narración. Materiales para una teoría y crítica narrativista del Derecho*, Ariel, Barcelona.

CALVO GONZÁLEZ. José. (2004) "Sobre la Antropología jurídica en España a finales del siglo XIX y comienzos del XX. De la extravagancia del centauro a la soledad del unicornio", en *Anuario de filosofía del Derecho*, núm. 21, pp. 125–142.

CALVO GONZÁLEZ, José. (2010) "Derecho y Literatura. La cultura literaria del Derecho", en *Law and Literature. ISLL. Italian Society for Law and Literature. Papers*, , pp. 1–.12, en https://www.lawandliterature.org/area/papers/Calvo%20–%20Literary%20Culture%20of%20Law.pdf.

CALVO GONZÁLEZ, José. (2013) *El escudo de Perseo: la cultura literaria del derecho*, Comares, Granada.

CARRASCOSA GONZÁLEZ, Javier. (2003) "Nuevos modelos de familia y Derecho Internacional Privado en el siglo XXI", *Anales de Derecho. Universidad de Murcia*. nº 21, pp. 109–143.

CARRASCOSA GONZÁLEZ, Javier. (2021) *Derecho Internacional Privado y dogmática jurídica*, Comares, Granada.

CARRILLO SALCEDO, J.A., *Derecho Internacional Privado*, Madrid, Tecnos, 3ª edición, Reimpr., 1985.

CEBRIÁN SALVAT, María Asunción. (2017) "Derechos de inspiración islámica y celebración del matrimonio en España: problemas de aplicación", *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, nº 34, en http://www.reei.org/index.php/revista/num34/articulos/derechos–inspiracion–islamica–celebracion–matrimonio–espana–problemas–aplicacion.

CHAMBERS, Claire; y STAVENHAGEN, Rodolfo (eds.). (2010) *El Desafío de la Declaración – Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, IWGIA, Copenhague.

CHIANG, Edmund H. (1999) "The UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions: a look at the Convention and its potential impact on the American movie industry", Washington *University Global Studies Law Review*., 2007, vol. 6, p. 379–403.

CIURO CALDANI, M.A. (1990), "Bases para la comprensión axiológica de la comunidad internacional", *Investigacion y Docencia*, vol. 17, pp. 11–15.

CIURO CALDANI, M.A. (2005) "Contibution de la théorie générale des réponses juridiques au plurijuridisme", *Revista del Centro de Investigaciones de Filosofía Jurídica y Filosofía Social*, nº. 28, pp. 13–17

CIURO CALDANI, M.A. (2006), "La *comprensión* del *plurijuridismo y el monojuridismo en una nueva era*", *La Ley*, 26–5, pp. 1/4, pp. 1246 y ss.

CIURO CALDANI, M.A. (2020), *Una teoría trialista del Derecho*, Astrea, Buenos Aires.

CLIFFORD, James. (1997) *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona.

COMBALÍA SOLÍS, Zoila et al (coords.). (2011) *Derecho islámico e interculturalidad*, Iustel, Madrid.

CONTRERAS PELÁEZ (2005) Francisco José, *Savigny y el historicismo jurídico*, Tecnos, Madrid.

DALLA CORTE CABALLERO, Gabriela. (2001) "Realismo, Antropología Jurídica y derechos. Entrevista a Ignasi Terradas I Saborit", *Prohistoria*, año V, nº 5, pp. 15–27, en http://dipositub.edu/dspace/bitstream/2445/55043/1/627625.pdf.

DÁMASO, Javier (1994) "José Zorrilla, Don Juan, o el elogio de la mala conciencia", *ADE teatro: Revista de la Asociación de Directores de Escena de España*, nº 34, pp. 74–77.

DAVÌ, A. (2012) "Le renvoi en droit international privé contemporain", *RCADI*, t. 352, Martinus Nijhoff, Leiden.

DIAGO DIAGO, María del Pilar (2001) "La concepción islámica de la familia y sus repercusiones en el Derecho Internacional Privado Español", *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, nº 6,, pp. 6–13.

DIAGO DIAGO, María del Pilar (2010) "La 'Kafala' islámica en España", *Cuadernos de Derecho Trnasnacional*, vol. 2, nº 1, en https://e–revistas.uc3m.es/index.php/CDT/article/view/98.

DIAGO DIAGO, M. P. y GONZÁLEZ–VARAS, A. (coords.). (2011) *Derecho islámico e interculturalidad*, Iustel, Madrid.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (1988), *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Anthropos, Barcelona.

DÍAZ G. VIANA, Luis (1989) "La cultura popular como contracultura", *Revista de Folklore*, núm. 98, pp. 39–42.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (1991) "Prólogo" a *Retóricas de la antropología* (CLIFFORD, James y MARCUS. George E., eds.), Júcar, Barcelona, pp. 9–19.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (1998a) "Los guardianes de la tradición: el problema de la "autenticidad" en la recopilación de cantos populares", *Antropología: revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, nº. 15–16, pp. 91–112.

DÍAZ G. VIANA, Luis (1998b) "Visiones nativas y foráneas o el verdadero objeto de la etnografía: reflexiones en torno al conocimiento del "patrimonio etnográfico" de Castilla y León", *Política y Sociedad*, nº 27, pp. 21–32; y

DÍAZ G. VIANA, Luis (1999) *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la "invención" de la cultura popular*, Primera Edición, Sendoa, Oiartzzun.

DÍAZ G. VIANA, Luis (2003) *El regreso de los lobos: la respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*, CSIC, Madrid.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (2005) "Cifrando y descifrando el mundo: la etnoliteratura, una antropología desde lo literario", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, nº 40/1, pp. 7–41.

DÍAZ G. VIANA, Luis (2008) *Narración y memoria anotaciones para una antropología de la catástrofe*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.

DÍAZ G. VIANA, Luis (2009) "La cultura como conquista: naturaleza y condición en la definición de la identidad humana",

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, t. 64, Cuaderno 1, pp. 23–39.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (2011) "De tonterías nada: la dimensión ética del concepto antropológico de cultura", *Revista de Antropología Social*, nº 20, pp. 373–416.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (2013) "Regreso al campo sin metáforas: Cuando quienes retornan son los mismos que se fueron", en *¿Dónde mejor que aquí?: dinámicas y estrategias de los retornados al campo en Castilla y León*, (coord. por Luis Díaz Viana, Óscar Fernández Álvarez, Pedro Tomé Martín, María Ángeles Valencia), Universidad de Valladolid, Valladolid.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (2017a) *Miedos de hoy (Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad)*, Amarante, Salamanca.

DÍAZ G. VIANA, Luis. (2017b) "El pueblo imaginado: tradición y 'reacción' en la poesía de José Zorrilla", en VV.AA., *Mi exclusivo nombre de poeta. José Zorrilla 1817–1893*, Archivo Municipal de Valladolid, Valladolid, , pp. 151–160.

DÍAZ G. VIANA, Luis (2019) *Los guardianes de la tradición: y otras imposturas acerca de la cultura popular*, Segunda Edición, ampliada, Páramo, Valladolid.

DIOUF, Abdoul Aziz (2019) "Libres propos sur le statut personnel dans le droit international privé des États d'Afrique noire", *Revue Critique de Droit International Privé*, n° 3, pp. 723–747.

DOLIN, K. (2007) *A critical introduction to law and literature*, Cambridge University Press.

DONOSO CORTÉS, J. (1973) *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Espasa Calpe, Madrid.

EL KAOUTIT, Tarik (2011) *El divorcio en la Ley islámica y su perspectiva en el Derecho internacional privado español*, Diwan Mayrit, Madrid.

ENZENSBERGER, H.M. (1992) *La gran migración*, Barcelona, Anagrama.

ESPINAR VICENTE, J.M. (1997) *Ensayos sobre la teoría general del Derecho internacional privado*, Cilvitas, Madrid.

FARGE, Michel (2016) "L'universalité des droits de l'homme au prisme du Droit international privé des personnes et de la famille", *Le droit des libertés en question(s) – Colloque des 5 ans de la RDLF*, Centre de Recherches Juridiques de l'Université Grenoble Alpes (CRJ), Grenoble, France. pp.chron. *Revue des Droits et Libertés Fondamentaux*, n°29, en https://hal.univ–grenoble–alpes.fr/hal–01819517/document.

FERNÁNDEZ ROZAS, José Carlos; SÁNCHEZ LORENZO, Sixto A. (2019) *Derecho Internacional Privado*, Editorial Civitas. Pamplona.

FERRANTE, Riccardo (2006) Codificazione e cultura giuridica, Giappichelli.

FINKIELKRAUT, A. (1988) *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.

FOBLETS, Marie–Claire. (1994) *Les familles maghrébines et la justice en Belgique: Anthropologie juridique et immigration*, Karthala, París.

FOBLETS, Marie–Claire (Ed.). (2008) *Islam and Europe: Challenges and Opportunities (UPL in Context)*, Leuven University Press, Lovaina;

FOBLETS, Marie–Claire; ALIDADI, Katayoun; YANASMAYAN, Zeynep. (2014) *Belief, Law and Politics; What Future for a Secular Europe?*, Routledge, Londres

FOBLETS, Marie–Claire (ed.); ALIDADI, Katayoun (ed.). (2018) *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity. National Narratives, Multiple Identities and Minorities*, Taylor and Francis Londres.

FOBLETS, Marie–Claire y CARLIER, Jean–Yves (2005) *Le Code marocain de la famille. Incidences au regard du droit international privé en Europe*, Bruylant, Bruxelles.

FOBLETS, Marie–Claire y CARLIER, Jean–Yves (Eds.) (2010) *Islam & Europe: Crises are Challenges (UPL in Context)*, Leuven University Press, Lovaina.

FOBLETS, Marie–Claire; DUNDES RENTELN, Alison (Eds.). (2009) *Multicultural Jurisprudence: Comparative Perspectives on the Cultural Defence*, Oñati International Series in Law and Society, Hart Publishing, Londres.

FOBLETS, Marie–Claire (ed.), GRAZIADEI, Michele (ed), RENTELN, Alison Dundes (ed.). (2017) *Personal Autonomy in Plural Societies: A Principle and Its Paradoxes* Routledge, Londres.

FOBLETS, Marie–Claire y SCHREIBER. (2013) Jean–Philippe, *Les assises de l'interculturalité/De Rondetafels van de Interculturaliteit/The Round .: De Rondetafels van de interculturaliteit/The Round Tables on Interculturalism* Larcier, Bruselas.

FOBLETS, Marie–Claire; VON TROTHA, Trutz. (2004) *Healing the wounds: essays on the reconstruction of societies after war*, Hart Publishing. Oxford.

FOBLETS, Marie–Claire y YASSARI, Nadjima (2013) *Legal Approaches to Cultural Diversity/Approches juridiques de la diversité culturelle*, Centre de recherche, Académie de droit international de La Haye / Hague Academy of International Law, Martinus Nijoff.

FONSECA, Ricardo Marcelo, *Introducción teórica a la historia del derecho*, Dykinson, Madrd, 2012, pp. pp. 43–44.

FOUCAULT, Michel. (1986) *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Madrid.

FOUCAULT, Michel. (1980) *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.

FOUCAULT, Michel. (1991). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.

GANNAGÉ, Léna, "Les méthodes du droit international privé à l'épreuve des conflits de cultures". (2013) *RCADI*, t. 357, Martinus Nijhoff, Leiden.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1999 *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona.

GEERTZ, Clifford. (1983) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GEERTZ, Clifford. (1990) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GEERTZ, Clifford. (1996) *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.

GEERTZ, Clifford (1997) *El antropólogo como autor*. Paidós Ibérica.

GEIST, M.A. (2001) "Is There a "There" There? Toward Greater Certainty for Internet Jurisdiction ", *Berkeley Technology Law Journal*, nº 16, pp. 1345–1407.

GIMÉNEZ CORTE, Cristian, (2010) *Usos comerciales, costumbre jurídica y nueva "lex mercatoria" en América Latina. Con especial referencia al Mercosur*, Ábaco, Buenos Aires.

GÓMEZ GARCÍA, Juan Antonio. (2001) *El historicismo filosófico–jurídico de F.K. Von Savigny*, UNED.

GÓMEZ ISA, Felipe. (2019) "La declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: un hito en el proceso de reconocimiento de los derechos indígenas", *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 71, nº 1, pp. 119–138.

GONZÁLEZ CAMPOS, J.D. (1986) "Las Normas sobre 'Conflictos de Leyes' en Materia de Letra de Cambio, Pagaré y Cheque: Presupuestos, Soluciones y Problemas", Capítulo XVII del libro colectivo *Derecho Cambiario. Estudio sobre la Ley Cambiaria y del Cheque* (dirección A. MENÉNDEZ), Madrid, pp. 953–978.

GONZÁLEZ CAMPOS, J.D., (1995) "Derecho Internacional Privado", vocablo de la *Enciclopedia Jurídica Básica*, t. II, Madrid, Civitas, pp. 2.314–2.315.

GONZÁLEZ CAMPOS, Julio D. (1996), "El paradigma de la norma de conflicto multilateral", en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Aurelio Menéndez* / coord. por Juan Luis Iglesias Prada Árbol académico, vol. 4, pp. 5239–5270.

GONZÁLEZ CAMPOS, J.D., (2000) "Diversification, spécialisation, flexibilisation et matérialisation des règles de Droit international privé", *RCADI*, t. 287, Martinus Nijhoff, Leiden.

GRAS BALAGUER, Menene. (1983) *El romanticismo como espíritu de la modernidad*, Editorial Montesinos, p. 78.

GUARDANS CAMBÓ, Ignasi. (1992) *Contrato internacional y Derecho imperativo extranjero*, Aranzadi, Pamplona,

GUEVREMONT, Véronique ; y DELAS, Olivie (coords.). (2019) *Regards croisés sur la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et la convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Presses de l'Université Laval, Quebec.

GUTZWILLER, M. (1929) "Le développement historique du Droit internacional privé"", *RCADI*, t. 29, pp. 289–400.

GUZMÁN ZAPATER, Mónica et al. (2019) *Lecciones de Derecho internacional privado*, Tirant lo Blanch, Valencia.

HABERMAS, Jürgen. (2016) *En la espiral de la tecnocracia*, Trotta, Madrid.

HOHMANN Jessie; y WELLER, Marc. (2018) *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Commentary*, Oxford University Press, Oxford.

HONNETH, Axel. (1997) *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.

HONNETH, Axel, (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires y Madrid.

HUNTINGTON, Samuel P. (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona.

HUNTINGTON, Samuel P. et al. (2002) *¿Choque de civilizaciones?*. Tecnos, Madrid.

HUNTINGTON, Samuel P. et al. (2020) *¿El choque de civilizaciones? y otros ensayos sobre Occidente*, Alianza, Madrid.

JAYME, Erik. (1988) *Pasquale Stanislao Mancini. Il diritto internazionale privato tra Risorgimento e attività forense*, trad. Antonio Ruini, *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, Cedam, Padua.

JAYME Erik. (1995) "Identité culturelle et intégration: le droit international Privé Postmoderne", *RCADI*, t. 251, Martinus Nijhoff, Leiden, t. 251, p. 9–267;

JAYME Erik. (2015) "Narrative Norms in Private International Law – The Example of Art Law", *RCADI*, t. 377, Martinus Nijhoff, Leiden.

JAYME Erik. (2017) "Les langues et le droit international privé", *RCADI*, t. 381, Martinus Nijhoff, Leiden.

KAHN, Paul W. (2012) *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, Siglo del Hombre, Bogotá.

KAPLAN MARCUSAN. Adriana. (2001) "Mutilaciones genitales femeninas: entre los derechos humanos y el derecho a la identidad étnica y de género", *Cuadernos de Derecho Judicial*, nº. 6, pp. 195–216.

KASSIR, W. J. (2016) "Le renvoi en droit international privé – technique de dialogue entre les cultures juridiques", *RCADI*, t. 377, Martinus Nijhoff, Leiden, 9–120.

KATAYOUN, Alidadi; FOBLETS, Marie–Claire; VRIELINK, Jogchum. (2012) *A Test of Faith? (Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE)*, Routledge, Londres.

KAUFMANN, A. (1992) "Panorámica histórica de los problemas de la Filosofía del Derecho", en *El Pensamiento Jurídico Contemporáneo*, Debate, Madrid.

KONO, Toshiyuki; y UYTSEL, Steven Van (eds.). (2012) *The UNESCO Convention on the Diversity of Cultural Expressions: A Tale of Fragmentation in International Law*, Intersentia/Uitgevers Mortsel.

LAGARDE, Paul. (1993) "La théorie de l'ordre public international face à la polygamie et à la répudiation", en *Mélanges F. Rigaux*, Bruylant, Bruselas.

LAGARDE, Paul. (1959) *Recherches sur la notion d'ordre public en droit international privé*, LGDJ, París.

LALIVE, P. (1977) "Cours général de Droit international privé", *RCADI*, t. 155, Martinus Nijhoff, Leiden.

LAPRES, D.A. (2002) "L'exorbitante affaire Yahoo", *Journal du Droit Internacional*, vol. 129/4, pp. 975–999.

LATTUCA, Ada. (1993) "Antropología y Derecho (Puntos de conexión hacia una comunidad internacional)", *Revista del Centro de Investigaciones en Filosofia Juridica y Filosofia Social*, vol 17, pp. 35–40.

LEÓN HILARIO L.L. (2004) "Derecho y literatura: La cultura de los juristas y la llamada "jurisprudencia literaria", *Revista Peruana de Jurisprudencia*, nº 35, pp. 81–127.

LEQUETTE, Yves. (2017) "Les mutations du droit international privé: vers un changement de paradigme?", *RCADI*, t. 387, Nijhoff, Leiden.

LÉVI–STRAUSS, Claude. (1988) *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

LÖWITH, Karl. (2007) *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires.

MAES, Marleen; FOBLETS, Marie–Claire; DE BRUYCKER, Philippe. (2012) *Dimensions externes du droit et de la politique d'immigration et d'asile de l'UE*, Bruylant, Bruselas,.

MAGRIS, Claudio. (2009) *Literatura y Derecho ante la ley*, Sexto Piso, México.

MANCINI, P.S. (1985) *Sobre la nacionalidad*, Tecnos, Madrid.

MANGAS LLOMPART, Aina Maria. (2017) *Una mirada caleidoscópica sobre la mutilación genital femenina en Cataluña: leyes, protocolos, actuaciones punitivas e intervenciones preventivas : dos modelos de intervención ante la MGF: a un lado del muro: el modelo de la Generalitat de Catalunya – al*

otro lado del muro, el modelo Wassu, Tesis Doctoral (directora Adriana Kaplan Marcusan, Universitat Autònoma de Barcelona, en https://ddd.uab.cat/record/187009.

MARÍ, E.E., (1998) "Derecho y Literatura. Algo de lo que sí se puede hablar pero en voz baja", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, vol 2, nº 21, pp. 251–287.

MARQUES DOS SANTOS, António. (1991) *As Normas de Aplicação Imediata no Direito Internacional Privado*, Almedina, Coimbra.

MARRAMAO, Giacomo. (1998) *Poder y secularización*, Barcelona, Península 1989; *ídem*, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós.

MARRAMAO, Giacomo. (2006) *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires.

MARRAMAO, Giacomo. (2008) *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona, Gedisa.

MARRELLA, Fabrizio. (2003) *La nuova lex mercatoria – Principi Unidroit ed usi dei contratti del commercio internazionale, Trattato di diritto commerciale e di diritto pubblico dell'economia* volumen XXX, Cedam, Pavia.

MARTIN, Éric, (2005) "Le projet de Convention internationale sur la diversité culturelle comme réponse au marché mondial de la culture", Études *internationales*, vol. 36, nº 2, p. 201–217.

MARTÍNEZ CUADRADO, Jerónimo. (2000) "La función del poeta francés del siglo XIX según sus creadores", *Anales de Filología Francesa*., nº 9, p. 205–226.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier. (2009) "La aplicación extraterritorial del Convenio 169 de la OIT ante la actuación de las empresas transnacionales españolas que afecten a los derechos indígenas", *Revista Vasca de Administración Pública. Herri–Arduralaritzako Euskal Aldizkaria*, ISSN 0211–9560, Nº 85, pp. 83–105.

MATE, Reyes y ZAMORA, José Antonio. (2006) *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona: Anthropos.

MATLOCK, J. F. (1999). "Can civilization clash?", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 143(3), 428 – 439.

MEIJERS, E.M. (1934) "L'histoire des principes fondamentaux du Droit international privé à partir de Moyen âge spécialement dans l'Europe occidentale", *RCADI*, t. 49, pp. 543–686.

MEREMINSKAYA, Elina. (2011) "El Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. Derecho internacional y experiencias comparadas", *Estudios Públicos*, nº. 121, pp. 213–276.

MERINO CALLE, Irene. (2020) *Patrimonio cultural inmaterial y derecho internacional privado. El caso de la lex mercatoria como costumbre internacional*, Tesis doctoral , Universidad de Valladolid.

METZ Johannes Baptist. (1999) *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

MIAJA DE LA MUELA, Adolfo. (1977) *De la territorialidad de las leyes a la nueva técnica del Derecho Internacional Privado*, Universidad de Valladolid, Valladolid.

MIAJA DE LA MUELA, A. (1981) *Derecho internacional privado*, tomo primero, novena edición revisada, Atlas, Madrid.

MICELI, Paola. (2012) *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León. Siglos XI–XIV*, Dykinson, Madrid, (en http://e–archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/14294/derecho_miceli_2012.pdf?sequence=5).

MIRALLES SANGRO, P.–P., *Aplicación del Derecho extranjero en el proceso y tutela judicial*, Dikinaon, Madrid, 2007.

MOTILLA DE LA CALLE, Agustín. (2003) *El matrimonio islámico y su eficacia en el Derecho español*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

MUIR WATT Horatia. (2018) "Discours sur les méthodes du droit international privé (des formes juridiques de l'inter–altérité)", *RCADI*, t. 389, Martinus Nijhoff, Leiden.

MUSITELLI, Jean. (2006) "La Convention sur la diversité culturelle: anatomie d'un succès diplomatique", *Revue Internationale et Stratégique*, n°62, pp. 11–22.

NETTHEIM, Garth; CRAIG, Donna; y MEYERS, Gary D. (2002) *Indigenous Peoples and Governance Structures: A Comparative Analysis of Land and Resource Management Rights*, Aboriginal Studies Press. Canberra.

NIEC, Halina, (1998) "Cultural Rights: At the End of the World Decade for Cultural Development", *Intergovernmental. Conference on Cultural Policies for Development*, Stockholm, Sweden, 30 March — 2 April 1998, UNESCO, Doc. CLT–98/Konf.21O/Ref.2 (http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001097/109754Eo.pdf.

NISHITANI, Yuko. (2019) "Identité culturelle en droit international privé de la famille", *RACDI*, t. 401, Martin Nijhoff, Leiden, pp. 127–450.

OBREGÓN TARAZONA, Liliana (2010) "Construyendo la región americana: Andrés Bello y el Derecho Internacional", en GAMARRA CHOPO, Yolanda (coord.), *La idea de América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XX: estudios a propósito de la conmemoración de los bicentenarios de las independencias de las repúblicas latinoamericanas*, Instituto "Fernando el Católico", Zaragoza.

ONILLA MALDONADO, Daniel (2001) "El análisis cultural del derecho. Entrevista a Paul Kahn", *Isonomía*, nº 46, 2017, pp.131–154; y KAHN, Paul W., *El análisis cultural del Derecho: una reconstrucción de los estudios jurídicos*, Gedisa. Barcelona.

ORESTES AGUILAR H. (2001) *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, Fondo de Cultura Económica, México.

ORO MARTÍNEZ, Cristian. (2009) "Orden público internacional y prohibiciones para suceder de la mudawana: fundamento y alcance de la excepción de orden público aplicada a la sucesión de un causante marroquí", *Dereito* Vol. 18, n.º 1, pp. 287–304.

ORTIZ–ARCE DE LA FUENTE, A., "El Derecho Internacional Privado en las relaciones hispano–portuguesas. Una aproximación no conflictualista desde la extranjería, el comercio y el mercado", en *Estudos en Homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhaes Collaço*, vol. I, Almedina, Coimbra, 2002, pp. 533–559.

ORTIZ–ARCE DE LA FUENTE, A., "Algunas Consideraciones en torno al Derecho Internacional privado español. Pasado y presente", en *Soberanía del Estado y Derecho Internacional: homenaje al profesor Juan Antonio Carrillo Salcedo*, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005a, pp. 965–984.

ORTIZ–ARCE DE LA FUENTE, A., "Desde el "Antiguo Régimen" hasta la entrada y participación en la Comunidad Europea. Una visión paralela española y portuguesa en términos de Derecho Internacional Privado", en *Estudos en Homenagem*

do Professor Doutor António Marques dos Santos, Almedina, Coimbra, 2005b, pp. 66–93.

OST, F. (2006) "El reflejo del Derecho en la literatura", *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, vol. 2, pp. 333–348.

PARISOT Valérie. (2014) "Les classifications des conflits internes de lois à l'épreuve de leur solution", *Revue Critique de Droit International Privé*, n° 3), pp. 469–512.

PENE VIDARI G. S. (2010) "La prolusione di P.S. Mancini all'Università di Torino sulla nazionalità (1851)", en VV.AA., *Verso l'Unitá Italiana. Contributi storico–giuridici*, Giappichelli, Turín, pp. 21–46;

PÉREZ, C., (2006) "Derecho y literatura", *Isonomía*, nº 24, pp. 135–153.

PETERSON, E. (1999), *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid.

PICARD, Roger. (1986) *El romanticismo social*, Fondo de Cultura Económica, México.

POSNER, R.A. (2004) *Law and Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 2000 (hay edición española, *Ley y literatura*, trad. de Pilar Salamanca y Marina Muresán, Cuatro y el gato/Colegio de abogados de Valladolid, Valladolid.

PULITANO, Elvira. (2012) *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, Cambridge University Press, Cambridge.

QUIEVY, Jean–François. (2009) *Anthropologie juridique de la personne morale*, LGDJ, París.

QUINTANAS, A. (2002). "Una crítica político–antropológica al choque de civilizaciones de Samuel P. Huntington". *Isegoría*, nº 26, pp. 239 – 250.

RIGAUX, F. (1985) *Derecho Internacional Privado. Parte general*, Civitas, Madrid.

RIGAUX, F. (1989) "Les Situations Juridiques Individuales dans un Système de Relativité Général. Cours Général de Droit International Privé", *RCADI*, 1989–I, t. 213, Martinus Nijhoff, Leiden, pp. 9–408

RODRÍGUEZ–PIÑERO, Luis. (2005) *Indigenous peoples, postcolonialism and international law*, Oxford University Press, Oxford.

ROMANO, Santi. (1977) *L'ordinamento giuridico*, Nuova Biblioteca, Sansoni, Florencia.

SAAVEDRA RIONDA, Víctor Práxedes. (2015) "¿Son los Derechos Humanos universales?", Serie Working Papers02, Fundación Internacional Baltasar Garzón, en https://fibgar.es/wp–content/uploads/2020/07/son–los–derechos–humanos–universales–introduccion–a–los–debates–sobre–la–universalidad.pdf.

SAFRANSKI, Rüdiger. (2009) *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, pp. 164–165.

SALERNO, Francesco. (2019) "The Identity and Continuity of Personal Status in Contemporary Private International Law", *RCADI*, t. 395, Martinus Nijhoff, Leiden.

SÁNCHEZ CORDERO, Jorge. (2012) "Las vicisitudes del patrimonio cultural inmaterial", en *Revista Proceso*, núm. 1837, pp. 56–59.

SÁNCHEZ LORENZO, Sixto. (1994) "Postmodernismo y Derecho Internacional Privado", *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 46, nº 2, pp. 557–585

SÁNCHEZ LORENZO, Sixto. (1997) "Postmodernismo e integración en el Derecho Internacional Privado de fin de siglo", Cursos de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales de Vitoria–Gasteiz (1996), Madrid, Tecnos, pp. 149–173;

SÁNCHEZ LORENZO, Sixto. (2010) "Estado democrático, postmodernismo y el Derecho Internacional Privado", *Revista de Estudios Jurídicos*, nº 10 (Segunda Época), pp. 43–56.

SÁNCHEZ LORENZO, Sixto. (2014) "Globalización, cultura y Derecho: el papel del Derecho comparado", en: Balaguer Callejón, F.; Arana García, E. (coords.), *Libro homenaje al profesor Rafael Barranco Vela*. vol. 1., Thomson–Civitas, Cizur Menor, pp. 325–345.

SÁNCHEZ LORENZO, Sixto (coord.). (2016) *Derecho contractual comparado: una perspectiva europea y transnacional*, Aranzadi, Pamplona.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2009) *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Flacso/Fondo de Cultura Económica, México.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, Montevideo.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2017) "Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114, pp: 75–115.

SANTOS, Boaventura de Sousa; y MENESES, María Paula. (2014) *Epistemologías del Sur*, Akal, Madrid.

SAUNDERS, Barbara; FOBLETS, Marie–Claire (Eds.). (2008) *Changing Genders in Intercultural Perspectives (Studia Anthropologica)*, Leuven University Press, Lovaina.

SAVIGNY, Friedrich Karl Von. (1878) *Sistema de Derecho Romano actual*, tomos I–VIII, Madrid, Góngora y Compañía.

SCHMITT, Carl. (2006) El *concepto de lo político*, Alianza, Madrid.

SCHMITT, Carl. (2009) *Teología política*, Trotta, Madrid,.

SCHMITT, Carl. (2011) *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid.

SCHWARTZ, G. (2011) *La Constitución, la literatura y el Derecho*, Buenos Books America, Estados Unidos.

SEARLE, John R. (1997) *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.

SÉDALLIAN, V. (2000) "Commentaire de l'affaire *Yahoo!*", Juriscom.net, 24 de octubre de 2000, http://lthoumyre.chez.com/chr/2/fr20001024.htm.

SÉDALLIAN, V., (2001) "Commentaire de l'affaire *Yahoo!* (2)", Juriscom.net, 12 de enero de 2001, http://lthoumyre.chez.com/chr/2/fr20010112.htm. Ver también el resumen recogido en *LICRA v. Yahoo!*, 09/06/06, en http://everything2.com/index.pl?node_id=1812434.

SHAH Prakash (red.) (2014) FOBLETS Marie–Claire (red.) (2014)„*Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe (Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE)*, Routledge Londres.

SOTO, Alfredo (2001) *Derecho Internacional Privado*, Ciudad Argentina/USAL, Buenos Aires.

SOTO, Alfredo (2020), *Temas Estructurales del Derecho Internacional Privado*, Estudio, Buenos Aires.

SOTO, Alfredo Mario y GINER, María Fernanda (1994) "Antropología social y filosófica y Derecho Internacional Privado", *Investigacion y Docencia*, vol. 23, pp. 65 y 66.

SPEED, Shannon. (2006) "Entre la antropología y los derechos humanos Hacia una investigación activista y comprometida críticamente". *Alteridades* [en linea], n º 16 (31), pp. 73–85. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74703107.

STRUYCKEN, A.V.M. (1992), " Les Conséquences de l'Intégration Européen sur le Développement du Droit International Privé ", *RCADI.*, t. 232, Martinus Nijhoff, Leiden.

SYMEONIDES Symeon C. (2017) "Idealism, Pragmatism, Eclecticism, General Course on Private International", *RCADI*, t, 384, Martinus Nijhoff, Leiden.

TALAVERA, P. (2006) *Derecho y literatura. El reflejo de lo jurídico*, Comares, Granada.

TARELLO, Giovanni. (1976) *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna, pp.153–154.

TORRES MÉNDEZ, M. (2005) *Jurisprudencia literaria y filosófica. La aplicación del movimiento Derecho y Literatura en la jurisprudencia*, Grijley, Lima.

TORRES SANTOMÉ, Jurjo. (1994) *Globalización e interdisciplinariedad: el curriculum integrado*, Morata, Madrid.

TRAZEGNIES F. de y GATTI C. (2011) *Derecho y literatura*, Conferencias, n° 11, Universidad del Pacífico, Lima.

UBERTAZZI, Benedetta. (2010) "Territorial and universal protection of intangible cultural heritage from misappropriation", in *New Zealand Yearbook of International Law*, vol. 8, pp. 69–106.

UCHE, U.U. (1992) "Conflict of laws in a multi–ethnic setting: lessons from Anglophone Africa", *RCADI*, t. 228, Martinus Nijhoff, Leiden, pp. 273– 438.

VAN LOON, J. H. A. (2016) "The Global Horizon of Private International Law", *RCADI*, t, 380 Martinus Nijhoff, Leiden.

VELASCO MAILLO, Honorio; y PRIETO DE PEDRO. Jesús. (2016) *La diversidad cultural: análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO*, Trotta, Madrid.

VICENTE BLANCO, D.J. (1995) "El Sistema de los Acuerdos de Schengen desde el Derecho Internacional Privado (y II)", *Revista de Estudios Europeos*, nº 11, pp. 91–119.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2001) *La protección de la inversión extranjería y la liberalización del comercio internacional*, Tesis doctoral. Universidad de Valladolid, Valladolid.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2010) "El arbitraje internacional como 'no lugar'. Deslocalización del arbitraje y del derecho aplicable y reconocimiento del laudo extranjero", en Ana Mercedes López Rodríguez, Katia Fach Gómez (coords), *Reconocimiento y ejecución de sentencias arbitrales extranjeras en España y Latinoamérica*, Tirant Lo Blanch, Valencia, pp. 69–100.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2012) "El derecho como literatura. Cervantes y los juristas o cómo servirse de la literatura para investigar en Derecho", en *Don Quijote en Azul: actas de las IV Jornadas Cervantinas Internacionales: Azul, 4 y 5 de noviembre 2011*, Editorial Azul, Azul.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2014) "Protection of popular culture and collective management organisations: appropriation of the commons and unjust enrichment?", *International Journal of Intellectual Property Management*, vol. 7, pp. 164–181.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2016) "Antropología jurídica, pluralismo jurídico y Derecho como patrimonio en el Derecho consuetudinario de Castilla y León", en *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León: propuestas para un atlas etnográfico* (Luis Díaz Viana; y Dámaso Javier Vicente Blanco, Eds.), CSIC, Madrid, pp. 83–127.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2017a) "Derecho a la cultura y privatización cultural: bienes comunes y protección de los derechos culturales", *Cartapacio de Derecho: Revista Virtual de la Facultad de Derecho*, nº. 32, en http://www.cartapacio.edu.ar/ojs/index.php/ctp/article/view/1521.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2017b) "Editorial", *Rumus. Revista Científica da Universidade do Mindelo*, Número monográfico sobre Ciencias Sociales, vol. 4, nº 1, pp. 5–15, en https://uni–mindelo.edu.cv/revistaum/index.php/edicoes?download=8:rumus–vol–4–1–2017.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2019) "Gobernanza e integración: Europa como 'no lugar' o la necesidad de instrumentos político–culturales de integración", *Revista de la Secretaría del Tribunal Permanente de Revisión*, vol. 7, nº. 13, pp. 275–306.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2020a) "Literatura indigenista y Pluralismo jurídico: anticipos, recuperación y desarrollos en el mundo andino", en *La cultura literaria del derecho: Escritura, Derecho, memoria,* José Calvo González (ed. lit.), Comares, Granada, pp. 113.132.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2020b) "El Derecho y el Romanticismo: *Lluvia, Vapor y Velocidad* de William Turner", en *La norma y la imagen. Iconografía y cultura legal* / coord. por Ignacio Aymerich Ojea y Jesús García Cívico, pp. 97–100.

VICENTE BLANCO, Dámaso Javier. (2020c) "Identidad, cultura y pluralismo jurídico en la Unión Europea. Un proceso inacabado", en *La Unión Europea al cumplirse los 70 años de la declaración Schuman (1950–2020)*, Belén Miranda Escolar; Begoña Vidal Fernández (coords); y Guillermo A. Pérez Sánchez (dir.), Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 269–285.

VISCHER, F. (1992), "General Course on Private International Law", *RCADI*, t. 232, Martinus Nijhoff, Leiden.

VITTA, E. (1979)"Cours général de Droit international privé", *RCADI*, t.. 162, Martinus Nijhoff, Leiden.

VOEGELIN Eric. (2006) *La nueva ciencia de la política: Una introducción*, Katz, Buenos Aires.

WEBER, Max. (1977) *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona.

WEBER, Max. (1993) *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, décima reimpresión, Madrid, pp. 498–660

WOLKMER, Antonio Carlos. (2006) *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho*, MAD, Sevilla.

ZILLMAN, Donald; y LUCAS, Alastair R. (2002) *Human Rights in Natural Resource Development: Public Participation in the Sustainable Development of Mining and Energy Resources*, Oxford University Press, Oxford.

ZÚÑIGA NAVARRO, Gerardo. (2000) "Notas sobre la legislación y el debate internacional en torno a los derechos territoriales indígenas", *Estudios Atacameños: arqueología y antropología surandinas*, nº. 19, pp. 175–188.

4

CODA

Cuatro textos sobre mi amigo Luis Díaz Viana

Luis Alberto de Cuenca[823]

Conocí a Luis Díaz en casa de sus padres, en Valladolid, con ocasión de una visita que hicimos unos amigos y yo a su hermano Joaquín. Debió de ser a comienzos de los 70 del siglo pasado. Pronto nos hicimos amigos y seguimos siéndolo hoy, con el mismo fervor que entonces, casi medio siglo después. Con motivo de este homenaje que ofrecemos a Luis Díaz Viana, tan eficazmente coordinado por Susana Asensio Llamas y Dámaso Vicente Blanco, hemos recuperado cuatro textos míos que tienen que ver con Luis, tanto con el poeta como con el estudioso. El primero se retrotrae a 1974, y es la presentación que estampé al frente de su libro de versos Cárceles de soledad *(Palencia, colección Rocamador de poesía). El segundo es el prólogo que escribí, en 2014, para su poesía reunida de la editorial Devenir. Los otros dos son reseñas, aparecidas en ABC, sobre sus* Leyendas populares de España *y sobre su edición, en colaboración con Susana Asensio, de los* Cuentos populares *de A. M. Espinosa. Puede que haya más textos míos relacionados con Luis Díaz, pero no me vienen a la memoria. Lo que sí tengo permanentemente instalado en el recuerdo son los buenos ratos que me ha dispensado, a lo largo de los últimos cincuenta años, mi amistad con una persona como él, tan dotada para los afectos prolongados y verdaderos. Copio a continuación los textos a los que he hecho referencia, y me asocio con entusiasmo al homenaje que se rinde a mi querido y admirado amigo Luis Díaz Viana.*

Presentación

[Luis Díaz Viana, *Cárceles de soledad*, Palencia, Rocamador, 1974].

Su primer libro de poemas, *Resurrección*, vio la luz en Santander (1971). Figuraba en la cubierta un dibujo del poeta en el que Prometeo, quizá muerto o recién liberado, disponía su tan codiciable (por las mujeres) anatomía bajo las alas gigantescas de un buitre–águila y de un posible toro de pesadilla. Era el destino fáustico y la línea de Blake. Cerraba el libro otro grabado en el que se representaba una solemne peregrinación universal. Nunca supe si el viaje colectivo conducía al infierno o al paraíso, porque quizá ambos tópicos (en el sentido etimológico) sean un único lugar. Lo cierto es que allí se respiraba un aire dantesco, un aire de círculos inexorables y venganzas íntimas.

De una resurrección (doble) a una cárcel (de soledad) no hay tanta diferencia. La inmortalidad debe de ser –por lo que he oído– semejante a aquel pozo con péndulo que imaginara Poe, pero sin que las tropas salvadoras del general Lasalle logren entrar nunca en Toledo. Una prisión más refinada aún, más refinada.

Por esos mundos alucinantes circula la poesía de Luis Díaz, mi amigo. Por estos mundos de paradojas y símbolos, por los caminos del rito y de las claves del conjuro. Leer su nuevo libro puede ser un ejercicio muy provechoso para los afectos a los ceremoniales iniciáticos.

Madrid, 12 de junio de 1974

Presentación

[Luis Díaz Viana, *En honor a la quimera (poesía junta y revisada)*, Torrejón de la Calzada, Devenir, 2015].

He querido titular estas líneas introductorias con el rótulo de "Presentación" para establecer un paralelismo con el texto preliminar que escribí a *Cárceles de soledad* (Palencia, número 81 de la colección Rocamador, 1974), segundo libro de poemas de Luis Díaz Viana. Ello quiere decir, por ejemplo, que conozco desde hace cuarenta años a su autor, que nuestra relación amistosa ha ido creciendo con las décadas transcurridas, que trabajamos ambos en el CSIC y que –*last but not least*– seguimos vivos ambos, lo que no me parece asunto baladí, sobre todo en los tiempos que corren en el mundo. De modo

[823] Luis Alberto de Cuenca es poeta, profesor de investigación del CSIC y académico numerario de la Real Academia de la Historia. Es Premio Nacional de Literatura y Premio Julián Marías de Investigación en Humanidades, entre otros galardones. Su último libro de versos, *Bloc de otoño*, vio la luz en Visor en 2018.

que estas palabras quieren dialogar con aquellas de entonces, escritas el 12 de junio de 1974, festejando la fiesta que supone una amistad tan entrañable y de tan largo recorrido.

Hablaba yo en 1974 del destino fáustico de William Blake y de *El pozo y el péndulo*, el célebre cuento de Poe. Eran nombres propios que acudieron a mi mente al leer *Cárceles de soledad* y que lo siguen haciendo ahora, cuarenta años después, cuando Luis Díaz me pide que presente su *Poesía junta y revisada* de Devenir, la magnífica serie dirigida por Juan Pastor, buen amigo mío también. Y es que Luis Díaz Viana, además de conocer a la perfección la cultura anglosajona –ha recibido y dado clases en los Estados Unidos en numerosas ocasiones–, es uno de esos creadores cuyo sustrato cultural no se limita a un solo ámbito lingüístico, sino que hunde sus raíces en el polimorfismo cultural, entre otras cosas porque su ámbito de trabajo profesional es la Antropología, esa ciencia que se interesa por el Hombre con mayúscula, sin distinción de credos, razas o geografías.

El lector, a partir de ahora, tendrá la oportunidad de acercarse de manera global a la obra poética de Díaz Viana, hasta ahora dispersa y, en ocasiones, casi inaccesible. Podrá así comparar la producción científica de Luis con sus versos, y llegará tal vez, como yo, a la conclusión de que el antropólogo se apoya en el poeta para hacerse más intuitivo, y el escritor en el etnógrafo para hacerse más sabio. Ciencia y poesía son en Luis Díaz Viana, las dos caras de un mismo Jano. Se compenetran e interpenetran de una modo diríamos que necesario, aunque la necesidad de la relación no venga dictada por una obligación conceptual, sino por una elección libérrima. En nombre de esa sacrosanta capacidad de opción, Luis Díaz despliega las varillas de su abanico creativo, y, al aire de ese movimiento, sus poemas nos llegan, hoy como ayer, bajo la rara especie de soplos, o de brisas, o de vendavales de libertad. Aquí –donde siempre estuve, estoy y estaré– los recibo con la misma complicidad y cercanía de entonces, pero con ese punto de intensidad y esas gotas de serena desesperanza que hacen tan deseable y atractiva la madurez.

Hablaba yo de ceremonia iniciática al referirme a *Cárceles de soledad*. Hoy podría decir lo mismo y con la misma sensación de estreno, porque la magia de la poesía vuelve joven al viejo y da alas a aquel que olvidó el arte de volar. Mi saludo más cariñoso, querido Luis. ¡Larga vida a tus versos reunidos! Se lo merecen.

Madrid, 20 de mayo de 2014

Leyendas populares españolas

[Luis Díaz Viana, *Leyendas populares de España*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008].

El folclorista actual ya no es aquel perpetuo paseante por los caminos más intrincados de la geografía de su país, a la busca de una versión inédita de un romance o de un cuento aún no fichado. Se quedó en mi retina una imagen de don Ramón Menéndez Pidal con María Goyri, su esposa, a lomos de sendos y sufridos burros, ensimismados en las soledades de un paisaje rural español, preferentemente norteño, allá por el tránsito del siglo XIX al XX.

Nuestros folcloristas actuales han podido tener experiencias "de campo", pero también pueden analizar el fenómeno de la literatura tradicional a través de Internet, pues los chismes difundidos a través de la Red pueden el día de mañana acabar convirtiéndose en mitos que, en su funcionamiento, formulación y conexiones internas, no van a diferir demasiado de los viejos mitos recitados por el chamán arcaico en los fuegos de campamento de la tribu.

El libro de Luis Díaz Viana, uno de nuestros más reputados antropólogos y folcloristas, nos ofrece un apasionante recorrido por el mundo de las leyendas populares españolas partiendo de los antiguos mitos y desembocando en los rumores de Internet, lo que constituye para el lector una excursión inolvidable.

Reparte Luis Díaz Viana las leyendas en tres grandes grupos: históricas, maravillosas y contemporáneas. El subtítulo del primer grupo reza "De personajes heroicos y curiosos parajes", incluyéndose en la lista personajes reales como don Rodrigo, don Pelayo, Fernán González o el Cid, y míticos lugares de toda España, como Montserrat, el palacio de Hércules en Toledo, el bosque de las lanzas de Sahagún o la célebre y mágica cueva de Salamanca.

Entre las leyendas maravillosas comparecen, sabia y amenamente narradas por el compilador a partir de fuentes orales y escritas, "La galga misteriosa" (Castilla y León), "El hombre pez de Liérganes" (Cantabria), "San Andrés de Teixido" (Galicia), "La mujer sobrenatural que huye" (País Vasco), "La isla flotante de San Borondón" (Canarias) y muchas más.

En el tercer apartado entramos ya de lleno en el fenómeno de las leyendas urbanas de ahora mismo, por lo que no ha de extrañarnos encontrar leyendas tan difundidas en los últimos años como "El golpe de Estado que nunca ocurrió", "La muchacha que se desvanece" o "Los fantasmas del Museo Reina Sofía", todas relacionadas de forma muy directa con Madrid, en la medida en que la capital sigue siendo, hoy más que nunca, el "rompeolas de todas las Españas" del que hablaba Antonio Machado.

ABC Cultural, 9 de agosto de 2008

Cuentos de siempre

[Aurelio M. Espinosa, *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*, introducción y revisión de Luis Díaz Viana y Susana Asensio Llamas, Madrid, CSIC, 2009].

Uno de los mayores folcloristas norteamericanos del siglo XX llevaba el españolísimo nombre de Aurelio Macedonio Espinosa, Sr. (lo de *senior* lo usaba para distinguirse de su hijo homónimo, Aurelio Macedonio Espinosa, Jr. [1907–2004], que fue también un extraordinario folclorista y filólogo). Nació en El Carnero, Colorado, en 1880, se doctoró en Chicago en 1909 y ejerció como docente en California, en la reputada Universidad de Stanford. Murió en 1958. Toda su vida científica estuvo consagrada a la cultura española, a la que rindió grandes servicios, manteniéndose siempre en contacto con la metrópoli a través de beneméritas instituciones como el Centro de Estudios Históricos (CEH) fundado por don Ramón Menéndez Pidal.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas, organismo heredero a partir de 1939 de la Junta de Ampliación de Estudios y del citado CEH, auspició, en el bienio 1946–1947, la publicación en tres gruesos volúmenes de *Cuentos populares españoles*, auténtico *opus magnum* de Espinosa, fruto de su incansable tarea como recolector de *folktales* extraídos de la tradición oral hispánica, siendo la actual comunidad autónoma de Castilla y León la proveedora más importante del material narrativo presente en la compilación. Esos tres tomos vieron la luz merced a los buenos oficios del arabista Ángel González Palencia, y andaban agotadísimos y buscadísimos por las librerías de lance, alcanzando precios muy altos en el mercado de viejo. Luis Díaz Viana y Susana Asensio Llamas tomaron la sabia decisión de reimprimirlos, agrupándolos en un solo volumen, de título más preciso, que constituye la cuarta entrega de la benemérita serie "De acá y de allá. Fuentes etnográficas", dirigida por el propio Luis Díaz.

No se trata solo de una mera reimpresión, sino que los editores han realizado una labor titánica de puesta al día y revisión detalladísima de los etnotextos reunidos y estudiados por Aurelio M. Espinosa, poniendo en manos del especialista y del simple *amateur* 280 testimonios de la narrativa tradicional española repartidos en seis apartados: cuentos de adivinanzas, cuentos humanos varios, cuentos morales, cuentos de encantamiento, cuentos picarescos y cuentos de animales. Un instrumento imprescindible para adentrarse con provecho en el apasionante mundo del cuento popular hispánico.

ABC Cultural, 19 de septiembre de 2009

Entrevista a Luis Diaz Viana: Antropología y Literatura

Maria–Àngels Roque[824]

Mi amistad con Luis Díaz comenzó a inicios de los ochenta. En aquel tiempo yo estaba trabajando sobre las comunidades de la Sierra de la Demanda y el Urbión, una zona que había sido de trashumancia. Colaboraba en el Centro de Etnología peninsular del CSIC con Claudio Esteva Fabregat, en Barcelona. Fabregat fue quien me presentó a Luis, diciéndome que era un gran experto en la antropología de Castilla y que estaba por entonces trabajando en Soria. Luis me invitó a participar en el primer Congreso de Etnología y Folklore en Castilla y León en septiembre de 1985. Allí conocí a Julian Pitt–Rivers, que presidia la mesa en la que yo participaba, y que con su humor inglés comentó: "Ahora vamos a saber, por fin, dónde está la Sierra de la Demanda".

Díaz Viana, junto a Caro Baroja, ha sido mi mentor en un trabajo que duró bastantes años –ya que pronto me incorporé al Instituto del Mediterráneo de Barcelona– y mi investigación sobre la Sierra de la Demanda se fue alargando: también mi amistad e intercambio intelectual con Luis Díaz Viana. Mis visitas a Valladolid en pos de archivos como el de Simancas, las veces que nos hemos visto en Barcelona, Madrid, Mallorca o Viana de Cega, han ido forjando una larga relación intelectual e interfamiliar. Es mucho tiempo intercambiando ideas y eso ha servido para reafirmar vínculos con Luis, un intelectual de gran calado, que al releer sus publicaciones no deja de sorprenderme por su capacidad de comunicación y, al mismo tiempo, por el conocimiento profundo de los temas que trata.

M.A.R. Antropólogo, filólogo, escritor, poeta, científico y creador…Supongo que tu capacidad para desarrollar tantas actividades distintas suscita admiración pero también estupor y hasta recelo en según qué público o gente, compañeros o colegas…

L.D.V. Creo que con la obra o trabajos de una persona dedicada a la actividad intelectual –en su sentido más amplio– pasa algo parecido a lo que ocurre con la interpretación musical. Un intérprete puede adentrarse en muy diferentes estilos y géneros, pero volverlos a tratar y tocarlos siempre igual o de modo –al menos– muy similar. "Siempre sonarán a él" –se dirá desde el punto de vista más encomiástico–. "Siempre suena y hace lo mismo –dirán los críticos–, tanto si ejecuta un tango, un corrido, ópera o canción ligera". Otros tocan o cantan una misma canción o un número reducido de piezas de maneras diversas y cada vez más evolucionadas, podría concluirse que con mayor sofisticación. Espero contarme entre los segundos, porque en el fondo siempre me he venido ocupando, desde formatos y registros muy distintos, de los mismos temas, de los mismos problemas, casi ya desde que escribí el que fue trabajo inicial de investigación, cuando realizaba los cursos de doctorado en Filología, "Sobre el origen legendario de El Convidado de Piedra".

M.A.R. ¿Y qué asuntos o problemas son ésos que te ocupaban y siguen manteniendo ocupado?

L.D.V. Entre otros muchos –y justamente desde la perspectiva que vamos a tratar de las relaciones entre antropología y literatura– el misterio o secreto de la creatividad humana que se encuentra en la raíz misma de la existencia y prolongación de la cultura, sea ésta cosa o no "superorgánica" –como defendía Kroeber–. Algo que puede y debe estudiarse no sólo en las culturas que se tuvo por primitivas y exóticas ("salvajes de afuera"), sino también en las que se consideraba "populares" ("salvajes de adentro") en nuestro propio ámbito y llamaron tanto la atención de los primeros folkloristas. ¿Qué es y cómo funciona la cultura? ¿Qué debe lo humano a la cultura para ser y desarrollarse como tal? Se da la creación colectiva: la cultura lo es. Y existe la memoria antes que la historia como narración de los devenires humanos. *Narración y memoria* se llama uno de mis libros, y pienso que memoria, narración y cultura han sido conceptos y términos esenciales en todos mis trabajos. Su estudio –a través de la oralidad y la cultura popular– es solo un artefacto o metodología para el que me habría preparado como lingüista y filólogo.

M.A.R. En tus inicios como autor has publicado, supongo que por encargo, libros sobre algunos periodos de la historia de la literatura para profesores de esa materia. Qué puedes explicar sobre ello.

L.D.V. Sí, sobre literatura del siglo XV, por ejemplo. Eran, en efecto, trabajos de encargo, que podrían tildarse

[824] Sobre Maria-Àngels Roque ver nota 153. Esta entrevista se realizó el 1 de junio de 2017.

así, de "literatura para profesores". Este trabajo fue –si no recuerdo mal– uno de mis primeros libros. Y por encargo de la Editorial Cincel, como lo sería otro de carácter muy parecido y enfoque que podríamos llamar "cuasi–escolar" encargado por Anaya, sobre *Romancero* –unos cuantos años después–. Como profesor de secundaria y, luego, de universidad fui requerido para elaborar trabajos destinados a profesores de distintas materias. Es el caso de los dos libros que comento o el de un tercero, el que me encargó y publicó Eudema sobre Antropología de la música y llevaría el título de *Música y culturas.* Este último puede parecer el más raro o peculiar de los escritos por mí, pero en realidad no lo es tanto si se tiene en cuenta que mi interés fue dirigido desde tiempos muy tempranos hacia una literatura de procedencia popular que en su vertiente denominada como de `tradición oral´ siempre ha estado ligada a la música e incluso que, si se quiere, es inseparable de ella.

M.A.R. Y que puede decirse que te interesa más: ¿el estudio y enseñanza de la literatura o la literatura, en sí, como creación?

L.D:V. Ambas cosas, pero he de confesar que seguramente más la segunda, aunque haya consagrado más dedicación a la primera por razones de supervivencia y acomodo profesional. Con todo, en los últimos tiempos la cosa ha ido equilibrándose bastante, y además de un compendio de mis libros de poesía bajo el lema de *En honor de la quimera*, he escrito una novela, *Los últimos paganos*, y una obra de teatro que deriva de ella con el mismo título. Sin contar los muchos libros de ensayo donde cada vez más he ido recorriendo un camino que –de uno u otra manera– transita entre los dos territorios: el de la investigación científica y la creación. Aparte, quedarían unas pocas canciones que con mis propias músicas o las de otros autores compuse y que se grabaron en discos hace ya más de tres décadas. Asunto que es poco conocido incluso por quienes leen mis textos más asiduamente. Sí resulta más sabido que concedo una gran importancia a los aspectos literarios de la escritura antropológica, pero no en el sentido de que quepa esperar en ella ese tipo de literatura en que ésta se identifica con un estilo embellecedor o "bonito": más como una herramienta o instrumento que el antropólogo debe manejar consciente y sabiamente para ser lo más eficaz posible respecto a lo que quiere transmitir; asumiéndose –de otra parte– que le escritura no es cosa menor o desdeñable en antropología y que el hecho mismo de escribir etnografía, que sería como "escribir las culturas", constituye uno de los mayores retos que se le plantean a quien pretende escribir algo.

M.A.R. ¿Cuál es entonces tu opinión sobre el debate que tuvo lugar hace unos años en torno a la antropología denominada "postmoderna"?

L.D.V. La de que en cierto modo fue un "falso debate" o –dicho de otra manera– un "debate en falso". Por eso sigo pensando que, sin identificarme con lo que se llamó "postmodernismo en antropología", el libro de *El antropólogo como autor* de Geertz o el de varios autores que precisamente se *llamaba Writing culture* (y cuya versión española prologué), apuntaban desde dentro de la disciplina un giro necesario que venía a poner de manifiesto lo siguiente: saber que "los antropólogos –fundamentalmente– escribimos" y que en la forma de estructurar y redactar nuestros textos nos jugamos buena parte de lo que será el resultado de nuestros trabajos, no significa que la antropología pierda rigor científico, ceda a la ficción o sea menos antropología, sino todo lo contrario.

M.A.R. Tu publicación *De lo propio extraño. Crónicas antropológicas* representa –en mi opinión– un hito en tu trabajo, no por los temas tratados, sino por la forma que empleas. De hecho, inicias la publicación con una serie de puntos donde manifiestas la importancia de la escritura. ¿Crees que la de "escribidor" es una condición necesaria para todo antropólogo?

L.D.V. Indudablemente, ayuda. Como contestaba Geertz a su auto–pregunta retórica de qué hacen los antropólogos, "los antropólogos escriben". Entre otras cosas. Porque, finalmente, el antropólogo ha de construir y estructurar un relato sobre experiencias y aventuras de conocimiento –en cierta medida– inefables. No es fácil "escribir antropología". Menos, el comunicar eficazmente lo que se quiere transmitir. Cuanto mejor escribas mejor lo harás. Y, de hecho, antropólogos muy destacados han sido al mismo tiempo notables escritores: ahí están los casos de Bateson, Mead, Lévi–Strauss o nuestro Caro Baroja para demostrarlo. Te has referido a un libro mío, *De lo propio extraño*, que es básicamente una compilación de artículos publicados en prensa (como lo sería, luego, *Viaje al interior. Una etnografía de lo cotidiano*), y que sí fue transcendente para mí en un aspecto: creo que con él pierdo el miedo a incorporar o valerme de un formato no netamente académico para verter un tipo de reflexiones que sí proceden de mi trabajo de investigación en ese ámbito. Y lo mismo puede decirse de una serie de artículos y hasta libros de ensayo donde antropología y literatura se interconectan.

M.A.R. En esta obra que publicaste en 1997 introduces elementos que has ido reelaborando y en los cuales has profundizado a lo largo de veinte años. Una reflexión contemporánea que te hará filosofar o, mejor dicho, iluminar temas "clásicos" que continúan estando vigentes. Como cultura y nacionalismo, el humor de los chistes, lobos y caníbales, o relatos que son como pequeñas piezas concentradas, algunas sacadas de tus artículos en la prensa. ¿La larga contribución en los medios de comunicación, en la prensa escrita, te ha servido para tocar temas más actuales, vinculados a los lectores y, por ello, escribir de una forma diáfana para que tu prosa sea atractiva y comprensible, más allá de la academia?

L.D.V. Es el resultado de una apreciación –e incorporación a mi quehacer– de que todo está conectado (antropología y arte, escritura científica y literaria): para mí

las aportaciones más interesantes son aquellas donde se produce una cierta interconexión –consciente y cuidadosa– de perspectivas y hasta de lenguajes. Siempre que no se desemboque en esa mixtificación donde todo vale y se mezclan las cosas sin rigor, tan característica de quienes se mueven fuera de un ámbito académico e incluso en contra de la academia propiamente dicha –con sus estudios, titulaciones y mecanismos de control. Porque una cosa es permitirse ser un poco heterodoxo y otra pretender colocarse al margen o por encima de la comunidad científica y de algo tan importante como es su carácter de continuidad e internacionalización del conocimiento.

M.A.R. Me consta que eres un defensor acérrimo de las universidades y centros públicos de investigación…

L.D.V. Sí, porque ese –y no otro–, el aspecto de continuidad e internacionalización del que ahora estábamos hablando, viene a constituir, para mí, el verdadero valor de las universidades y de los centros de investigación como servicio público: atesorar y prolongar el desarrollo de unos saberes en el tiempo, no tanto que hayan sido instituciones fundadas hace 500 ó 700 años. Cuando alguien, sin estudios formales de ninguna clase –pero autoproclamado cualquiera de esas cosas que no requieren titulación alguna– se permite decir que Julio Caro Baroja tampoco tenía título de antropólogo y equipararse con él… Pues me enervo bastante. Porque se está tirando por la borda toda la historia reciente de la antropología en España, para la que yo siempre he reivindicado las aportaciones de quienes llegaron desde otras disciplinas, pero no desde el amateurismo o la ignorancia. Y lo que es más grave: se están menospreciando los esfuerzos y estudios de todos los jóvenes que hoy quieren ser antropólogos titulados.

M.A.R. El libro en el que se publicará esta entrevista y que reúne aportaciones en torno a tus trabajos más punteros toma el título de términos acuñados por ti, como el de "salvajes de adentro y de afuera", fundiéndose en este caso con el lema de una Colección que –por así decirlo– "fundaste" en el CSIC, llamada "De acá y de allá. Fuentes etnográficas". Y que tiene bastante que ver con una recuperación de documentos y trabajos poco accesibles en aras de reconstruir nuestra historia antropológica.

L.D.V. Lo antropológico ha sido muchas veces confundido aquí con el folklorismo, cuando no con la teosofía u otras falacias. Sin olvidar la mayor de ellas, consistente en reducir la disciplina científica a una de sus fases y métodos, la etnografía o descripción de las culturas mediante la recopilación y el trabajo de campo. Hoy, el simple acopio de materiales pintorescos y la folklorística nada más centrada en el salvamento de lo típico y su exhibición estratégica no es sino vía muerta al margen del marco académico, sin homologación posible dentro de la comunidad internacional de la antropología ni serias posibilidades de continuidad. Y volviendo a lo que planteabas con anterioridad, no he tenido problema en utilizar conceptos y términos innovadores, inventándolos o tomándolos de otros autores y ámbitos: siempre que ello contribuyera a "comunicar" mejor lo que quería transmitir o introdujera nuevos puntos de vista en debates internacionales. Así, pero sin en realidad pretenderlo, puede que me haya anticipado a otros, efectuando planteamientos como el de "salvajes de adentro" y "salvajes de afuera"; o al introducir en la discusión sobre la cultura popular en España denominaciones que –años más tarde– han sido , fuera cual fuera su procedencia, bastante empleados por muchos, como el de "folklorismo" o "fakelore"…. También adaptando a nuestro entorno la concepción de "*urban folklore*" que pude conocer directamente en los seminarios de Alan Dundes, en la Universidad de Berkeley a principios de los 80.

M.A.R. El paso por California te marcó fuertemente gracias a maestros como Alan Dundes, pero, creo que también de forma emocional. Y ello se refleja muy bien en el poemario *Habitación en Berkeley*. Debió de ser una época muy excitante científica y también vitalmente… Una época que, antes que de cualquier otro modo, se plasmó en un libro de poemas. ¿O no fue exactamente así?

L.D.V. Mi primer poemario lo publiqué cuando tenía 19 años. Es una vocación o inclinación anterior a que yo me formara o dedicara profesionalmente a la filología y la antropología. Ser profesor e investigador vino mucho después. Y, en efecto, la experiencia de pasar varios años en la universidad de Berkeley como becario postdoctoral e investigador asociado del Departamento de Antropología fue muy importante y seguramente decisiva, para mi profesión y para mi vida. Todas esas actividades confluyen un una dirección, vienen del mismo venero, pero siempre he tenido especial cuidado en separar los aspectos formales cuando me muevo en uno u otro campo. Lo contrario pueda llevar a la mixtificación y a la banalización de cuyo fenómeno hay demasiados ejemplos en este país. Soy profesor de investigación, lo que equivale a catedrático, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y vivo de eso. Después de una serie de pasos, incluido un doctorado, y haber ganado varias oposiciones libres. Digo esto porque en España –como decíamos– se trivializa demasiado el tema de los estudios académicos. Luego, cuando llegué a la Universidad de Berkeley (USA), a principios de los ochenta, yo llevaba una serie de preguntas "puestas". Lo que allí se produce es mi encuentro con lo que desafortunadamente se llamaría "antropología postmoderna", desde la que –en realidad– algunos antropólogos se hacían las mismas preguntas que yo me venía haciendo sobre la disciplina para acabar en una parecida respuesta: juntar todo en mi vida (tradición filológica, antropológica, narrativa).

M.A.R. Pero nunca dejaste de ocuparte de la antropología de Castilla y León y de los estudios sobre culturas populares.

L.D.V. Salí de la Universidad de Valladolid y a ella he podido "volver" de algún modo en virtud de un convenio entre esta institución y el CSIC, habiendo sido también profesor titular de la de Salamanca. Lo que ha influido y ayudado en la reafirmación de una conexión o arraigo con Castilla y León que siempre procuré mantener. Espero, de hecho, poder jubilarme en el Instituto de Estudios Europeos de la UVa, en que siempre me he sentido muy bien acogido y desde el cual he podido desarrollar –con todo el apoyo– cursos y trabajos sobre Patrimonio Cultural Inmaterial en su dimensión regional y europea.

M.A.R. Uno de los puntos fuertes aplicados al conocimiento de la cultura popular por tu parte son los trabajos que has desarrollado sobre los conceptos de Gran y Pequeña tradición, aplicados a la cultura castellana. ¿Crees que este tema está agotado o todavía se debe escribir mucho para romper con estereotipos y falsos orígenes?

L.D.V. Mi libro *Castilla y León: imágenes de una identidad* o algún trabajo mucho más reciente, como "Castilla y León: un territorio cuestionado", abundan acerca de ello (estereotipos y *cronotopías***).** En todo caso, cultura no es un concepto nada inocente en sí. Cultura popular resulta ser aún menos inocente si cabe. Y cultura tradicional puede llegar a funcionar como un constructo a veces decididamente perverso. Ya señaló Gramsci que la cultura popular puede ser entendida y rescatada en sus aspectos más conservadores, de reliquia y eco del pasado, pero que también lleva en sí una potencialidad subversiva y transformadora: la que a mí me interesa más. Entiendo como cultura popular lo que antropológicamente entendemos por cultura, una cultura de la gente y para la gente, no solo de los cultos o de los artistas e intelectuales que encarnan la cultura hegemónica.

M.A.R. Hay un ejemplo claro en tu bibliografía de ello: *Canciones populares de la Guerra Civil* (1984), obra luego reeditada como *Cancionero popular de la Guerra Civil* (2007), que siendo quizás tu obra más popular contiene al mismo tiempo un trabajo de investigación que abrió muchas puertas. Y cuestionó un tipo de recopilaciones y estudios sobre folklore que parecían al margen de la historia o de los conflictos bélicos y sociales.

L.D.V. Sí hubo una nueva edición en el 2007 del libro con algunas ampliaciones, una especie de epílogo o *postscriptum* mío y un Prólogo, por cierto magnífico, de José–Carlos Mainer. Se trata además de un libro en el que había venido trabajando desde finales de los 70 pero que terminé en Berkeley, ya en la década siguiente. Y me metí en ese lío, porque, efectivamente, creía que la concepción decimonónica y romántica de lo popular idealizando al pueblo, "construyéndolo" desde una perspectiva nacionalista y esencialista (al tiempo que ignorando a la gente real y su capacidad creativa en la práctica), ha perjudicado lo que sin duda era un gran edificio teórico y metodológico. En ese separar lo popular–tradicional de lo "vulgar" aletea la sombra de Herder hablando de un *pueblo–pueblo*, el campesino, y despreciando al populacho vocinglero de las ciudades. Fijar la atención o más bien "depurar" una literatura popular, la tradicional, rural, oral y antigua es ignorar todo lo que la rodea, envuelve y la hace posible. E ignorar sistemáticamente la Literatura de Cordel de los tiempos más recientes, así como su oralización y difusión.

M.A.R. ¿Cuándo y de dónde procede tu interés por los pliegos populares y la denominada Literatura de Cordel a la que has dedicado y sigues dedicando investigaciones y esfuerzos, algunos de ellos muy referenciados por quienes se ocupan de este campo?

L.D.V. La llamada Literatura de Cordel, muy extendida en el medio rural, si bien fuera también muy conocida –y casi único "alimento literario"– entre las capas más populares del entorno urbano desde cuyas imprentas irradiaba, aparece como un fenómeno socialmente complejo en el que, muy a menudo, se entremezclaban hasta fundirse en algunos ejemplos lo oral y lo escrito, lo culto –o semiculto– y lo popular. Y eso es justamente lo que me ha interesado más. Como ya había apuntado Julio Caro Baroja, que también se interesó mucho por este tema y escribió un gran ensayo al respecto, no existía –cuando él empezó a ocuparse de este campo, un estudio claro y sintético respecto a la relación de la tradición oral con esta literatura; pero en su opinión resultaba evidente que habían llegado a interferirse "más de una vez". Lo que encontré en tierras sorianas fue precisamente la memoria oral –pero también manuscrita e impresa– de aquellos relatos de homicidios cometidos por campesinos que tanto habían impresionado ya a Antonio Machado, motivando algunos de sus más célebres versos sobre una Castilla cainita y el romance de La tierra de Álvar González. A juzgar por el rastro que todavía podía documentarse de las narraciones difundidas por los ciegos copleros, habría de deducirse que éstos debían de haber sido agentes muy activos de "tradicionalidad" y no lo contrario. Es lo que creo demostré en alguno de los trabajos incluidos en mi libro de *Palabras para vender y cantar* (1987).

Esa influencia, además, no habría "arrasado" la vertiente más tradicional de ámbito familiar que era, hasta bien entrados los años 80, la única que cumplía los requisitos de "tradición oral" –rural, antigua y no escrita– que exigían los cultivadores del neo–tradicionalismo a las composiciones que, según sus criterios, valdría la pena recoger. Aunque los recipiendarios y transmisores de tales saberes distinguieran lo aprendido por una u otra vertiente, todo parecía indicar –a juzgar por mi propia "experiencia de campo"– que en el caso soriano el romancero tenido por "vulgar" que difundían los ciegos habría venido a incorporarse a los cauces de esos conocimientos a veces arcaicos sin gran ruptura ni trauma, como el hermano recién nacido que –aun acabando de llegar al mundo– perteneciera también a la misma familia.

M.A.R. En *Palabras para el pueblo* (2000–201), los dos volúmenes que coordinaste sobre los pliegos publicados por la Imprenta Hernando, que se guardan en la Biblioteca del CSIC, te ocupaste tanto de la vertiente oral como impresa del fenómeno. ¿Sirvió este proyecto y publicación para que la Literatura de Cordel saliera de un campo acotado y conocido por especialistas o sólo aireado en razón de su aparente pintoresquismo por algunos coleccionistas y recopiladores?

L.D.V. En algún modo, sí. Son varios los doctorandos procedentes de distintos lugares y países que se ponen en contacto conmigo porque han leído esos volúmenes. Esa visión transnacional, de la Literatura de Cordel como vehículo de transmisión de la cultura europea que pasaría luego a América y las más remotas latitudes, quedó puesta de manifiesto por aquel proyecto. Y lo cierto es que los catálogos de las "grandes imprentas", por así llamarlas, que producían masivamente pliegos para que fueran distribuidos por toda España e incluso en territorios americanos –donde llegarían a tener despacho o quioscos de venta–, resulta mucho más amplio y variado que lo que talleres locales publicaban, generalmente centrándose en temas truculentos y en asesinatos cometidos en la misma provincia. La Imprenta Hernando, por ejemplo, que a su vez había adquirido e incorporado a su catálogo parte de los pliegos impresos de otras imprentas o "casas" famosas dedicadas a publicar literatura popular, tales las de Marés o Minuesa, incluye en su repertorio composiciones en prosa y verso, historias, romances y canciones, piezas dramáticas, aleluyas, etc.

M.A.R. No hay duda de que, aparte de Caro Baroja –que dirigía un proyecto del CSIC en que participaste–, o tus "maestros californianos", como Alan Dundes o Stanley Brandes, tienes otros referentes a los que a menudo aludes, como John Berger: en especial por su libro *Puerca Tierra*; parece que él ha sido para ti también no un maestro directo, pero sí un espejo en el que te has visto reflejado. Y en alguna de tus publicaciones manifiestas que los escritores no sólo tienen capacidad de contar sino también una sensibilidad para extraer relatos de la tradición oral; por ejemplo, los cuentos de brujas que te contaban de niño y que tu reconociste mejor en el Bécquer de las tradiciones orales que en todos los viajeros que vinieron después a hacer literatura sobre lo popular o las tradiciones, como algunos de los pertenecientes a la Generación del 98.

L.D.V. Mi apego a Berger, y el ejemplo de su actividad en varios campos –de la novela o el ensayo literario a la crítica de arte–, me parece todo un hito que abre una senda muy interesante. Eso que ahora algunos han dado en llamar "un proyecto de investigación (o de conocimiento) performativo". Creo que sus reflexiones y advertencias acerca de las transformaciones del mundo contemporáneo son de las más libres y lúcidas que se hayan hecho nunca. Y su aproximación al declinar de las tenidas por "sociedades campesinas" en Europa también. En este sentido, es ejemplar y revelador que *Puerca Tierra* se cierre con un verdadero ensayo sobre el campesinado en su paso del siglo XIX al XX. En mi segunda novela, que está por publicarse, y seguramente llevará el título de *Todas nuestras víctimas* decidí, finalmente, e inspirándome en esa obra suya, incluir algunos textos ensayísticos que tienen que ver, por un lado, con el mejorable tratamiento de la "memoria incómoda" de la guerra, los conflictos y las víctimas en nuestro país, y –de otro– con los sucesivos intentos de "apropiación del pueblo" por unas y otras fuerzas políticas.

M.A.R. Defiendes en diversas ocasiones, como en tu libro *Una voz continuada*, que la cultura popular no debe ser entendida como algo inmóvil en el tiempo y en el espacio. ¿Lo dices por algunos antropólogos o más bien hacia los políticos que se aferran a valores de un tiempo pasado?

L.D.V. Aquí ha tardado en entrar y aún está lejos de ser aceptada una concepción antropológica de cultura. La separación entre Cultura con mayúsculas y "la otra cultura" es muy fuerte. La cultura es el conjunto de conocimientos, expresiones, lenguajes y sistemas simbólicos de representación que un grupo humano crea y se transmite. Visto así, el afán en separar o calificar los conceptos de cultura, pueblo y tradición pierde bastante de su sentido. Desde una perspectiva antropológica toda cultura se construye popularmente y en base a la tradición (acto de entregar–*tradere* saberes) entre generaciones. Yo añado una perspectiva más a las dos que, siguiendo a Gramsci, apuntaba antes: la del "folklore remedo", que en vano persigue pureza o autenticidad para devenir casi siempre en rigidez o esclerosis cultural.

M.A.R. Otro aspecto a tener en cuenta es cómo el folclore nos da pistas sobre lo que se entendía por tradición y la evolución –adecuada o no– de las comunidades. Alan Dundes y otros antropólogos norteamericanos centrados en la cultura popular hablan de la importancia de la "performance" como núcleo de todo ello y creo que es un buen hallazgo.

Por ejemplo una cosa que me impactó cuando estaba trabajando en el libro *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres*(2008), es cómo se usan en el romancero castellano, al igual que en otra partes, temas salidos del repertorio greco–latino como Progne y Filomela; pero de modo que en el romance de los pueblos castellanos Blancaflor y Filomena tiene finales distintos, adecuados a una sociedad y comunidad concretos.

L.D.V. Creo que resulta imprescindible tener en cuenta las intersecciones, las comisuras, los constantes caminos y puntos de contacto entre la llamada literatura vulgar y la consagrada como tradicional; esos planteamientos puristas y "salvamentistas" sobre lo tradicional–popular se han ido volviendo cada vez más insostenibles, porque mientras algunos pretendían mantener a toda costa la autenticidad de tales expresiones llegó la globalización que ha dejado a todo hijo de vecino un poco,

¿cómo decirlo? "con el pie cambiado". Y, de otro lado, partir en lo posible de la performance, o de tener en cuenta la dimensión "performancial" para poder entender y avanzar en el conocimiento de estas literaturas. En la filología interesada por los cantos folklóricos ocurría con cierta asiduidad lo que en el derecho: se ha construido un corpus monolítico –lo salvable, conservable y aplicable– al que amenaza la mera sombra de la diversidad que queda fuera: resulta más fácil que el pueblo sea sólo una parte del pueblo, que se recoja y estudie lo que hace pero no cómo lo hace, que se descontextualice lo recopilado para poder juntar y comparar. La filología en estos ámbitos que comentamos se ha centrado en las encuestas folklóricas, pero ha despreciado en general el trabajo de campo continuado, no sea que nos fuéramos a enterar de algo que no nos interesaba, y ha profundizado en las técnicas de encuesta pero ha obviado la entrevista, recogiendo sólo datos muy escuetos de los informantes. Y es que los hechos escapaban a los métodos y la realidad podía estropear la teoría. El que los finales de las versiones de los romances sean la parte que siempre más cambia de unas comunidades y sociedades a otras es algo muy relevante en sí, porque está reflejando las sanciones que un grupo determinado de gentes ejerce sobre cómo deben acabar las historias, que es como decir sobre lo bueno y lo malo, lo permitido y no.

M.A.R. Algo de todo ello abordabas ya, en su perspectiva histórica, en tu libro *Los guardianes de la tradición…*

L.D.V. El término no está exento de leve ironía. La aproximación a la cultura popular se ha hecho desde distintas esferas y con diferentes propósitos o intereses. Por ejemplo, con una intención de mero divertimento o hobby; y, en tales casos, entre folklorismo y senderismo puede no haber –a veces– más distancia que la de la actividad que se desarrolla después de ir de lugar en lugar por el campo (pensemos en las sociedades de excursiones a las que tanto movía la curiosidad etnográfica); o desde la inspiración estética (para recrear formas del pasado o innovar con otras que pueden resultar vanguardistas). En el caso de la tradición filológica hay grandes luces y algunas sombras. Yo puedo abrazar también, si no tanto la idea del autor–legión (en cuanto que despersonaliza a ese pueblo y le roba a menudo su rostro), sí la creencia de que el pueblo, la gente, el *folk* crea realmente; pero no que se mitifique al pueblo sin llegar a conocerlo, que se le idealice para ignorarlo y reducirlo a una especie de "archivo con boina"; hasta el punto de que esa receta recopiladora del folklorismo se convirtiera, con frecuencia, al ser aplicado por algunos creyentes de la fe en la tradición, en una suerte de "catecismo tradicional", desde el que lo más recomendable era plantearse pocas cosas respecto a los términos y conceptos que se habían venido empleando.

M.A.R. En la ponencia que hiciste en Barcelona en un encuentro que está publicado bajo el título de *"Literatures orals i nous espais de comunicació a la Mediterrànea* ", en marzo del 2002, fue uno de los primeros momentos donde hablaste de leyendas urbanas, algo que has ido desarrollado en el transcurso de los años.

L.D.V. Ciertamente llevo una serie de años, profundizando en este tema y en otros que me han sido de interés durante décadas. Por ejemplo, *El regreso de los lobos: la respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (2003), supuso para mí dar un gran salto de lo que sabía a lo que no sabía del todo o estaba intuyendo. Mi libro de ensayo más reciente, *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad* (2017)**,** publicado tan sólo hace unos meses, no solo recoge este tema, también otros conexos. Lo considero un libro "casi póstumo", si se me permite la "boutade", un conjunto –no sé si "legado"– de reflexiones sobre el campo de la leyenda urbana que quería ofrecer a todos quienes quieran leerlo, para que lo que he podido aprender en este tiempo pudiera resultar de utilidad a los demás que vengan detrás a ocuparse de estos asuntos. O sea, un guía práctica (con bastante contenido teórico dentro) para andar por los mundos contemporáneos, por la llamada "sobremodernidad".

M.A.R. Parafraseando al malogrado Alberto Cardin, en el prólogo de esta obra dices que te consideras "un antropólogo de guardia". ¿Qué quieres decir con eso? ¿Ser un antropólogo especialmente atento a lo que pasa en el mundo? A esta era en la que según algunos acabamos de entrar y otros califican como "sobremodernidad"?

L.D.V. Cardin nos denominaba así a unos pocos antropólogos entre los que él mismo se encontraba, casi a finales de los años 80. Y han sucedido muchas cosas desde entonces. Cosas que han cambiado nuestras vidas cotidianas y también las manearas de entender la antropología. Incluyendo el que –para muchos– esta disciplina pueda identificarse con un tipo de "activismo" o, al menos, como una disciplina que en la práctica no puede –e incluso no debe– desentenderse de él. Y, sí, aunque el término "hipermodernidad" se venía utilizando ya, es Augé el que habla de "sobremodernidad" de forma muy clarificadora. Con su interpretación de lo que esa "sobremo–dernidad" signifique coincido plenamente. Pues, si no vivimos una nueva época o "era", sí que creo que nos adentramos en una época axial que viene de la intensificación o versión exacerbada de la modernidad y en que estamos –en cierto modo– en un nuevo mundo a la intemperie. Entre distopías y las "retrotopías" de las que ha tratado Zygmunt Bauman. Desasidos del pasado y temerosos del futuro. Sin certezas. Sin rumbo. Sin auténticos anclajes. Hambrientos de certidumbres.

M.A.R. Dedicas una parte del mismo libro al *rumor*, dices que tiene mucho que ver con la leyenda y en ocasiones se confunde con ella, en especial cuando se trata de leyendas contemporáneas que desarrollan lo que –en principio– apenas es una sugerencia, una sospecha. Curiosamente el primer libro de carácter antropológico que escribió el pensador Edgar Morin fue un estudio dedicado al rumor: "La rumeur d'Orleans".

L.D.V. Pero el rumor, tanto o más que la leyenda, ha de resultar creíble para funcionar como tal, para ser narrativamente eficaz. De ello hablo en el libro de *Miedos*.., con varios ejemplos. Y es que una de las tesis que sostengo en esta obra es, precisamente, que el vivir en un panorama de no–lugares no nos ha hecho necesariamente más cosmopolitas ni más seguros o confiados; que el movernos en la fugacidad del no–tiempo, del instante, de la "aceleración" –que decía Virilio–, no nos ha convertido en más contemporáneos a unos de otros; que el hecho de que la información global nos abrume y sobrepase día tras día no nos ha tornado más sabios; y que la aparente obsesión por "memorializar" cualquier suceso –de los viajes turísticos a las grandes catástrofes– no nos ha vuelto más conocedores del pasado ni nos ha salvado de la desmemoria, ya que padecemos –generalmente– la carencia de esos recuerdos que nos relacionaban con un lugar y un tiempo o nos unían a los que vivieron antes allí.

M.A.R. ¿Piensas que se tendría que trabajar de forma comparativa con antropólogos del Mediterráneo, con poetas, con escritores que son capaces de ver más allá de la mirada y también de hacer una re–visitación de la tradición? Mi experiencia de los trabajos hechos por antropólogos de sur del Mediterráneo, concretamente del Magreb, nos puede servir como reflexión también sobre nuestra propia cultura…

L.D.V. Antes te referías a Bécquer y sus leyendas como ejemplo de lo que un escritor puede hacer con material etnográfico de diferentes procedencias y, diría yo, de manera más que satisfactoria, además de bastante fiel a fuentes orales, cuando también así se lo propone. Bécquer o Machado después en Soria serán autores que se inspiran en lo oral y, después, acaban influyendo en una oralidad popular de amplio espectro. En todo ese mundo de lo popular falta mucho por ser recogido y comprendido, nos faltan eslabones que están ahí, esperando que los documentemos, pero resulta más cómodo –en la mayoría de las ocasiones– no complicarse la vida, es decir, pensar que lo oral y lo escrito no se interinfluencian. Muchos siguen llevando hasta el último extremo el principio lordiano (teoría de Lord) de lo "técnicamente oral" y arrojan indebidamente al ostracismo todo lo demás. Pero el funcionamiento de la cultura (popular o no) es más complejo. Hay que relacionar tradiciones. Hay que volver sobre todo a Gramsci, considerar sus diferentes maneras de aproximación y entendimiento de lo popular, y no definir este concepto excluyendo vertientes o estigmati–zándolas. El único axioma que yo defendería respecto al discurrir de las culturas es que no hay en ellas prácticamente procesos irreversibles.

M.A.R. Por ejemplo Tassadit Yacine ha trabajado mucho sobre oralidad en la Kabilia (Argelia), zona de donde salió el escritor en lengua latina Apuleyo. Esta antropóloga estuvo recogiendo en diferentes pueblos kabiles, versiones de Psique y Eros. Tassadit se pregunta si el autor no escuchó viejos relatos de las mujeres y se inspiró para escribirlos, o si la importancia de la obra de Apuleyo llegó a estos pueblos a través de bardos. Yo creo que se dan ambas cosas. Un cuento recogido de la oralidad de forma escrita y luego quizás devuelta de nuevo de forma oral a la cultura popular, como sabemos que ha ocurrido a menudo.

L.D.V. Pueden ser muestras de cómo ambos veneros fluyen retroalimentándose. No hay nada irreversible –como antes decía– en las culturas llamadas populares; en este sentido el ejemplo de las versiones sobre el mito de Polifemo estudiadas por Braulio de Nascimento en Brasil es muy revelador: hay versiones brasileñas –posiblemente las de procedencia o influencia africana– que no incluyen aquellos elementos más específicos de los relatos homéricos, como la añagaza de Ulises de esconderse o definirse con el nombre de Nadie. Y esos "guardianes de la tradición" –de los que hablábamos antes– mantienen una cierta prevención ante el "textualismo individua–lista" que comprendo, pero parten también –a menudo– de planteamientos en exceso historicistas. Y, para mí, hay un tiempo –o un modo de entenderlo– de la antropología que no se reduce al de la historia, es decir, si observamos bien, hay continuidades sorprendentes en lo cultural, así como diferentes tiempos según la gente que vive en una misma época. Esa convicción, tan extendida en países como éste, de que sólo pueden crear cultura los cultos responde, evidentemente, a una visión elitista de cultura. Y nuestra historia, hasta hace no tanto, sólo se ocupaba de ese tipo de creaciones culturales. Pero hay más: encuentro sorprendentes otras afirmaciones según las cuales se supone que en las regiones subsaharianas o en Oceanía viven pueblos con culturas que tienen más que ver con nuestra Edad Media que las supervivencias folklóricas actuales. Lo que va tanto en contra de la antropología como de la historia. Así que, a la visión elitista, habría que añadir otra bastante etnocéntrica de la cultura.

M.A.R. En cuanto al tema del colonialismo, no todos los antropólogos del sur del mediterráneo están contra lo que recolectaron en su tiempo ciertos antropólogos coloniales ingleses o franceses, por ejemplo en Marruecos. Reconocen que, a principios del siglo XX, existían unos ritos que con el tiempo han ido desapareciendo y que, obviando en algunos de ellos el aspecto teórico–moral, están contentos de que se haya recogido ese material. Lo digo porque en nuestros lares ha habido hacia los antropólogos extranjeros más críticas que reconocimientos.

L.D.V. Hemos construido un exotismo del otro (del antiguo o del lejano), sin advertir que el conocimiento de los otros (una preocupación constante de la antropología) nace de un interés por nos–otros mismos, al menos por nuestra propia memoria cultural, por lo más cercano. Fue en este sentido que acuñé –no sin ironía también– los términos de "salvajes de afuera" (o primitivos contempo–ráneos de la etnología colonial) y "salvajes de adentro" (los campesinos vistos por un cierto folklore de raíz román-

tica). Lo que resulta, sin embargo, más importante y revolucionario es que –en efecto– la gente, los grupos humanos crean y transmiten cultura y arte; desde luego el lenguaje se inventa y transforma así: cada individuo tiene capacidad de crear y de disfrutar las creaciones humanas como parte de un gran relato humano, y nadie debería negarle ni esconderle ese derecho. El derecho y la capacidad que nos han hecho la especie que somos. Me interesa, pues, la cultura llamada popular y la antropología como "proyecto humanizador" de una humanidad siempre mejorable en la que, sin embargo, podamos encontrarnos y ayudarnos todos en la diversidad y las diferencias. Creo que, si nos identificáramos con ese gran relato, podríamos –quizá– mejorar algo este mundo cada vez más preocupante.

M.A.R. Eres un gran admirador –como humanista declarado– de la época romana y la cultura greco–latina, quizás porque el peso que Menéndez Pidal dio al germanismo que –en cierta manera– siempre ha servido de bandera dentro de los elementos discursivos sobre Castilla, parece haberte resultado bastante dudoso. Y no sólo has trabajado en los aspectos "paganos" del latín ("pagus"–campo/paganos– campesinos), incluso has escrito una novela donde has podido reivindicar aspectos estéticos y especialmente morales del Mundo Clásico.

L.D.V. El de *Los últimos paganos* es un tema, más que una historia, que surgió con vocación de multiplicarse, como ya señalamos al principio de esta charla. Por eso, se inició como un núcleo de imágenes y poemas que reuní primero en *Pagano refugio* (1996) para mucho después devenir en el libro–catálogo de un exposición de pinturas, *Paganos* (2016); pero mientras había derivado también en novela, *Los últimos paganos* (2009) y, ahora –muy recientemente–, en una obra teatral. No hay que entender, pues, a ésta como una mera adaptación dramática del relato novelesco, sino como una versión –o debería decirse más bien variación– de la misma temática, como una narración que bebe de las mismas fuentes y respira una misma atmósfera. ¿Qué atmósfera? ¿Y qué "mitema" propongo en todas estas variaciones? Que un sistema, un mundo, en aquel caso el de la cultura grecolatina o la antigüedad clásica, puede derrumbarse sin que los que viven en él lleguen a percibirlo con claridad. Si lo pensamos bien, no se trataba de una situación de angustia –y agonía de sistemas ya caducos– tan diferente a la que estamos viviendo en los últimos años. Epifanía del miedo, ensayo de apocalipsis, cambio de era... ¿Qué está pasando –y que nos pasará– en este nuevo orden del caos, en esta globalización del desastre, en ese nuestro futuro que tanto se va pareciendo también al abismo final de un mundo?

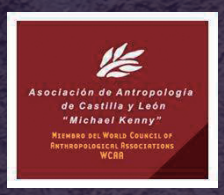
M.A.R. No hemos dicho todavía que, antes de dirigir la Colección de fuentes etnográficas del CSIC fuiste director e impulsor de una –con la editorial Sendoa– que se denominaba –no por casualidad– Colección de antropología y literatura. ¿Querría decir esto que la literatura siempre está al fondo de tus trabajos y, por así decirlo, de tus "iluminaciones" o intuiciones que luego quieres poner a prueba como investigador?

L.D.V. La poesía es la médula de muchas de mis indagaciones. De ese núcleo derivan novelas, teatro y ensayos. Quizá los poemas constituyan casi siempre, en este sentido, la guía íntima de todos mis trabajos. Y mi poesía y mis textos antropológicos confluyen en señalar los riesgos del mundo que estamos viviendo. Porque se ha producido en él, como ya señalaba antes, una triple negación de los elementos que nos anclaban a un territorio, a una época y al legado de las gentes que nos precedieron. Dicho de otro modo, una renuncia al lugar, al tiempo y a la memoria propios. O, si se prefiere, a todo aquello que viene a formar y constituir el relato humano. Y hay que recuperar un "gran relato" de la humanidad en cuanto que lo humano no es algo cerrado, sino un proyecto inacabado y perfeccionable. Procuro cumplir –o al menos lo intento– algo que Luis Alberto de Cuenca dijo de mi obra: que "ciencia y poesía son las dos caras de un mismo Jano"; y, en mi caso, "se compenetran e interpenetran de un modo que diríamos necesario", pues "el antropólogo se apoya en el poeta para hacerse más intuitivo y el escritor en aquél para hacerse más sabio". Eso decía él. Ojalá tuviera razón y, aunque sea en un grado básico o menor, yo lo haya conseguido. Por lo menos, no he dejado de intentarlo.


con cariño
Nov. 2018



Cátedra de Patrimonio Cultural Inmaterial Europeo
de la Universidad de Valladolid
Instituto de Estudios Europeos







EDICIONES
Universidad de Valladolid