

Demófilo

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía
2ª época de EL FOLK-LORE ANDALUZ
Nº 53

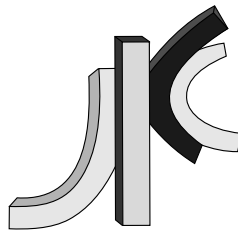


DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía
(2ª época de **EL FOLK-LORE ANDALUZ**)



LA CULTURA DE TRADICIÓN ORAL.
140 ANIVERSARIO DE *EL FOLK-LORE ANDALUZ*
Miguel Ángel Carvajal Contreras
Coordinador



FUNDACIÓN MACHADO

2021

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

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

Demófilo. Fundación Machado

C/Colombia, 15 - 41013, Sevilla.

www.fundacion.machado.org

Email: demofilorevista@gmail.com

Demófilo no se responsabiliza de los escritos vertidos en la revista, siendo responsabilidad exclusiva de los autores.

Fundación Machado, *Demófilo* y logotipos registrados.

Con la colaboración de la Fundación Cajasol.

© De la edición: Fundación Machado.

© Textos e imágenes: Los autores.

© Portada: Diseño de Javier Caró (Instagram: [@javiercaro_fotografo](https://www.instagram.com/javiercaro_fotografo))

ISSN: 1133-8032

Depósito legal: SE-2054-2003

Diseño y maquetación: Javier Caró / www.javiercaro.es

DIRECCIÓN

Antonio José Pérez Castellano

CONSEJO DE REDACCIÓN

Marta Carrasco Benítez

Alberto González Troyano

Pedro M. Piñero Ramírez

Antonio Zoido Naranjo

CONSEJO ASESOR

Encarnación Aguilar Criado

José Luis Agúndez García

Cristina Cruces Roldán

José Antonio González Alcantud

José Manuel Pedrosa Bartolomé

Rocío Plaza Orellana

Enrique Rodríguez-Baltanás y González

Gerhard Steingress

Han sido directores de esta revista:

Enrique Baltanás

Marta Carrasco Benítez

Cristina Cruces Roldán

Salvador Rodríguez Becerra

Antonio Rodríguez Almodóvar

PRESENTACIÓN

IN MEMORIAM 11

ARTÍCULOS

Los primeros estudios sobre el folklore en Andalucía.
E. Aguilar Criado 15

*Antonio Machado y Álvarez y Extremadura.
La reflexión antropológica extremeña de finales del XIX
(innovación temática y avances metodológicos).*
J. Marcos Arévalo 35

*A vueltas con el concepto de Superstición, Religión y
Religiosidad en los primeros folcloristas.*
S. Rodríguez Becerra 67

Los folcloristas sevillanos en la senda del romancero hispánico.
A. Pérez Castellano 93

*Recuperando la Memoria. Los estudios sobre la historia del folklore y
la antropología en Andalucía y otras regiones españolas (1971-2000).*
M. A. Carvajal Contreras 143

*Etnología de Andalucía Occidental (1963).
Memoria inacabada de un pasado no muy lejano.*
J. Agudo Torrico 169

*La documentación y salvaguarda de la tradición oral andaluza
en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía.*
G. Carrera Díaz 205

*Folklore, etnografía y antropología:
La gestión del patrimonio inmaterial y sus implicaciones éticas.*
L. Díaz Viana 247

Las fuentes iletradas del flamenco.
A. Zoido Naranjo 269

*Arqueología del folclore árabe en Al-Andalus:
Los cuentos tradicionales y folclóricos.*
D. López Bernal 317

<i>Espacios de sociabilidad en la arquitectura tradicional granadina.</i>	
M. A. Sorroche Cuerva	353
<i>La significación nacionalcatólica de la Semana Santa sevillana (1920-1954).</i>	
C. Rina Simón	371
<i>El moro en la perspectiva española del siglo XX-XXI.</i>	
<i>Las fiestas de moros y cristianos, búsqueda de valores contemporáneos.</i>	
M. Á. Martínez Pozo	395
<i>El Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén.</i>	
<i>Una descripción hagiográfica y positiva.</i>	
M. C. Sánchez Miranda, A. Parras Fernández y J. L. Anta Félez	421
RESEÑAS	
<i>En busca del pájaro esmeralda y otros cuentos tunecinos de Lela Ula.</i>	
J. L. Agúndez	453
AUTORES	459
VIDA DE LA FUNDACIÓN	467
MISCELÁNEA	
<i>De Encinasola a Valverde: Un viaje folclórico.</i>	
J. M. García Talaverón	471
<i>El Folk-Lore Frexnense y Saber Popular, revistas extremeñas de Folclore.</i>	
A. Serrano Blanco	478
<i>Cuentos del ogro tonto.</i>	
Á. Hernández Fernández	481
<i>Historias de Bécquer en Sevilla.</i>	
D. Blanco	484

PRESENTACIÓN

Este nuevo número de la revista *Demófilo* conmemora el 140 aniversario de la institución de la Sociedad Andaluza de Folklore y de la aparición de la revista *El Folklore Andaluz* (1ª época) que estamos celebrando a lo largo de los años 2021 y 2022.

La Sociedad Andaluza de Folklore, como sabemos, se constituyó en 1881:

En la ciudad de Sevilla, a veintiocho días del mes de noviembre de 1881, siendo las ocho de la noche, por invitación del señor don Antonio Machado y Álvarez, miembro de la Folk-Lore Society, fundada en Londres, se reunieron en la casa número 22 de la calle O`Donnell los señores que abajo firman, a los cuales dicho señor Machado manifestó el objeto de la convocatoria que era constituir la Sociedad Folk-Lore Andaluz y nombrar Presidente, Secretario y Junta facultativa... (*El Folk-Lore Andaluz*)

Con carácter mensual, desde marzo de 1882 a febrero de 1883, *El Folk-Lore Andaluz* llegó a emitir doce números.

Los artículos que presentamos en esta edición de la revista *Demófilo* pretenden iluminar el contexto histórico y cultural en el que se produjeron los acontecimientos, que significaron la aparición en España del folclore como disciplina científica, tan vinculados a la Fundación Machado y a los objetivos institucionales de la misma. Estos ensayos nos muestran cómo los proyectos culturales de Antonio Machado y Álvarez y del grupo de los folcloristas sevillanos son inseparables de sus circunstancias históricas (la Revolución de 1868, la introducción del Krausismo y el Darwinismo en los ambientes intelectuales españoles en general, y universitarios sevillanos en particular), y que solo cobran su verdadero sentido enmarcadas en ellas.

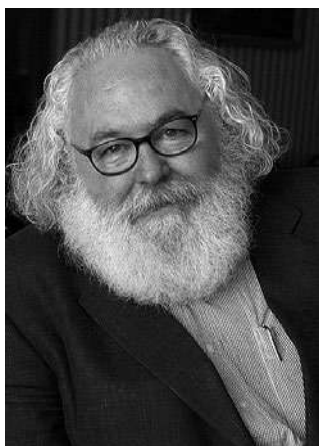
De la mano de los distintos colaboradores profundizamos en las investigaciones iniciales alrededor del folclore en Andalucía, así como en las confluencias de los estudios sobre esta novedosa materia que se adentraba por aquellos años en la investigación de la cultura tradicional extremeña y andaluza. De igual forma, verificamos el descubrimiento del flamenco como fenómeno cultural identitario de las tierras meridionales, el rescate del olvido del romancero de tradición moderna o la recopilación de la cuentística de transmisión

oral (y de la conexión entre las literaturas popular y culta) y su enraizamiento en el folclore andalusí. No se olvida, por otra parte, la revisión de conceptos tan interrelacionados como religión, superstición y religiosidad, o de rituales tan extendidos por toda Andalucía como las fiestas de moros y cristianos o de las repercusiones ideológicas del nacionalcatolicismo en las liturgias externas de la Semana Santa andaluza.

Los primeros pasos de la etnología y de la antropología en Andalucía, entre las décadas de 1970 y 1990, que marcaron la transición de la nación de la dictadura a la democracia, son herederos de los estudios de los folcloristas decimonónicos, y en ellos, otra vez Andalucía volvía a ocupar, como en el siglo XIX, un lugar preferente, por lo que la actualización de la definición de estas disciplinas también tiene un espacio en esta nueva edición de la revista *Demófilo* que ahora sale a la luz.

Finalmente, el presente número de *Demófilo. Revista de la cultura tradicional de Andalucía*, continuación de *El Folk-Lore Andaluz (1º época)*, atiende también a la problemática sobre la inexcusable recuperación científica de la tradición oral andaluza con herramientas como el *Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía*, proyecto pionero del Centro de Documentación y Estudios del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico desde el año 2008, dedicado a la salvaguarda de este patrimonio de Andalucía, así como a la consideración actual de los museos de artes y costumbres populares como espacios expositivos y científicos y a las consecuencias éticas e ideológicas de la investigación, así como a la gestión del patrimonio etnográfico y antropológico.

IN MEMORIAM



Cuando esta revista se gestaba nos dejó Jesús Cantero, Chus, miembro del patronato de esta fundación desde sus primeros tiempos y, sobre todo, pilar importantísimo en la cultura de Sevilla, de Andalucía y de España. Pilar de una Cultura del pasado, del presente y del futuro que siempre puso sus conocimientos a disposición de todos aquellos que se le acercaban. Por eso ha dejado una estela de leales amigos por todos los lugares por los que caminó.

Nos lo arrancó de súbito una muerte como surgida, de improviso, de los versos de Miguel Hernández:

*¡Que sencilla es la muerte, que sencilla,
pero qué injustamente arrebatada!
No sabe andar despacio, y acuchilla
cuando menos se espera su turbia cuchillada.*

Así cortó la muerte el aliento de Chus que, nacido en Bilbao en el año 1951, llegó muy pronto a Sevilla con su familia, accedió a los estudios universitarios y se matriculó en Económicas y Empresariales donde, colaborando en el Aula de Cultura de esa Facultad y respirando los aires de libertad con los que muchos se comprometían, pronto descubrió otras vías por las que podría discurrir su vida.

Fue entonces cuando comenzó a recorrer los archivos, las hemerotecas, las bibliotecas o el mercado de El Jueves, donde encontraba lo que otros no sabían encontrar y, desde entonces, lo hacía para ofrecérselo a los demás o para las muchas investigaciones que tenía en marcha.

Sin duda alguna fue, en lo que se refiere a la gestión cultural, un adelantado a la época en la que le tocó vivir. En una España - finales de los 70- donde casi todo lo concerniente a la gestión cultural era incipiente, fue moldeando con eficacia y solvencia su labor profesional, creando a su alrededor un tejido social cada vez mas amplio, haciendo frente a nuevos retos y siempre atento a las innovaciones.

Jamás eludió afrontar dificultades y siempre se empeñó en abordar iniciativas que transmitía a cuantos trabajaron con él. Su inteligencia, la solidez de su experiencia y su generosidad aseguraron siempre que el trabajo final tendría el sello de la calidad.

Además de su responsabilidad en la Fundación Machado fue constante su presencia en cursos de gestión cultural de cualquier ciudad española para los que era requerido continuamente, y donde él acudía con el mayor de los entusiasmos tuvieran mayor o menor renombre, convencido de que la cultura es forjadora de valores. Resulta prolijo enumerar los cargos y responsabilidades que asumió a lo largo de su dilatada vida profesional desde sus inicios en el Aula de Cultura de la Universidad.

Muy pronto daría el salto a la Diputación de Sevilla, donde lo fue todo en el Área de Cultura y en la Fundación Luis Cernuda, así como en la Casa de la Provincia, en la que desempeñó el cargo de Director durante cuatro años. También asumió la responsabilidad de la Dirección General de Música, Cinematografía y Teatro en la Junta de Andalucía, así como el de pertenecer a diversas Comisiones Técnicas, donde llevó a cabo una labor ingente de acercamiento de la cultura a los ciudadanos. Tuvo, así mismo, la feliz idea de establecer una colaboración mutua con los Ayuntamientos que fue muy fructí-

fera y duradera, abriendo camino hasta entonces cerrados para el desarrollo y afianzamiento de las actividades culturales de toda Andalucía.

El siguiente desafío fue participar en la organización cultural de la Expo92, donde, dado su conocimiento del mundo de la cultura y su extensa experiencia, se hizo imprescindible en la organización de cuantas actividades de este campo se llevaron a cabo desde la Dirección de Contenidos de Exhibit.

Igualmente colaboró con El Ayuntamiento de su ciudad como coodirector de Sala de Teatro San Hermenegildo, en la Bienal de Flamenco, los Programas de Cita en Sevilla, así como la Dirección Cultural del Plan Estratégico Sevilla 2010. Tuvo así mismo una presencia muy activa en los cursos de Máster de Gestión cultural de las universidades de Cádiz, Pablo de Olavide, Granada, Huelva y la Hispalense.

Su compromiso en la sociedad civil se hizo también muy presente participando como patrono en la Fundación Interarts y como Coordinador General de OIKOS (Observatorio Andaluz para la Economía de la Cultura y el Desarrollo) y estuvo vinculado a la Cultura de países iberoamericanos, como Cuba, Guatemala, Honduras, Costa Rica, Argentina, Paraguay, Colombia y Ecuador. También trabajó en programas de colaboración cultural con Marruecos.

Juan Ramón Jiménez cantó el olvido general tras la muerte y el suyo propio al escribir:

Y yo me iré y se quedarán los pájaros
cantando;
y se quedará mi huerto, con su verde árbol,
y su pozo blanco.
...se morirán aquellos que me amaron;
y el pueblo se hará nuevo cada año;
...Y yo me iré, y estaré solo, sin hogar, sin árbol
verde, sin pozo blanco,
sin cielo azul y plácido...
Y se quedarán los pájaros cantando.

Pero, en este caso, no llevaba razón:

El aura de la sapiencia y la bondad de Chus Cantero; la dimensión de

su relación con los demás, será por siempre el reflejo, sólo el reflejo, de una Vida Perdurable.

Podríamos recordarlo con los versos de Juan Ramón Jiménez:

Y yo me iré, y seré otro, sin hogar, sin árbol
verde, sin pozo blanco,
sin cielo azul y placido...
Y se quedaron los pájaros cantando

Toda su trayectoria me hace recordar aquel personaje de Chejov: “Cuando pienso en mi vocación, no temo a la vida”. Fue su vocación de hombre de la cultura, lo que le hizo recorrer un fecundo camino al servicio de los demás

No se guardaba nada para sí, por eso creo que otra de sus grandes cualidades era lagenerosidad. Siempre transmitía su buen hacer a otras muchas personas que se interesaban por la gestión cultural, fundamentalmente entre los jóvenes, por eso es considerado también como un maestro de vida, entregado al arte en general, ya sea el cine, el teatro, la danza o el video, un profesional en el que había que fijarse para aprender y al que había que pedirle orientación cuando se trataba de poner en orden cualquier proyecto cultural.

Chus era una persona muy luchadora que puso en marcha muchos proyectos allí donde ejerció su magisterio, fue muy batallador y no se daba nunca por vencido por muy complicado que fuera el proyecto que había que poner en marcha, era brillante en la exposición de sus ideas, siempre abierto a nuevas experiencias, le gustaba trabajar y apoyar a la gente joven, a aquellos que se iniciaban en el difícil y complicado mundo de la cultura.

LOS PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE EL FOLKLORE EN ANDALUCIA¹

Encarnación Aguilar Criado
Universidad de Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

Este texto profundiza en el ambiente intelectual que explica el surgimiento de los estudios del Folklore en Andalucía a finales del siglo XIX. El ambiente de renovación política e intelectual de la Revolución de 1868 favoreció la implantación en España de dos corrientes en boga en esos años en Europa: el Krausismo y el Darwinismo. Ambas teorías fueron la base para los grupos de intelectuales que trabajaron por renovar las caducas estructuras académicas de este país. La coincidencia en la Universidad de Sevilla de krausistas y darwinistas dio singularidad a este grupo de intelectuales sevillanos, que encabezados por la figura de Antonio Machado y Álvarez, serían los introductores en España los estudios sobre el Folklore. Entre sus numerosas iniciativas, tanto a nivel de creación de instituciones, como de revistas científicas, destaca la creación de la Sociedad del Folklore Andaluz, y su órgano la Revista del Folklore Andaluz.

¹ Es texto es una versión de la publicación original: E. Aguilar Criado: "Antropología y Folklore en Andalucía. (1850-1921)". 1991.

This text explores the intellectual environment that explains the emergence of Folklore studies in Andalusia at the end of the 19th century. The atmosphere of political and intellectual renewal of the 1868 Revolution favored the implantation in Spain of two novel theories in those years in Europe: Krausism and Darwinism. Both principles were the basis for the groups of intellectuals who worked to renew the outdated academic structures of this country. The coincidence in the University of Seville of Krausists and Darwinists gave singularity to this group of Sevillian intellectuals, who, headed by the figure of Antonio Machado y Álvarez, would be the introducers in Spain of the studies on Folklore. Among its numerous initiatives, both at the level of creating institutions and scientific journals, the creation of the Society of Folklore Andaluz stands out, and its organ, the *Revista del Folklore Andaluz*.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Revista El Folklore Andaluz, Antonio Machado y Álvarez.

El Folklore Andaluz Journal, Antonio Machado y Álvarez.

Las bases teóricas: krausismo y darwinismo

El nacimiento de la Antropología en Andalucía hay que enmarcarlo en un amplio movimiento que se desarrolló en la última mitad del siglo XIX, y en el que convergieron los principios sustentados por las teorías evolucionistas y krausistas. El periodo de remodelación que la sociedad española vivió tras los días de la Revolución del 68 posibilitaría la expansión de ambas teorías, y dejaría a sus principales defensores el camino libre para poner en práctica cuantas ideas y actividades anteriormente les habían sido vetadas. El ambiente intelectual y cultural imperante a partir de estas fechas intentó paliar el retraso científico existente en nuestro país con respecto a Europa, en un periodo marcado por la aplicación sistemática de los métodos positivistas y experimentales

y bajo el signo de la gran teoría del momento: el evolucionismo, que auspiciaría el nacimiento de nuevas disciplinas científicas².

En este ambiente de fuerte división ideológica, el darwinismo se convirtió en bandera de enfrentamientos más profundos. Cualquier momento o cualquier tribuna eran buenos para dejar clara la postura de cada quién, en una controversia donde no cabían posturas intermedias, o se estaba fervientemente a favor o en contra. Y lo peor, no fue sólo el plano acientífico en que se desarrolló esta polémica, sino el que se hiciera con el desconocimiento directo de las obras de Darwin, pues *Origen Of Species* no se tradujo hasta 1871, lo que suponía un retraso de doce años respecto a su publicación en Inglaterra, y otros tantos con respecto a su traducción a otros países europeos.

Sólo un muy reducido número de científicos españoles podían hablar con verdadera autoridad de las teorías darwinistas. Uno de ellos era Antonio Machado y Núñez, quien desde 1846 ocupaba la cátedra de Historia Natural de la Universidad de Sevilla, donde había creado un *Gabinete de Historia Natural* y donde, desde 1860, explicaba los principios darwinistas a sus alumnos, lo que lo convertía en uno de los pioneros en la difusión de tales teorías en España. Procedía, como tantos otros evolucionistas, de la medicina, campo en el que la observación y la práctica con los enfermos habían impuesto sin demasiados esfuerzos los métodos experimentales. Su formación posterior y especialización como naturalista lo convirtieron en un idóneo candidato para adoptar los principios del evolucionismo y, en general, la aplicación del método positivista a la investigación.

El krausismo, por su lado, se convirtió en el otro campo apropiado donde dirimir las enconadas posturas intelectuales y políticas del momento. Diseñado por Krause, y expuesto en su obra cumbre *El ideal de la Humanidad para la vida*, fue introducido en España, hacia mediados del siglo XIX, por Julián Sanz del Río. Muy pronto se erigiría en el signo distintivo de novedad y de cambio frente a nuestras viejas y caducas instituciones, convirtiéndose en nuestro país en algo más que una simple teoría filosófica. Y así, los principios krausistas comenzaron a utilizarse también como arma de cambio y de renovación. Porque además, habían llegado en el momento adecuado para convertirse en el ideario político liberal necesario a la burguesía para consolidar la regeneración española.

2 Para una aproximación al ambiente político e intelectual de estos momentos recomendamos las obras de J.L. López Morilla, 1980; Th. Glick, 1982 y J.R. García Cué, 1985.

Los krausistas formaban un grupo de intelectuales que creían firmemente en la razón como base fundamental de la perfección del hombre y de la sociedad, máxima a la que aspiraban, con la educación y el cultivo de la ciencia como guía. Nombres tan relevantes como Castelar, Canalejas, Giner de los Ríos, Fernando de Castro, Federico de Castro y Sales y Ferré se encontraban entre ellos. Eran, ante todo, intelectuales que se aglutinaban en torno a su compromiso con la realidad española, empeñados en estudiarla, para cambiarla; de ahí su inclinación mayoritaria hacia la Historia y la Sociología. Tal actitud personal pronto comenzaría a ser molesta a las autoridades del país, y justificaría la expulsión de sus puestos universitarios de algunas de sus cabezas más visibles, tras el tristemente conocido Decreto del Ministro Orovio de 1867. Muchos otros quedarían excluidos de la medida, tal fue el caso de Federico de Castro, aventajado discípulo de Sanz del Río en la Universidad Central de Madrid y representante del krausismo en Andalucía, quien regentaba la Cátedra de Metafísica en la Universidad de Sevilla desde 1861, donde había creado ya un notable grupo de seguidores de la teoría.

La coincidencia en las aulas de la universidad hispalense de las figuras de Castro y Machado, líderes en Andalucía de las dos corrientes vanguardistas del momento, convertirían a esta institución en uno de los más interesantes focos de renovación intelectual y científica, pues ser krausista o darwinista significaba, ante todo, apostar por la renovación social y científica de este país. Esta coyuntura explicaría la conexión de teorías que mantenían evidentes contradicciones de fondo: idealista y especulativa la una, materialista y positiva la otra. Preocupados por el estudio de la historia social y la literatura nacional, los primeros, interesados en todo lo relacionado con el origen y la evolución del hombre, los segundos. La convergencia de ambas, en un solo movimiento, inexistente en otros lugares, explica, en parte, la complejidad intelectual de este grupo, y por ende la singular trayectoria que en Andalucía van a tener las investigaciones sobre su realidad cultural.

Fruto de la prolongada y estrecha colaboración entre Machado y Núñez y Federico de Castro fue el diseño de la nueva política educativa e investigadora que la Universidad Hispalense vivirá durante el sexenio revolucionario. Al tiempo que en torno a estas dos figuras cabeceras surgía un grupo de jóvenes profesores, discípulos y estudiantes, dinamizadores y artífices de algunos de los más interesantes proyectos que por esos momentos se desarrollaron, no sólo a nivel andaluz, sino de todo el Estado Español: *La Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla* (1869-1874), La Sociedad Antropológica de Se-

villa (1871), *La Enciclopedia* (1877-1883) y *El Ateneo Hispalense* (1878-1881). A través de cada una de estas realizaciones se vehicularían las distintas investigaciones del grupo, a la vez que en ellas quedaría reflejada la propia trayectoria de cada una de estas dos grandes perspectivas³.

La perspectiva sociológica

Iniciada bajo la influencia de Federico de Castro, cuyo interés por profundizar en las creaciones populares contaría pronto con un apasionado seguidor, el joven Antonio Machado y Álvarez. Educado en un privilegiado ambiente intelectual, en el que al espíritu científico, heredado de su padre, se superpondría su temprana afición por la literatura nacional, alimentada por su militancia en las filas del krausismo, al que llegaría de la mano de Castro, mientras realizaba sus estudios de Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Sevilla.

Sus primeros trabajos, una serie escrita para la *Revista Mensual*, titulada genéricamente: “Apuntes para un Artículo Literario”, que responden a los más puros planteamientos krausistas, serán una etapa en la que profundizaría en las raíces de las producciones populares, dedicándose durante varios años, con verdadero entusiasmo, a recoger fielmente, de boca del pueblo, sus creaciones literarias. Era el gusto por la Literatura Popular lo que le impulsaba en esta tarea. Se trataba de ir a las fuentes mismas de la creación espontánea, viva y fresca del pueblo, allí donde se escondía el verdadero “genio nacional”.

El concepto idealista de lo popular, el *Volk*, tomado directamente de la filosofía alemana, latía claramente en estos pensamientos, y conectaba con toda una moda romántica que por entonces recorría Europa, y que había tenido también sus orígenes en Alemania. Con todo y por encima de la influencia romántica, será el influjo de la filosofía de Krause el que marcará claramente toda esta primera etapa de Machado.

En esta etapa quedarán dibujados algunos de los temas claves que desarrollará en sus investigaciones posteriores. El trabajo de recolección directa de las composiciones populares le pondría en contacto con algunos aspectos de la cultura popular andaluza, a la vez que lo harían poseedor de una rica variedad de materiales sobre los que construiría todas sus posteriores teorías. Así el tema

3 Para una mayor profundización en este movimiento de intelectuales andaluces consultar las obras de I. Moreno Navarro, 1971 y E. Aguilar Criado, 1990.

de la pronunciación andaluza constatada en las canciones populares le llevaría ya a esbozar unas rápidas observaciones sobre un aspecto que para él respondía más a unas bases culturales que a un uso erróneo del lenguaje:

“Así observamos que el andaluz muestra predilección por unas consonantes y aversión decidida hacia otras: gusta mucho de la aspiración de la h, y la pronunciación de la s como silbante, le fastidia y enoja; transforma en r la l por antipatía a su espíritu, y apenas sí emplea la d cuando no puede echarla a hombros ajenos. Este amor y este odio hacia las inofensivas letras, revela algo fundamental que no depende ya de la conformación del órgano físico, sino que sirve para descubrir a ese individuo mayor, sin nombre todavía, que marca el tránsito de la provincia (hoy imperfecta división geográfico-política) a la nación o pueblo, individuo real, personal, y vivo que tiene límite cierto, esfera propia y derecho suyo” (*Revista Mensual*, 1869, I: 38).

Su interés por trascender la personalidad del pueblo que se escondía tras estas canciones populares lo llevarían por lógica hasta los cantes flamencos, de los que le interesa resaltar no su tipismo, sino su especificidad como una de las claves definidoras de la cultura andaluza, deteniéndose en el controvertido tema de sus orígenes, en su popularidad, en su carácter intimista y en su complejidad:

“Nacidos muchas veces en la taberna y en ella casi siempre, y por plazas y campos repetidos, son los cantes flamencos, como en otro artículo indicábamos, una mezcla de elementos heterogéneos, aunque afines; un resultado del contacto en que vive la clase baja del pueblo andaluz con el misterioso y desconocido pueblo gitano. Ellos indican ser hijos de una fantasía poderosa, si la hay, pero lúgubre y tétrica, no risueña y rica como la andaluza; presentan como carácter predominante la determinación pleonástica de los objetos, y una cierta pretensión de penetrar en la naturaleza íntima de las cosas” (*Ibidem*, 1870, II: 474).

En 1871 la sección “Apuntes para un artículo Literario” cesa su colaboración en las páginas de la *Revista Mensual*. Ésta, falta de apoyo, deja de publicarse en 1874. Nacida como necesidad de dar respuestas a las inquietudes de la intelectualidad progresista, cuando las circunstancias políticas del país lo permitieron, parece lógico que concluyera cuando esas mismas condiciones

estructurales desaparecían con la llegada de la Restauración. Toda una época se cerraba con su último número, el marco teórico en que se movieron este grupo de intelectuales andaluces quedaba ya suficientemente enunciado, se entraba así en una segunda época de desarrollo conceptual, en la que se concretaría el nacimiento de los estudios del Folklore.

El impacto del positivismo

De momento la represión y el control ideológico volvía a las aulas universitaria, a la vez que directrices de conservadurismo tendían a encorsetar de nuevo la ciencia en este país. De cualquier forma, los cambios anteriores habían producido toda una generación de jóvenes científicos poco dispuestos a dar marcha atrás en sus conquistas. De otro lado, el fracaso de la Revolución había desencantado a muchos progresistas, desencanto extensible a una de las ideologías que la había sostenido: el krausismo. De ahí que durante todos estos años se produzca un paulatino desplazamiento de estos intelectuales desde las posturas idealistas a posiciones mucho más prácticas, hacia un empirismo característico de la corriente positivista. De otro lado, el triunfo de los principios evolucionistas era ya un hecho; a ello había contribuido la continua aportación de pruebas sobre la evolución de la humanidad, la proliferación de nuevos campos disciplinares, la fundación por doquier de instituciones, sociedades y museos científicos, así como la traducción y la difusión de las obras de Darwin y de otros evolucionistas.

Este trasvase intelectual será paralelo al desarrollo definitivo de las Ciencias Sociales en España, que lógicamente necesitaban del concurso del método experimental. Y así, abandonando cualquier otra orientación metafísica, se perfilaron los primeros estudios sobre el Folklore o la misma Sociología, en la medida que, con esa formulación ecléctica resultante de ambas corrientes, bautizada por tales motivos como krauso-positivismo, se aunaría la vocación por los estudios sociales de la una, con la necesidad de la comprobación empírica de la otra. Este fue el recorrido personal que van a realizar hombres como Antonio Machado y Álvarez y Sales y Ferré, a los que les debemos respectivamente el inicio, en nuestro país, de la investigación en las mencionadas disciplinas.

De la literatura popular a la investigación científica

Los cambios también fueron evidentes entre los estudiosos de las crea-

ciones populares, quienes de nuevo encabezados por Antonio Machado y Álvarez firmaban la *Sección de Literatura Popular*, dentro de *La Enciclopedia*. Cada vez más influidos por la labor recopiladora y científica iniciada por los Hermanos Grimm en Alemania, el grupo había adoptado criterios más empíricos, basados en la recogida sistemática de estos materiales, interesados en una labor de clasificación y comparación, que les permitiera elaborar teorías fundamentadas sobre la génesis, evolución y difusión de los mismos:

“No son ya los cuentos y leyendas populares a los ojos de las gentes ilustradas asunto de puro entretenimiento y recreo para los niños y desahogo para las viejas; son unos verdaderos fósiles de civilizaciones primitivas y otras formas prehistóricas o históricas, algunas actuales, de pueblos salvajes; fósiles y monumentos que importa conocer, tanto por lo menos como los restos petrificados de especies de animales extinguidas; fósiles literarios los unos y monumentos prehistóricos los otros, que utilizan hoy los más ilustres europeos. Como ejemplo citaremos solamente dos, uno de los hermanos Grimm, y una saga escandinava que sirve al eminente Tylor en su obra *La Civilización Primitiva*, a que tanto debe el ilustre filósofo inglés Herbert Spencer” (*La Enciclopedia*, 1879, III: 22).

Afirmación que se completaba con el rechazo explícito de los estudios tendentes a resaltar lo curioso de estas creaciones populares, su rareza, su ingenio o la singularidad de su composición, cuando sólo podían ser analizados como materia científica. Quedaban ya claramente así diseñadas la dirección y la corriente metodológica en la que, a partir de ahora, se iban a insertar este tipo de investigaciones.

Los años al frente de la esta sección en *La Enciclopedia* fueron decisivos para el grupo, al que se habían incorporado algunas figuras como el escritor Francisco Rodríguez Marín, literato y escritor, a partir de entonces compañero y colaborador insustituible de Antonio Machado y Álvarez. Fueron años invertidos en la recogida sistemática de materiales de todas las provincias andaluzas, durante los que entrarían en contacto con otros estudiosos del campo a nivel nacional e internacional. El intercambio de ideas y datos les permitiría ampliar, perfilar y enriquecer sus concepciones originales, a la vez que los situaba dentro de todo este movimiento europeo de definición e interés por lo popular de finales del XIX. Época especialmente fructífera, en la que además Antonio Machado y Álvarez prepararía para la edición su libro *Colección de Cantes*

Flamencos (1881), que aparecería firmado ya por *Demófilo*, sobrenombre que desde entonces adoptaría.

La concepcion del Folklore

Teórica y metodológicamente el grupo estaba suficientemente maduro para adscribirse hacia 1880 a la concepción de una materia científica nacida y bautizada un año antes en Inglaterra: el “Folk-Lore”, o lo que era lo mismo, el estudio del “Saber Popular” tal y como se traducía literalmente esta palabra compuesta. Término acuñado por Sir Williams Thoms en 1848 para dar nombre a una disciplina que comenzaba a perfilarse, aunque no sería utilizado hasta 1879 para denominar la primera institución de este tipo que surgía en el mundo, la *Folk-Lore Society*, fundada en Londres por un grupo de mitógrafos, literatos, y otros estudiosos del mundo de lo popular.

Se trataba de dar un paso más amplio, y desde la literatura oral abrir un marco de interés más extenso que englobara también las demás creaciones culturales del pueblo, puestas en relación e interpretadas en su propio contexto cultural, considerándolas expresión y manifestación del mismo. Este importante matiz diferenciaba y definía la orientación del Folk-Lore de los estudios meramente literarios, que atendían más a la estructura externa de tales creaciones, sin profundizar en el universo de valores del pueblo que las producía. Se insertaban, de otro lado, estos nuevos estudios, en la dirección de avance de las todavía jóvenes disciplinas de las ciencias sociales, que con inequívoca orientación evolucionista pretendían aportar datos al conocimiento del desarrollo de la humanidad.

Las analogías que se establecieron entre el grado de evolución de las capas sociales más atrasadas y las civilizaciones precedentes sirvieron para aplicar el concepto de “supervivencias”, creado por Tylor en el campo de la Antropología. Se trataba, mediante el uso del método comparativo, de intentar reconstruir las fases de la historia de la humanidad, a través de los elementos rezagados de etapas anteriores que aún sobrevivían en las capas populares actuales, consideradas como menos evolucionadas. El Folklore ponía sus ojos en el “pueblo”, identificado, por lo general, con los campesinos y otros grupos tradicionales de ámbito rural, mientras que la Antropología los dirigía hacia los “salvajes”. En uno y otro caso, se trataba en esencia de estudiar a “los otros”, internos o externos, en base a considerarlos testigos vivientes de etapas anteriores, por las que también había pasado la civilización “occidental”, o las capas ilustradas y superiores de la misma.

Tales presupuestos situaban al Folk-Lore en el mismo campo teórico en el que había nacido la Antropología, y acercaba definitivamente el discurso antropológico al discurso folklórico, o lo que es lo mismo la reflexión sobre el hombre en general con la de éste como realizador de la cultura particular. Esta concepción científica del Folklore se alejaba de la otra orientación característica de esta disciplina en otros lugares, más influida por el Romanticismo, y por ello más interesada con la exaltación de lo popular. Las explicaciones hay que encontrarlas en la convergencia de las dos líneas ideológicas en las que se fraguó todo este grupo de intelectuales andaluces, dentro del cual se formarían los folkloristas. Tal particularidad singulariza los estudios del Folklore en Andalucía, y hace matizar, al menos para este caso, aquellas posturas que mantienen que ambos campos proceden de dos tradiciones teóricas distintas, el evolucionismo y el romanticismo⁴.

La Sociedad del Folk-lore Español (1881)

Para 1881 la creación de la *Sociedad del Folk-Lore Español*, nacida a semejanza de su antecesora inglesa, era un hecho. Con ella el grupo se insertaba en el movimiento folklorista europeo, cuyas bases tendieron a fijar con sus trabajos concretos y sus reflexiones teóricas. Así quedaba expresado en sus Estatutos:

“Esta Sociedad tiene por objeto recoger, acopiar y publicar todos los conocimientos de nuestro pueblo en los diversos ramos de la ciencia, los proverbios, cantares, adivinanzas, cuentos, leyendas, fábulas, tradiciones y demás fórmulas poéticas y literarias; los usos, costumbres, ceremonias, espectáculos y fiestas familiares locales y nacionales; los ritos, creencias, supersticiones, mitos y juegos infantiles en que se conservan más principalmente los vestigios de las civilizaciones pasadas; las locuciones, giros, trabalenguas, frases hechas, motes y apodos, modismos, provincialismos y voces infantiles... y en suma, todos los elementos constitutivos del genio, del saber y del idioma patrio, contenidos en la tradición oral y en los monumentos escritos, como materiales indispen-

4 Sobre la ascendencia original de los campos de Folklore y Antropología, ver D. Juliano (1986). Para un recorrido tipológico de estos dos campos en el siglo XIX en el Estado Español recomendamos el estudio de J. Prat (2003), y las monografías sobre Cataluña (Prats, 1988) y Canarias (Estévez, 1987).

sables para el conocimiento y la reconstrucción científica de la historia y de la cultura española” (Bases Sociedad Folk-Lore Español, 1881).

Con todo, mantendrían desde el principio algunas peculiaridades distintivas de sus homólogos europeos. Primero, la concepción descentralizada de la Sociedad, organizada en forma federal, reconociendo la existencia de una pluralidad de culturas en el Estado Español, aunque basándose en un federalismo organicista, muy de corte krausista, en el que se articulaba lo regional en la unidad nacional. La otra gran particularidad de este movimiento andaluz, sobre todo con respecto a sus colegas ingleses, fue su visión menos arqueológica del Folklore. Esto supuso no un abandono de las teorías de las supervivencias, pero sí un trabajar menos de cara a descubrir las formas de vida del hombre prehistórico, y más a desentrañar las características culturales contemporáneas. Con un sentido mucho más dinámico de la cultura, se atendió más a las producciones modernas, poniendo en entredicho la simplicidad y la forma mecánica con la que se solían hacer las analogías entre las formas de vida pasada y presente. De ahí que sus concepciones, dirigidas preferentemente a las creaciones orales y en general al apartado ideológico, guardaran más conexiones con el actual campo de la Antropología que las de otros folkloristas.

La Sociedad del Folk-lore Andaluz (1881)

Lógicamente sería la *Sociedad del Folk-Lore Andaluz* la primera en constituirse. Y por lógica también, sobre ella recaería todo el esfuerzo propagandístico con personalidades y estudiosos de otros lugares, con vistas a gestionar la formación de cada centro. A partir de ese momento la actividad fue febril. De ahí la multitud de artículos de información o de trabajos realizados que los andaluces enviaron a periódicos de distinta cobertura nacional. Dirigiendo todo el grupo, con sede en Sevilla, estaba Antonio Machado y Álvarez, junto a antiguos colaboradores, tales como Rodríguez Marín, y nuevas figuras que terminarían de configurar el grupo de los folkloristas andaluces, entre ellos Alejandro Guichot y Sierra, profesor de Dibujo y gran especialista en los temas de Mitología, que con el tiempo llegaría a convertirse en el organizador y propagador por excelencia del movimiento, en el apoyo insustituible de Machado y en el posterior biógrafo de todo este periodo.

Desde marzo de 1882 a febrero de 1883 se editaría la revista *El Folk-Lore Andaluz*, que con carácter mensual llegaría a publicar un total de doce

números. Fue el órgano de la Sociedad andaluza, y quizás la más importante publicación de su género en nuestro país, en esos momentos, lo que le valdría el reconocimiento de los investigadores y las restantes publicaciones europeas de Folklore. Constituye, por la calidad y variedad de sus trabajos teóricos y sobre todo de recolección, uno de los más interesantes archivos sobre la cultura popular andaluza, y por lo tanto un material de indudable valor para su estudio. Contarían los folkloristas con la colaboración puntual en esta tarea de los siempre compañeros de trabajos: Federico de Castro, Antonio Machado y Núñez y Manuel Sales y Ferré, así como la de conocidos intelectuales a escala nacional e internacional.

A pesar de todo el esfuerzo el centro andaluz no llegaría a consolidarse, y sólo se lograría la creación de un sólo centro provincial: *la Sociedad del Folk-Lore Gaditano*, en 1885, que contaría durante el año de su existencia con su propio órgano *El Boletín Folk-Lórico Gaditano*. Algún otro centro local completaría la escasa nómina del proyecto andaluz. La misma tónica sucedería en el resto del Estado. De entre todos merece destacarse por su temprana formación, 1882, por su estrecha colaboración desde siempre con el grupo andaluz, y por la importancia de sus realizaciones la *Sociedad del Folk-Lore Frexnense*, que lograría una presencia más que notable en todos los pueblos de la comarca. Encabezado por la singular figura de Luis Romero y Espinosa, artífice igualmente de su revista *El Folk-Lore Frexnense*, la única comparable, por su calidad a la andaluza, con la que llegaría a fusionarse a partir de 1883 bajo la denominación *El Folk-Lore Bético-Frexense*. Con todo, nunca se lograría la creación del centro extremeño. Sí lo haría, en 1882, *El Folk-Lore Asturiano*; en 1883 le llegaría el turno al *Folk-Lore Castellano*, patrocinado por el propio Machado, tras el traslado de su residencia a Madrid; después vendrían *La Sociedad del Folk-Lore Gallego*, en 1884, presidida por Emilia Pardo Bazán; y por último, al año siguiente, *El Folk-Lore Vasco-Navarro*. Ningún otro centro más llegaría a funcionar, y sólo con los catalanes se arbitraría una fórmula especial, la de la creación en 1885 dentro de la *Asociación de Excursiones Catalana*, de una sección llamada “El Folk-Lore Catalán”. Sería el único contacto a nivel institucional entre el proyecto catalán y el preconizado por los andaluces.

La Sociedad del Folk-Lore Español quedaría sólo en un proyecto frustrado, que aglutinaría voluntades colectivas, y trabajos de investigación interesantes durante su periodo de gestación. Ahí quedan, además de los correspondientes a cada centro, las interesantes obras colectivas: *El Boletín Folk-Lórico*

Español (1885), dirigido por Guichot y Sierra, y la gran colección en once volúmenes *La Biblioteca de las Tradiciones Populares* (1884-1886), codirigidas por Machado y Álvarez y Guichot, donde se reuniría una muy representativa muestra de la labor de los folkloristas españoles. La obra constituye, por su contenido, una de las principales aportaciones a la historia del folklore europeo.

Quedarían también las obras personales de las cabezas visibles del movimiento, las reflexiones teóricas de Machado sobre la copla popular en Post-scriptum a *Cantos Populares Españoles* (1883), o sus continuas conceptualizaciones sobre temas como la religiosidad popular andaluza, las fiestas, sobre el carácter dinámico y creativo de la cultura popular, y sus definiciones sobre los objetivos y el campo del Folklore en “Breves indicaciones a cerca del concepto y alcance del término del Folk-Lore” (1885). Igualmente destacables son sus escritos de contenidos metodológicos, sobre la fidelidad de la recolección, y la aplicación de la novedosa técnica, por entonces, de la fotografía, sobre la rigurosidad en la confección de Cuestionarios: “Cuestionario para el acopio de materiales del pueblo castellano” (1883), y de la clasificación de los datos.

Guichot, por su lado, nos dejaría sus reflexiones sobre las supersticiones populares: *Supersticiones populares andaluzas* (1883), así como su personal valoración y juicio de todo este movimiento del que él mismo participaría. Las aportaciones de Rodríguez Marín con sus colecciones de Canciones: *Cantos Populares Españoles* (1882), sus distintas series de refranes populares: *Cien refranes andaluces de meteorología, cronología, agricultura y economía rural* (1883), merecen ser destacadas, junto a los trabajos sobre *Los Corrales de vecinos* (1882) y *Costumbres Populares andaluzas* de Luis Montoto (1883-1884).

De alguna forma podemos hablar de fracaso, en cuanto no se cubrió el objetivo fundamental para el que había nacido, el de institucionalizar los estudios del Folklore en nuestro país, dotándolo de una dirección inequívocamente científica, único intento que en tal sentido se realizó en el Estado Español. Fue un esfuerzo que pretendió trascender el marco estatal, y que se situó, desde el principio, en íntima relación con los restantes científicos europeos. De ahí que la consideración de fracaso, como balance final, deba hacerse en relación con lo ambicioso del proyecto original, y no a la multiplicidad de realizaciones concretas que sí se lograron. Las razones para tan desigual resultado hay que buscarlas tanto en fallos internos al movimiento como en los condicionantes sociológicos de su contexto histórico.

Los fallidos presupuestos conceptuales

Parece evidente que todas las deficiencias conceptuales del movimiento tienen que ser revisadas a la luz de nuestras visiones actuales, pero explicadas dentro de los paradigmas históricos en los que fueron elaboradas. Este es el caso de los conceptos elaborados en torno a “cultura popular” y “pueblo”, asociando a una sola capa social, la obrera, y dentro de ésta a sus sectores rurales. Se les hacía depositarios de una serie de saberes genuinos denominados cultura popular o cultura *Folk*. Esta se presentaba como portadora de los valores tradicionales frente a la “cultura moderna”, representada por los sectores sociales urbanos. Se aludía con ello a la dualidad característica entre campo-ciudad, entre tradición y progreso, marco teórico en torno al cual se creó el concepto de Folk-Lore y se desarrollaron las primeras teorías antropológicas y del que la oposición entre “primitivo” y “civilizado” desarrollada por los evolucionistas era otra variante con igual perspectiva.

La configuración misma de la *Sociedad del Folk-Lore Español* guardaba profundas contradicciones. De un lado, la idea era vanguardista, en la medida que negaba la uniformidad cultural y por ello la existencia de una pretendida “cultura española”, al tiempo que posibilitaba, mediante su articulación, la profundización en las claves definitorias de esas culturas particulares. Sin embargo, el diseño de toda esta organización descansaba sobre el típico concepto krausista de federalismo de corte organicista, un concepto que nacía con una falta de funcionalidad y en definitiva de tan confusa definición, que no terminaría por arraigar fuera de sus círculos ideológicos.

La falta de rigor metodológico fue otro de los grandes fallos de estos estudiosos andaluces, quienes llevados por la necesidad urgente, a veces elevada a la categoría de obsesiva, de recolectar unos datos en trance de desaparición, no repararon en abrirse al concurso de cuantos voluntarios estaban dispuestos a colaborar en la tarea, personas de buenas intenciones, pero de dudosa preparación, que confundiendo ciencia con amateurismo, elaboraron trabajos de dudosa calidad, cuando no meras relaciones de creaciones populares, a veces rayando en el costumbrismo. De ahí la distinta valoración existente entre las investigaciones de Antonio Machado y Álvarez, el gran teórico y artífice del movimiento, cuyos trabajos descuellan sobre las demás, por su rigor, profundidad y seriedad científica, y los restantes componentes del grupo, entre quienes sólo los trabajos de Alejandro Guichot merecen en su mayoría tal reconocimiento, extensible en algunos casos a los Francisco

Rodríguez Marín, dada la mayor inclinación a la investigación literaria del mismo.

El final del movimiento

A partir de 1884 el declive del movimiento era evidente, la falta de apoyo económico daría al traste con la *Biblioteca de las Tradiciones Populares*, cuyo último tomo se publicará, tras salvar demasiados escollos, en 1886. Las ideas por institucionalizar esta disciplina habían igualmente fracasado unas tras otras. Primero fue la de crear una Cátedra de Folklore, importantísima iniciativa que la *Institución Libre de Enseñanza* propuso a Machado, y que por causas desconocidas no llegó a materializarse. Años más tarde éste iniciaría diversas gestiones de cara a los organismos oficiales para crear en Madrid un Museo Folklórico, siguiendo el modelo de los ya existentes en la época en Francia, proyecto que a pesar de contar con el consentimiento oficial no llegaría a materializarse.

Finalmente, y ante tantos entusiasmos no correspondidos, cansado y falto de apoyo económico, Machado y Álvarez abandona toda dedicación pública y continua al Folklore a partir de 1887, cuando hacía un año que la desaparición de los centros regionales era ya un hecho. A partir de entonces se volcará en las traducciones de algunas obras científicas y sobre todo en la colaboración, como comentarista jurídico, con algunas publicaciones de la prensa madrileña. No fue obra de la casualidad que para 1887 ultimara la de *Antropología* de Edward Tylor, el primer manual de esta ciencia, que de esta forma se da a conocer finalmente en España. Su profundo conocimiento del pensamiento del antropólogo inglés, aplicado en algunas de sus investigaciones, le permitiría abordar tal proyecto. Por fin, en 1892, abandona España buscando la seguridad económica y el bienestar que aquí se le negó, embarcando rumbo a Puerto Rico para hacerse cargo de un puesto de registrador de la propiedad. Su delicada salud, agravada por tantos años de febril trabajo, le haría regresar al poco tiempo enfermo, para morir en Sevilla en 1893, a la edad de 46 años.

Su desaparición marca la de todo el movimiento que lideró y cierra una de las etapas más ricas y fructíferas a nivel intelectual existentes en Andalucía en los últimos tiempos. Su importancia, por los logros científicos hasta aquí señalados, supera desde luego el mero marco andaluz, y sitúa su fracaso más allá del específico de un grupo de estudiosos más o menos originales y emprendedores, para convertirse en el temprano fracaso de toda una disciplina

en nuestro país, que falta de institucionalización imposibilitaría, en esos momentos, el inicio real de investigaciones científicas sobre la cultura, posibilidad que había quedado abierta con la orientación con la que este grupo concibió el Folklore.

El aislamiento contextual

Realmente el fracaso del movimiento no puede explicarse únicamente por deficiencias internas del mismo, cuando muchas de ellas son producto de los paradigmas en los que nació esta disciplina; fallos, por demás, generalizables a otros folkloristas. En gran medida la explicación hay que encontrarla en el contexto histórico y sociológico que mediatizará éste y cualquier otro movimiento científico. En este sentido puede decirse que fue fundamental la incapacidad de este proyecto para conectar con los sectores llamados a apoyarlo.

El desprecio y falta de apoyo de las élites academicistas que regentaban la política científica de este país fue más que evidente. Era todavía este un sector intelectual anquilosado en el pasado, que no podía ver con buenos ojos las novedosas teorías y prácticas investigadoras de un grupo, que basaba en la recogida de datos sobre el terreno, en la clasificación y la comprobación de los mismos su método de trabajo, y que abogaba por el fin de la era de la investigación de gabinete y predicaba las excelencias de un nuevo método científico basado en la experimentación. El desprecio era mayor cuando se trataba de estudiar materiales considerados, desde su poder intelectual, como indignos de preocupación científica, y achacable sólo a la incultura de los estratos bajos de la sociedad. Por último, la desconexión del grupo con esas mismas clases populares era más que evidente, y vino a completar este panorama de aislamiento estructural.

La falta de apoyo de sus contemporáneos dio paso al olvido de sus sucesores. Y así, Antonio Machado y Álvarez quedó asociado para muchos al administrador del sevillano palacio de las Dueñas, y ello gracias a las diversas alusiones al respecto de su hijo, el poeta Antonio Machado. La demás figuras, y en general la complejidad de un movimiento que era mucho más rico conceptualmente, quedaron silenciadas, llamativamente, hasta en el muy citado y conocido libro de Cocchiara sobre *La Historia del Folklore en Europa* (1952), donde ni se los menciona, cuando si se hace lo propio con los restantes folkloristas europeos de la época, con los que mantuvieron un intenso contacto.

Desatendiendo incluso la obra de Alejandro Guichot *Noticia Histórica del Folklore* escrita en 1922, documento de primera mano, por la abundancia de sus datos, para reconstruir toda la trayectoria del grupo de folkloristas andaluces, y en general de todo el nacimiento y desarrollo del Folklore en Europa.

/BIBLIOGRAFÍA/

Aguilar Criado, Encarnación.

“Estudio Preliminar” En *Antonio Machado y Núñez. Páginas escogidas*. Ayuntamiento. Sevilla: 13- 41. 1989.

Cultura Popular y Folklore en Andalucía. Los orígenes de la Antropología. Ed. Diputación Sevilla. 1990.

“Antropología y Folklore en Andalucía. (1850-1921)”. En *Antropología de los Pueblos de España*. J. Contreras; U. Martínez Veiga; I. Moreno Navarro; J. Prat. (Eds.). Ed. Taurus. Madrid: pp. 58-76. 1991.

Cocchiara. Giuseppe. *Storia del Folklore in Europa*. Torino. Edizioni Scientifica Elillandi. 1952.

Estevez González, Fernando. *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario, 1750-1900*. Santa Cruz de Tenerife. Cabildo Insular. 1987.

García Cue, Juan Ramón. *Aproximación al estudio del krausismo andaluz*. Madrid, Tecnos. 1980.

Glick, Thomas. *Darwin en España*. Barcelona. Península. 1985.

Guichot y Sierra, Alejandro.

“Supersticiones populares Andaluzas” en *El Folk-Lore Andaluz*. Sevilla: 21-418. 1883.

Noticias Históricas del Folklore. Sevilla. Impr. Hijos de G. Álvarez. 1922.

Jerez Mir, Rafael. *La Introducción de la Sociología en España: M. Sales Ferré, una experiencia truncada*. Madrid. Ayuso. 1980.

Juliano, Dolores. *Cultura Popular*. Barcelona. Anthropos. 1986.

Lopez Morilla, José Luis. *El krausismo en España*. México. F. C.E. 1980.

Machado Y Alvarez, Antonio.

“Apuntes para un artículo literario”, en *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla*. 1869-1872.

“Sección de Literatura Popular”. *La Enciclopedia*. Sevilla. 1872-81.

Colección de cantes flamencos. Impr. Francisco Álvarez. Sevilla. 1881.

“Bases del Folk-Lore Español”, en *El Folk-Lore Andaluz*. Sevilla. 1881.

“Cuestionario para el acopio de materiales del pueblo castellano”, en *El Globo*. Madrid, 3 noviembre. 1883 a.

Post-scriptum a Cantos Populares Españoles. Sevilla. Álvarez y Cia. 1883 b.

“Estudio sobre Literatura popular”, en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*. Imp. Fernando Fé. Madrid, vol, V: 1-319. 1884.

“Breves Indicaciones acerca del alcance y significado del término Folk-Lore”, en *Revista de España*, Madrid, enero:195-207. 1885.

Moreno Navarro, Isidoro “La Antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones”, en *Ethnica*, I: 109-144. 1971.

Montoto Y Rautenstrauch, Luis.

“Los corrales de vecinos”, en *El Folk-Lore Andaluz*: 118-448. 1882.

“Costumbres Populares Andaluzas”, en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*.

Madrid. Imp. Fernando Fé, vol, I: 17-101. 1883-84.

Nuñez Encabo, Manuel. *Los orígenes de la Sociología en España*. Madrid. Edicusa. 1976.

Prat i Caros, Joan. *Ciencias Sociales en España .02. Antropología*. Joan Prat (ed.). Madrid. Editorial Complutense, 2003.

Prats Canals, Llorenç. *El Mite de la tradició Popular. Els orígens de l' interes per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona. Edicions 62. 1988.

Prats, Ll; Llopart, D; Prat, J. *La cultura popular a Catalunya*. Barcelona. Serveis de Cultura. 1982.

Rodriguez Marin, Francisco.

Cantos populares españoles. Sevilla. Alvarez y Cia. 1882-83.

Cien refranes andaluces de meteorología, cronología, agricultura y economía rural. Fregenal de la Sierra (Badajoz). Impr. El Eco de Fregenal. 1883.

ANTONIO MACHADO Y ÁLVAREZ Y EXTREMADURA. LA REFLEXIÓN “ANTROPOLÓGICA” EXTREMEÑA DE FINALES DEL XIX (INNOVACIÓN TEMÁTICA Y AVANCES METODOLÓGICOS)¹

Javier Marcos Arévalo
Universidad de Extremadura

RESUMEN / ABSTRACT

Estructuro el texto en tres apartados interrelacionados. Trato en el primero de los antecedentes familiares de Antonio Machado y Álvarez y de los estrechos vínculos amicales que mantuvo con los folkloristas extremeños desde su temprano encuentro en las aulas de la Universidad de Sevilla. Me ocupo en el segundo de dos cuestiones básicas: la evolución intelectual de algunos folkloristas y su consecuente transitar desde el krausismo a actitudes positivistas y a una limitada aceptación del evolucionismo. La obra propagandística sobre las Sociedades de Folk-lore en la prensa extremeña y el apoyo al proyecto machadiano completan este título. Concluyo el artículo con un análisis del “discurso antropológico extremeño” de finales del XIX, deteniéndome en varios puntos de avance: la innovación temática y la novedosa orientación metodológica que suponen algunas obras originales.

1 El presente texto responde a la invitación que formalmente me cursó la Fundación Machado y el coordinador de este número, Miguel Ángel Carvajal, para participar en el número monográfico que la *Revista Demófilo* edita en homenaje a *Antonio Machado y Álvarez* y con motivo de la celebración de los ciento cuarenta años de la publicación de *El Folk-lore Andaluz*.

I organise the text into three interconnected sections. In the first one I address the background of Antonio Machado and Álvarez's family and its close friendly ties that he had with the folklorists of Extremadura since his early encounter in the classroom of the Seville's University. In the second one I address two basic topics: the intellectual evolution of some folklorists and their consequent transition from krausism to positivist attitudes and a limited acceptance of evolutionism. The propaganda work on the Folk-lore Societies in the Extremadura press and the support for the machadian Project complete this title. I conclude the article with an analysis of the "anthropological discourse of Extremadura" from the end of the 19th century, focusing on several points of advancement: the thematic innovation and the novel methodological orientation that some original Works mean.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Antonio Machado y Álvarez-Demófilo. El movimiento folk-lórico en Extremadura. La prensa regional. Innovación temática y avances metodológicos. Limitaciones del Folklore.

Antonio Machado and Álvarez-Demófilo. The folkloric movement in Extremadura. The regional press. Thematic innovation and methodological advances. Limitations of Folklore.

"(...) El pueblo para mí no es un nuevo ídolo en cuyas aras he de quemar incienso como los palaciegos ante sus monarcas, o los creyentes ante sus santos de madera. El pueblo es para mí el nombre con que pomposamente bautizamos una de nuestras ignorancias que sólo la ciencia conseguirá disipar (...)" (A. Machado y Álvarez, 1884).

Los vínculos de Demófilo y el Folk-lore Andaluz con Extremadura y los extremeños

Dos parecen ser las fuentes de la prolongada relación que Machado mantuvo con Extremadura: la familiar y la amical. Probablemente, uno de los

factores que explican los estrechos vínculos que Antonio Machado y Álvarez tuvo durante su vida con Extremadura y los extremeños se debe a sus orígenes familiares por vía materna. Su madre, Cipriana Álvarez, su abuela materna, Cipriana Durán, y su bisabuela, Antonia Vicente Yañez procedían de Puebla del Maestre (Badajoz)². Por los propios testimonios de Demófilo conocemos, asimismo, las frecuentes visitas que su madre hacía a su hermana María Luisa en Llerena, donde permanecía algunas temporadas. Allí vivía y trabajaba, también, su hermano Francisco, registrador de la propiedad.

Otra rama de sus antecedentes extremeños es la de los Álvarez Guerra, oriundos de Zafra (Badajoz). José Álvarez Guerra (1778-?), bisabuelo materno de los poetas y abuelo de Demófilo, se crió en el seno de una familia burguesa de ideología liberal, llegando su hermano Juan a ocupar el cargo de ministro en varias ocasiones (Pérez González 2007). José contrajo nupcias, en 1814, con Cipriana Durán Vicente Yañez, hermana de Luis María, clérigo en Ahíllones (Badajoz), y de Agustín, autor-compilador del romancero general (1849 y 1851) y director de la Biblioteca Nacional.

El matrimonio de Álvarez Guerra y Cipriana Durán Vicente Yañez tuvo cinco hijos: Agustín, Francisco, José, María Luisa y Cipriana, ésta última casada con Antonio Machado y Núñez, padres de Antonio Machado y Álvarez. El abuelo materno de Demófilo fue un conocido filósofo, pensador y moralista, quien publicó una importante obra: *Unidad simbólica y destino del Hombre en la tierra, o filosofía de la razón* (1836-1837). En fechas posteriores la amplió varias veces bajo el título *El universo y el hombre o la unidad simbólica* (1845 y 1855); donde propone un sistema filosófico, moral y social original. Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* lo convierte en un “precursor inconsciente” del krausismo. Y escribe: “(...) *El sistema es, pues, una especie de armonismo krausista, y eso que Álvarez Guerra no tenía el menor barrunto de la existencia de un hombre llamado Krause*”. A principios de la década de los años veinte del siglo XIX José Álvarez Guerra, como sucedió un siglo más tarde con Antonio Machado y Ruíz y parte de su familia, sufrió el

2 Agradezco al profesor y amigo Carlos Neila Muñoz la ayuda que me ha prestada en la elaboración de los cuadros sobre la filiación matri-patrilínea de Antonio Machado y Álvarez. Y a Gema Rodríguez Rafael por su desinteresada disponibilidad.

Desconozco la razón por la que, desde la generación de la abuela materna de Demófilo, se pierde el apellido “Gato”; el que a veces figura con la grafía “Gatto”. En su artículo de 1993 Pineda Novo confunde a la madre de Demófilo con su abuela, probablemente porque ambas tenían el mismo nombre, Cipriana.

exilio en Francia debido a sus ideas proclives al pensamiento político liberal. Tras la destitución de Fernando VII, en 1823, regresó a España (Pérez González 2007). Circunstancias vitales por las que no parece descabellado pensar, al menos como suposición, que tal experiencia del abuelo materno pudo dejar huellas en su nieto Antonio Machado y Álvarez y en su bisnieto Antonio Machado y Ruiz. Desde tal lógica, o intuición, hay que mencionar el hecho de que un manuscrito con la autobiografía de José Álvarez Guerra estuvo en manos de los Machado. Tal vez, sin apartarnos del terreno de las conjeturas, pudiera especularse que el pseudónimo “Un amigo del hombre”, tras el que estaba José Álvarez Guerra, pudo influir en la adopción por Machado y Álvarez del sobrenombre de Demófilo (amigo del pueblo). En su estudio biográfico sobre Machado, Joaquín Sama sugiere tal eventualidad (Sama y Vinagre 1893). Lo que parece evidente es que el pseudónimo estaba en sintonía con las modas y el contexto en el que surgen los estudios de Folklore y la aceptación de la categoría “pueblo” como su eje vertebrador. Así, una amplia y variada terminología basada en etimologías de origen griego se propusieron, sin demasiado éxito, tanto para designar a quienes se dedicaban a los estudios sobre las formas de vida del pueblo, “saber popular”, como para la nueva “ciencia” que entonces se iniciaba (Demótica, Demosofía, Demología, Demopsicología, Demobiografía, Demopedia...) (Guichot y Sierra 1922).

Sin lugar a dudas, otro sólido lazo de Machado y Álvarez con Extremadura tiene que ver con las estrechas relaciones de amistad que en fechas tempranas de su juventud trabó con algunos extremeños compañeros de estudios universitarios. Joaquín Sama y Vinagre se encuentra en Sevilla desde 1860, donde estudio Derecho y Filosofía y Letras. Desde finales de la misma década (1868), Romero y Espinosa está en la ciudad del Betis, donde en 1870 se matricula en las mismas facultades. Dos años después encontramos a Matías Ramón Martínez y Martínez inscrito de manera oficial en mencionados centros académicos. De esta época debieron ser los primeros contactos y trato personal con Demófilo, que por entonces, al ser unos años mayor que Romero y Martínez, concluía su estudios de derecho. En este punto, creo que es significativo señalar que los extremeños, antes de salir de Extremadura para iniciar su formación universitaria, compartieron una experiencia en común: las enseñanzas que en el Instituto de Badajoz recibieron del introductor de la teoría krausista en Extremadura, el catedrático Tomás Romero de Castilla, quien precisamente les firma sus certificados de bachillerato para ingresar en la universidad de Sevilla. Y, como Machado y Álvarez, los tres fueron discípulos de Federico de Castro en

la Hispalense, compartiendo más adelante, a excepción de Matías R. Martínez en lo que se refiere al terreno político y religioso, la ideología republicana y los planteamientos positivistas.

Desde el período de la *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias* (1869-1874), primero Joaquín Sama, krausista y posteriormente profesor en la Institución Libre de Enseñanza, y a partir de *La Enciclopedia* (1877-1881) Romero y Espinosa y el también extremeño Sergio Hernández de Soto contribuyen al proyecto cultural participando activamente en la sección fija de Literatura Popular: “(...) colaborando en ella, bajo la dirección de Machado con el pseudónimo de Demófilo, varios jóvenes literatos, entre ellos Don Francisco Rodríguez Marín, don Juan Antonio Torre y Salvador, don Luis Romero y Espinosa (...)” (Guichot y Sierra, 1922: 162). Cabe suponer que los lazos de amistad fueron afianzándose con el transcurrir del tiempo. Existen testimonios epistolares que atestiguan que tales vínculos continuaron manteniéndose hasta el prematuro fallecimiento de Machado y otros compañeros y amigos. La relación que entabló Romero y Espinosa con Machado se completó con la amistad que el de Fregenal compartió con Alejandro Guichot, Luis Montoto, Micrófilo, Rodríguez Marín y otros. Vínculos que siguió fortaleciendo tras su regreso a Extremadura, donde a principios de la década de los ochenta dirige una verdadera cruzada propagandística y de divulgación del folklore en la prensa regional de la mas variada ideología política. Si bien, sus preferencias en este aspecto se decantaron por una postura progresista; que le vinculó al partido republicano, de cuyo comité local en Fregenal de la Sierra fue miembro destacado. Casi todos los folkloristas, intelectuales, gente de la burguesía universitaria, secundaron las ideologías progresistas, incorporándose en numerosos casos al liberalismo y al republicanismo.

Las campañas propagandísticas y la publicación de artículos “folklóricos”, que desde 1880 venían apareciendo en *El Eco de Fregenal*, antes siquiera de estar formalizado el movimiento folklorístico, y especialmente durante los meses de octubre a diciembre de 1881, son los antecedentes más inmediatos de la constitución del Folklore en Extremadura. El día uno de noviembre de 1881 abre la portada y segunda página de *El Eco* con el artículo intitulado “A la prensa extremeña”, que, aunque no lleva firma, no dudo en atribuir su autoría a Luis Romero y Espinosa. Otro artículo inaugural lleva por título “El Folklore extremeño”, que asimismo edita *El Eco* un mes después, el uno de diciembre de 1881. Se urge a que se cree el Folklore regional. La respuesta se concretó en la reunión celebrada en la ciudad de Badajoz en los primeros días de diciembre

a la que, gestionada desde Sevilla por Demófilo, asistieron los catedráticos del Instituto provincial, varios literatos y los redactores de los periódicos de dicha población. Firman el texto Federico Abarrategui, Anselmo Arenas, Manuel Hidalgo, Miguel Pimentel, Isidoro Osorio y Pelayo Henao. Es decir, un grupo de notables profesores y abogados que se dirigieron al presidente del Folk-lore andaluz, José María Asensio y Toledo, en los siguientes términos: “ (...) *Animados de mayor deseo que competencia, nos hemos reunidos en esta capital todos los que más o menos acertada o eficazmente procuramos el desarrollo de toda idea que tienda a prestar a la obscuridad de nuestras olvidadas provincias y hemos acordado establecer El Folk-lore Extremeño (...)*” (La Crónica, 11-XII-1881). No obstante, los intentos por crear el Folk-lore extremeño, desde la ciudad de Badajoz, fracasaron. Y es a partir de entonces cuando Romero y Espinosa, en activa relación personal y epistolar con Machado, toma la iniciativa y en una junta convocada en nombre de la redacción de El Eco se reúne el 11 de junio de 1882 con una veintena de vecinos al objeto de constituir la Sociedad El Folklore Frexnense. Por sugerencia de Machado se nombran socios de honor a un nutrido grupo de profesores de la ILE, entre ellos a los extremeños Juan de Uña y Joaquín Sama, a intelectuales extremeños, como Vicente Barrantes, y a miembros de las Sociedades Económicas de Amigos del País, los Ateneos, directores de periódicos, así como a profesores de institutos y universidades tanto españoles como extranjeros. Y el Centro del Folk-lore Frexnense, aunque la primera sociedad en crearse fue el Folk-lore de Burguillos (8-XII-1881), se reconvierte en el Folk-lore extremeño. Así se denominará desde entonces, editando su propio órgano de divulgación, la Revista *El Folk-lore Frexnense*, que tras la desaparición de la revista El Folk-lore Andaluz, el 29 de abril de 1883, la extremeña cambia su nombre por la de Bético-extremeña para ofrecer sus columnas a los folkloristas andaluces. Machado, como secretario general de El Folk-lore Andaluz, envía notificación al Folk-lore extremeño aceptando, suspendida la publicación andaluza, el ofrecimiento de los extremeños: “(...) *Faltaríamos no solo a un deber de cortesía sino a una dulce exigencia del corazón dejando de consignar que el beneplácito de la Sociedad Folk-lore andaluz para unir su nombre al de la región extremeña poniéndolo al frente de una Revista que sea órgano simultáneo, de ambas sociedades, nos llena a la vez de legítimo orgullo, de sincera delectación y gratitud profunda*”. En 1884 en el tomo VI de la Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas (BTPE), Machado escribió el siguiente párrafo de elogio y reconocimiento al Folk-lore extremeño: “(...) *Esta sociedad, que debe considerarse como un verdadero Folk-lore Extremeño, por*

haber sido Fregenal la capital folklórica de Extremadura, ha publicado con el título el Folk-lore Frexnense y Bético-extremeño una revista trimestral verdadera continuación del Folk-lore andaluz (...) En la actualidad sigue publicándose en forma de folletín en El Eco de Fregenal (...)". En efecto, cuando a finales de año terminó el proyecto de la Bético-extremeña, Manuel Velasco y Jaraquemada volvió a ofrecer a los folkloristas extremeños y andaluces las páginas de El Eco y su separata literaria que dirigió Micrófilo.

Estas relaciones y experiencias compartidas se fortalecen, asimismo, con el nombramiento de socios entre las diversas sociedades y centros de Folk-lore. La fraternidad entre los folkloristas no solo funcionó mediante el intercambio de materiales, sino que, como hábito o "ritual de reciprocidad", se extendió a otros ámbitos convirtiéndose en una verdadera seña de identidad. Así, el Folk-lore Frexnense nombra socios honorarios a Antonio Machado, Juan de Uña, Joaquín Sama, Giuseppe Pitré, Hugo Schuchardt, Alejandro Guichot, Joaquín Costa, Cipriana Álvarez, Luis Montoto, Emilia Pardo de Bazán...A lo que el Folk-lore andaluz corresponde nombrando socios a varios extremeños, entre ellos a Sergio Hernández de Soto, quien llega a firmar su colección de juegos como socio del Folk-lore Andaluz, aunque desde 1882 era socio honorario del Frexnense. Los estrechos lazos de amistad y camaradería no sólo se plasmaron en el cambio de título del órgano divulgativo de los extremeños en favor de los folkloristas andaluces; sino también en las reseñas que andaluces y extremeños editan en los órganos de difusión de sus compañeros de otros Centros. Por ejemplo, la que firma Demófilo sobre la Revista El Folk-lore Frexnense en El Folk-lore Andaluz; o las recensiones que sobre la revista andaluza editan los extremeños Rafael Rico, "Nadie", en El Folk-lore frexnense, y Luis Romero en la Bético-extremeña.

Mediante la bibliografía, la correspondencia existente y la sección de noticias que se reproducen en los órganos de difusión del movimiento folklórico conocemos, por otra parte, el intenso intercambio de materiales que se dio entre los folkloristas. En el librito *Colección de enigmas y adivinanzas en forma de diccionario* (1880), publicado en el espacio temporal que transcurre entre la desaparición de La Enciclopedia y los inicios de la organización del "Folklore español", puede encontrarse la primera prueba de lo que luego se convirtió en una práctica habitual entre los folkloristas: el "préstamo recíproco de materiales". Porque la Colección de enigmas y adivinanzas, de Demófilo, se nutre principalmente de materiales andaluces y extremeños (Guichot y Sierra, 1922: 162). Valgan como ejemplo más preciso de la generosa actitud extremeña

las remesas que Sergio Hernández de Soto entregó a Machado sobre los juegos infantiles. Parte de ellos los reprodujo en sus textos publicados en el *Folk-lore Andaluz*, *Rivista italiana Giornale de Filologia Romanze* y *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*. Si bien, Machado a su vez, quien venía cultivando el tema de los juegos desde 1880, entregó descripciones de juegos extremeños a Joaquín Sama. Los dos postreros trabajos sobre juegos de Machado, publicados en la *Revista España* (1885 y 1886), tienen como foco central la obra sobre juegos de Soto. En este caso el planteamiento y la reflexión de Demófilo giran en torno a la tarea educativa y paidológica; deteniéndose en los principios de adaptación, diferenciación, imitación y dramatización del juego. Concluye su recensión de la obra del extremeño con algo más que suspicacias sobre las supervivencias, prefiriendo enfatizar en las analogías y conexiones que se dan entre todas las producciones del folklore oral.

A tenor de la correspondencia y las fuentes documentales que se conocen puede afirmarse que Luis Romero y Matías R. Martínez regularmente se intercambiaron materiales, llegando incluso a hacer un uso común de los documentos que recolectaban cada uno de ellos. Romero, además, remite periódicamente materiales de la tradición recogidos por él mismo al Folklore español, al Centro Andaluz y a Machado, Rodríguez Marín, Torre y Salvador, Alejandro Guichot y a otros folkloristas, como ellos mismos reconocen y agradecen en varios medios, publicaciones y a través de intercambios epistolares. Como ejemplo de ello valgan un par de testimonios: “(...) *Acuso recibo de los trabajos manuscritos que nos ha enviado Luis Romero y Espinosa. Numerosa colección de materiales del Folk-lore extremeño y artículos varios (...)*” (Alejandro Guichot 1885). O las palabras que al respecto escribe Micrófilo en la introducción a su obra “Un capítulo del Folk-lore guadalcanense”: “(...) *Y ahora es ocasión de que yo dé las más cumplidas gracias a los que me han ayudado a la tarea de recoger materiales del Folk-lore; pero tal es la desgracia mía que siempre di con recolectores avaros y, por ende, ruines, excepción hecha de los señores Romero, Olavarría y Huarte, Guichot y sierra y Rodríguez Marín (...)*” (1891).

En el apartado “Correspondencia” del *Boletín Folklorico Español* (1885) se acusa recibo de los materiales que para su publicación envían los folkloristas españoles. Los materiales y las colecciones de los extremeños son de las más numerosos. Cipriana Álvarez Durán remite manuscritos sobre “Culinaria popular extremeña”, Hernández de Soto “Papeletas para clasificar los cuentos” y Romero y Espinosa “Materiales del Folk-lore extremeño y artículos varios”. Y el mismo origen tienen algunos de los registros cuentísticos que De-

mófilo publica tanto en la Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas (BTPE) como en El Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE).

El grupo extremeño, en fraternal relación con los principales adalides del Folk-lore Andaluz, dio buena cuenta de su acostumbrado dinamismo ocupando sus trabajos, casi por completo, cuatro de los once volúmenes que vieron la luz en la Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas. Los materiales extremeños de la BTPE (1883-1886), creada por Machado y Alejandro Guichot, son, quizás, la aportación regional más relevante: *Apuntes para un mapa topográfico-tradicional de la villa de Burguillos* (1884); *los juegos infantiles de Extremadura* (1884); *Cuentos populares de Extremadura* (1886) y “Tradiciones referentes a algunos sitios de Extremadura” (1884).

El clima de camaradería y amistad entre Demófilo y los folkloristas extremeños puede inferirse, asimismo, de dos costumbres de uso común o relativamente extendido: el hecho de dedicarse las obras y en algunas ocasiones prologarlas también. En 1884 Sergio Hernández de Soto dedica su obra sobre juegos al presidente del centro de Fregenal con las siguientes palabras: “(...) *Al señor D. Luis Romero y Espinosa, ilustrado jurisconsulto y dignísimo presidente del Folk-lore extremeño (...) A V., que tan ardiente propagandista de las ideas folklóricas se ha mostrado (...) que tanto ha trabajado para la constitución del Folk-lore Extremeño (...) dedico estos breves apuntes, recogidos de la tradición oral (...)*”. En fechas anteriores ya le había dedicado su estudio sobre la “Cruz de Mayo” (1883). Con las siguientes palabras dedica Luis Romero a Machado su obra *Folk-lore El calendario popular para 1885* (1884): “(...) *A mi querido amigo D. Antonio Machado y Álvarez (Demófilo). Fundador del Folk-lore Español*”. Y Hernández de Soto escribe la siguiente dedicatoria en su obra *Cuentos Populares de Extremadura*: “(...) *Al Sr. D. Antonio Machado y Álvarez, en prueba de cariño que le profesa su afectísimo amigo*” (1886). Los prólogos, como he referido, también fueron frecuentes entre los folkloristas como prueba de amistad y de compartir un mismo proyecto. Machado escribe el prólogo del Mapa topográfico-tradicional de Matías Martínez y Luis Romero prologa la obra *Recuerdos de Extremadura* (1885), de Nicolás Díaz y Pérez. Y en la introducción de su obra sobre juegos De Soto, por su parte, declara: “(...) *el Sr. Machado, con cariñosa solicitud, me había ofrecido escribir un prólogo, ofrecimiento que acepté reconocido, pero causas ajenas a la voluntad de mi amigo le han impedido cumplir aquella promesa, que ha sustituido con la no menos halagüeña para mi de escribir un post-scriptum, que irá al final de esta obra (...)*” (1886).

La solidaridad fraternal y el apoyo excepcional que la “utópica” empresa de Machado obtuvo por parte de los extremeños se evidencia de nuevo, cuando Demófilo experimentaba un cierto desencanto respecto a la acogida social y política de su proyecto, en el párrafo que extraigo de la misiva que el 31 de marzo de 1885 envía a Hugo Schuchardt: *“(…) Así han muerto las ideas de la aplicación de la fotografía a los juegos, el estudio del lenguaje infantil, las excursiones y los museos folklóricos, los mapas topográficos (...); pero ni el País, ni los Políticos, ni los Sabios, nadie, nadie me ha hecho caso, mejor dicho, ha hecho caso a la idea. El pobre Alejandro Guichot, Luis Romero y Espinosa, Sergio Hernández y alguno que otro hombre oscuro también, por generoso y bueno, me han ayudado hasta aquí. Con su auxilio y su buena amistad, la tuya y la de Pitré, valiosísimo para mí, me considero plenamente recompensado (...)”* (Steingress, 1996: 100)

La obra de Demófilo en Extremadura: la prensa

En 1987 la Fundación Machado de Sevilla financió el proyecto que le presenté bajo el título “La obra de Antonio Machado y Álvarez, Demófilo, en Extremadura: bibliografía y fuentes documentales”. En 1988 entregué los resultados de la investigación y presenté a la Fundación copia de los documentos que hallé, así como un índice organizado con tales materiales y una memoria del trabajo. Dedicué la primera fase de la pesquisa de los “suelos” de Machado en Extremadura a revisar los medios, especialmente los diarios y la prensa periódica, que en la región se hicieron eco del movimiento folklórico (1880-1890), publicaron materiales y acogieron en sus páginas noticias e informaciones sobre la constitución y el funcionamiento de las sociedades de Folk-lore locales (1881-1885). Al no contar con referencias previas, creí conveniente realizar una primera selección de la muestra sobre la que trabajar a partir de dos ideas: la orientación política de los periódicos y la presumible relación de Machado y los folkloristas extremeños con los medios. El objetivo: encontrar y registrar las huellas de Demófilo y el movimiento folklorístico. En fase posterior seleccioné una relación de bibliotecas y hemerotecas que consideré pudieran conservar fondos y documentos de interés para el proyecto. La tercera fase, con algunos desplazamientos a diversas localidades, la empleé en la búsqueda, consulta y copia de los fondos hallados. Documentos y referencias dispersas con la que compuse la relación definitiva. El número de “suelos” y documentos fotocopiados asciende a la cifra de 83, en-

tre referencias, noticias e informaciones, textos propagandísticos y artículos sobre Folklore que se depositaron, encuadrados en un único volumen para la ocasión, en la Fundación Machado. A veces, el dossier contiene noticias y artículos editados, así mismo, en otros medios; porque era práctica habitual reproducirlos simultáneamente en varios de ellos.

Aparte la prensa periódica y la que creí de mayor proximidad a las ideas de Machado y Álvarez, sin olvidar los periódicos de signo conservador e incluso opuesto a las ideas liberales, republicanas y de progreso de Machado y muchos de sus compañeros, vacié igualmente la bibliografía “folklórica” que sobre Extremadura y los extremeños se publica en heteróclitos medios. Entre ellos, algunos materiales y textos menos conocidos. De tal manera las principales ideas que orientaron la investigación fueron: 1.-Encontrar los artículos-textos que Machado publicó en Extremadura y sobre los extremeños. 2.-Localizar cualquier tipo de dato, noticia o información sobre la labor machadiana en la región. Porque la obra fundacional de las Sociedades de Folk-lore iniciada en España por Demófilo tuvo una acogida sobresaliente en Extremadura. Las estrechas relaciones personales del secretario de la Sociedad de Folk-lore Andaluz con universitarios extremeños como Luis Romero y Espinosa, Matías Ramón Martínez, Joaquín Sama y Vinagre, Juan Uña, o con Sergio Hernández de Soto, sin lugar a dudas determinaron la constitución de una veintena de centros folklóricos en la región. Así, Extremadura se convirtió en el territorio español que contó con mayor número de sociedades y con el apoyo expreso de un vigoroso grupo de intelectuales, profesores, periodistas, abogados, etc.

Aparte de revisar y vaciar las revistas *El Folk-lore Andaluz*, la *Frexnense* y la *Bético-extremeña*, así como los once volúmenes de la Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas, con el propósito de localizar textos y/o noticias respecto a la labor propagandística de Machado, consulté los fondos bibliográficos y hemerográficos que se custodian en las siguientes instituciones: Biblioteca Pública Bartolomé J. Gallardo (Badajoz), Hemeroteca de la Real Sociedad Económica de Amigos del País (Badajoz), Biblioteca del Centro de Estudios Extremeños, Hemeroteca del Casino de Badajoz, Biblioteca, Hemeroteca y sección de microfilms del Complejo Cultural Santa Ana (Almendralejo), Hemeroteca de la Facultad de filosofía y Letras (Cáceres), Hemeroteca del Real Monasterio de Guadalupe, Hemeroteca Municipal (Mérida), Biblioteca del Museo Arqueológico (Badajoz), Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla. Legado Alejandro Guichot y Sierra. Rectorado Universidad de Sevilla. Y

aunque hice varias catas en quince periódicos diferentes, el estudio se centró en los ocho medios extremeños más en sintonía con la idea machadiana y proclives a la labor fundacional de Luis Romero y Espinosa y Matías Ramón Martínez. Lógicamente, tal circunstancia selectiva obedeció, de igual forma, a la localización y posibilidad de consulta de los fondos que se conservan; dado que la mayoría de las colecciones no están completas. Y de *El Eco* solo encontré algunos números sueltos en dos hemerotecas. De los periódicos que reprodujeron textos e informaciones de Machado y los Centros de Folk-lore a continuación realizo una breve sinopsis en la que traigo a colación algunos datos relacionados con el contexto social y el tema que trato; habida cuenta que algunos de los directores, redactores y colaboradores de los principales medios fundaron y apoyaron las sociedades de Folk-lore que se crearon en Extremadura.

1.-*La Crónica de Badajoz* (1864-1892). Debido a la censura en 1883 cambia su título por el de *Nueva Crónica*. De ideología republicana federal, estuvo dirigido por Isidoro Osorio, Rubén Landa y F. Mendo. En él colaboran Gumersindo Azcárate, Urbano González Serrano, Matías Ramón Martínez, Miguel Pimentel y Donaire, Nicolás Salmerón, Juan Uña Gómez, Máximo Fuertes de Acevedo, etc. Su corresponsal en Madrid fue Hermenegildo Giner de los Ríos. Es decir, en él colaboran krausistas e institucionistas (ILE). El apoyo al movimiento folklórico fue total. Aparte de ofrecer a sus lectores reseñas bibliográficas sobre publicaciones de Folklore, reproducir las noticias provenientes de Sevilla y de otros centros folklóricos, hace lo propio con otras que previamente han aparecido en medios tales como *El Eco de Fregenal*, *la Semana de Don Benito*, *el Diario de Badajoz* o *el Boletín Revista del Instituto de Badajoz*. En varias ocasiones incluso llegó a editar las Actas de la fundación de diversos centros folklóricos. El 20 de junio de 1889, *La Crónica* nombra a Antonio Machado y Álvarez su representante en la Asamblea de la prensa republicana en Madrid.

2.-*El Magisterio Extremeño* (1873-1891). Entre 1881 y 1882 se denomina *Nuevo Magisterio extremeño*. Y de enero de 1886 a febrero de 1891, *El Magisterio Extremeño-onubense*; que desde 1899 se publica con el título de *Boletín del Magisterio Extremeño*. De ideología republicana, su director fue Miguel Pimentel y Donaire. Y entre los colaboradores destacan conocidos republicanos, sin faltar las plumas de algún conservador: Anselmo Arenas, Matías Ramón Martínez, Joaquín Sama y Vinagre, Urbano González Serrano, Antonio Machado y Álvarez, etc.

El Magisterio Extremeño fue una revista pedagógica dedicada a la defensa de los intereses del magisterio. Su director, que junto a otros intentó

constituir en 1881 el Folk-lore pacense, fue seguidor de un krausismo “difuso”. Debido a su defensa de la enseñanza laica el obispo de Badajoz, Fernando Ramírez y Vázquez, mediante carta pastoral lo condena y excomulga en julio de 1881. El periódico, en cierta medida, es un órgano de divulgación próximo a los krausistas con orientación regeneracionista. Habitualmente aparecen en sus páginas noticias de los intercambios que mantiene con el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza; informaciones sobre la creación de centros folklóricos y colaboraciones de Juan de Uña, director de la ILE y socio del Folk-lore extremeño.

3.-*El Eco de Fregenal* (1880-1885). Su director y propietario fue Manuel Velasco y Jaraquemada. Desde el primer momento el marqués de Río Cavado puso sus páginas a disposición de los folkloristas. El Eco, de ideología liberal progresista, surgió de las ideas políticas de Velasco y Jaraquemada y del espíritu periodístico de Luis Romero y Espinosa. Entre sus colaboradores se encuentran el líder del Folklore extremeño, Rafael Rico, Matías Ramón Martínez, Torre y Salvador (Micrófilo) y otros folkloristas. El Eco fue el máximo aliado del Folk-lore regional y uno de los principales apoyos con los que contó el proyecto machadiano. En sus páginas se encuentran abundantes noticias e informaciones relativas a la actividad propagandística, sobre asuntos folklóricos nacionales, movimientos fundacionales y creaciones de sociedades de Folk-lore, publicaciones, proyectos, etc. Machado, a través de Romero y Espinosa, hizo llegar a El Eco noticias y otros materiales fruto de su ferviente y “mesiánica” actividad propagandística y literaria.

4.-*Boletín Revista del Instituto Provincial de Badajoz* (1881...). De ideología progresista y cercano a los pensamientos de la ILE, su director, el profesor de física y química Máximo Fuertes Acevedo, quien apoyará decididamente los estudios de folklore, en 1878 publica *Meteorología popular* y en 1883 una obra sobre el *Darwinismo* que causó gran conmoción en la sociedad regional. El Boletín, una revista científico-literaria de periodicidad semanal, fue el órgano de difusión del claustro de profesores el Instituto Provincial. Frecuentemente reproduce noticias sobre las sociedades de Folk-lore e igualmente se ocupa de divulgar la obra de Darwin. Entre sus colaboradores despuntan el propio director del Boletín, Matías Ramón Martínez, Tomás Romero de Castilla, Carlos Pérez Toresano, etc.

5.-*Diario de Badajoz* (1882-1892). A partir de esta última fecha cambia su título por el de Nuevo Diario de Badajoz. Durante un tiempo su director fue Anselmo Arenas y Miguel Pimentel y Donaire su administrador. De ideología

republicana federal, tuvo entre sus colaboradores a Salmerón, Joaquín Sama, Urbano González Serrano, Antonio Machado y Álvarez, Máximo Fuertes, José Chacón y Calderón, Manuel Sales y Ferré y a algunos de los fundadores de la ILE. El Diario de Badajoz se presentaba como un periódico político, científico y literario; proclamando los principios krausistas y acogiendo las nuevas corrientes de pensamiento político y científico. Verdadero órgano de expresión de los republicanos, se declaró abiertamente anticlerical, demócrata y masón. Como La Crónica de Badajoz, fue censurado por el obispo Ramírez Vázquez. Entre 1881 y 1890 apoya el movimiento folklórico, publica diversos artículos de Demófilo y habitualmente reproduce en sus páginas noticias referentes a las sociedades de Folk-lore.

Debido a las coincidencias ideológicas y a las relaciones personales que Machado mantiene con los folkloristas extremeños y a través de ellos con algunos directores de medios destacados, los periódicos de Extremadura que reproducen el mayor número noticias relacionadas con el movimiento folklórico iniciado en España por Antonio Machado y Álvarez, son: El Diario de Badajoz, La Crónica y la Nueva Crónica, El Nuevo Magisterio Extremeño, El Boletín Revista del Instituto Provincial de Badajoz; y en menor medida, El Guadiana, de Olivenza; y La Semana, de Don Benito. La mayoría de los periódicos mencionados están dirigidos o en ellos colaboran asiduamente los que reivindicó como folkloristas, fundadores de las sociedades locales de Folk-lore en Extremadura y quienes apoyaron públicamente tal actividad: José Chacón y Calderón, Matías Ramón Martínez, Miguel Pimentel y Donaire, Juan Uña, Joaquín Sama, Luis Romero, Rafael Rico, Torre y Salvador, José Montaner y Calpena, Carlos Pérez Toresano, Antonio Gallardo, Esteban Barquero, Pelayo Henao y Carrión, Luis Sotomayor y Terrazas, Felipe Muriel y Gallardo, Marceliano Ortiz López, Francisco Rodríguez Marín. Cuando el movimiento folklórico y asociativo empezaba a decaer, el Diario de Badajoz publica, entre mayo y junio de 1888, los siguientes artículos de Demófilo: “Para el bello sexo. La aguja I”, “Para el bello sexo. La aguja II”, “Las pajaritas de papel”, “El escapulario” y el “Bu”, que también aparece, entre otros, en “El Magisterio Extremeño-onubense”.

Los folkloristas extremeños: “Discurso antropológico”, innovación temática y “enfoques metodológicos”

La sociedad española a mediados del XIX se debatía entre el espíritu conservador y religioso que invadía también el quehacer “científico” y la ideo-

logía liberal de la burguesía en ascenso. La universidad era más un foco de pensamiento conservador que motor de cambio social. Más preocupada por las discusiones metafísicas y escolásticas que en constatar de manera científica los datos con la realidad. La universidad española vive hacia 1877 un ambiente caracterizado por la asimilación del krausismo y la introducción del positivismo evolucionista. En este contexto de renovación científica, de crítica de las ideas tradicionales y de polarización ideológica, otra piedra de choque en la realidad española fue el darwinismo, que ofrecía un nuevo planteamiento de la realidad mediante los conceptos de cambio y progreso, y en el que la evolución se asienta como el nuevo paradigma del que se servirá la mentalidad liberal.

La apertura en Extremadura a las nuevas y renovadoras tendencias será una consecuencia lógica de los intentos que realizaron en tal sentido gentes ligadas intelectualmente a Sevilla y Madrid. Algunos de los debates y de las tentativas por modificar el estado de cosas en una sociedad de estructuras arcaicas, mediatizada por una ideología fuertemente tradicionalista, vendrán de manos de profesionales que se formaron en la década de los años sesenta y setenta en las aulas de la Universidad hispalense (Joaquín Sama y Vinagre, Tomás Romero de Castilla, alumno de Federico de Castro, catedrático de instituto e introductor del pensamiento de Krause en Extremadura; Luis Romero y Espinosa y Matías Ramón Martínez, dirigentes del movimiento folklórico de finales del XIX en la región). Otro nutrido grupo de profesionales extremeños se formó o estuvo vinculado intelectualmente a varias instituciones académicas y culturales de Madrid: la Universidad Central, el Ateneo, la Sociedad Española de Historia Natural y la ILE. Entre ellos el sociólogo krausopositivista Urbano González Serrano, presidente de la Mesa de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo Matritense; Juan de Uña, rector de la ILE; o el jurista, también institucionalista, José Chacón y Calderón, fundador de una sociedad local de folklore y autor de un informe (1884) para la Comisión de Reformas Sociales sobre la situación económica y los estilos de vida de los obreros agrícolas en la comarca de La Serena.

La puerta de entrada del espíritu de los nuevos tiempos en Extremadura fueron los dos institutos provinciales, el Ateneo de Badajoz, la Academia de Ciencias Médicas y la Real Sociedad de Amigos del País de Badajoz. El darwinismo llegó a Extremadura de manos del profesor de química y física, colaborador del folk-lore regional, Máximo Fuertes Acevedo, quien en 1883 publica la obra *El Darwinismo: sus adversarios y sus defensores*, que suscitó una fuerte polémica. Controversia que, en el fondo, refleja la lucha ideológi-

ca y de influencias sociales que se vive en la Extremadura de finales del XIX. Frente a las teorías bíblicas y creacionistas, el catedrático del instituto de Badajoz trata de explicar el origen y la evolución del hombre desde un enfoque racionalista. Porque en Extremadura fueron los científicos prácticos, profesores con formación en ciencias físico-naturales, médicos y farmacéuticos los que, en colaboración con los profesores de segunda enseñanza, emprendieron la tarea de difundir el interés por la cultura científica y el nuevo espíritu positivista. En ausencia de una verdadera comunidad científica, se irán creando a finales de siglo los marcos institucionales que favorecerán la asimilación progresiva de los planteamientos científicos.

La introducción en España del cientifismo en el ámbito de los estudios de Folklore, apartándose de la mera concepción literaria, se debe a Machado y Álvarez. Dos fueron los pilares en los que se sustentaron los presupuestos teóricos del folklore español: uno, las teorías evolucionistas de Darwin y su aplicación a los fenómenos socioculturales; el otro, la concepción spenceriana de la historia, que traslada el centro de gravedad de la misma de los reyes al pueblo. De tal manera, el empuje de las Ciencias Naturales y la concepción de unas ciencias sociales dispuestas a recoger datos y arrojar con ellos nuevas luces sobre el comportamiento humano general, y acerca de las costumbres en particular, tienen su reflejo en Extremadura. Paulatinamente se irá imponiendo el rigor de los nuevos métodos de investigación, al tiempo que se abandonarán las especulaciones de tipo filosófico. Con el desarrollo de las ciencias naturales y la recepción del positivismo y el evolucionismo, un sector de los folkloristas se aleja de las corrientes literarias y eruditas, se distancia de los enfoques esencialistas y se orientan por planteamientos más empíricos sobre la realidad social. Algunos (Matías Ramón Martínez, Luis Romero y Espinosa...) muestran una cierta especificidad en su forma de trabajo, que se aleja tanto de las especulaciones como de los objetivos extracientíficos (estéticos, filosóficos o moralizantes). Los folkloristas fijaron un método a caballo entre el paradigma romántico, que consideraba la literatura popular tanto en sus aspectos estéticos como históricos; y el método positivista, que transmite al folklore una orientación "científica" reflejada en unas técnicas rigurosamente empíricas: observación directa de los fenómenos a estudiar, confección de cuestionarios, evacuación de interrogatorios, recogida directa de los materiales sobre el terreno (el *collecting materials*, de Gomme), la fiel reproducción de los textos (*reddere verbum verbo*), descripciones realistas, clasificación de los materiales, interés por la objetividad... O sea, un mayor rigor metodológico que establece tres fases correla-

tivas en el proceso de trabajo: recolección, clasificación y comparación. Ahora bien, en general la experiencia extremeña no rebasó el nivel de recolección y el modelo de las colecciones; si bien la permuta de materiales bibliográficos y documentales posibilitó a algunos, como a Matías Ramón Martínez, la apertura hacia los estudios comparativos. Coexisten, no obstante, los continuadores del pasado, la corriente literaria y “costumbrista”, dado que hasta finales del XIX no se concibe el Folklore como una obra científica; y la científica, que supera el sesgo romántico y de reelaboración literaria. Las colecciones ya no se estudian por sus formas estéticas, sino con una finalidad científica; es decir, no interesan tanto las formas como el fondo. Y debido a la influencia de las ciencias naturales se extienden los géneros y surgen nuevos temas de investigación.

Dependencia, mimetismo e innovación son tres rasgos que caracterizan el movimiento folklórico en Extremadura. La vía extremeña en su fase inicial trasplanta el “modelo andaluz” obedeciendo a lo que se suponían analogías culturales entre Andalucía y Extremadura; y debido a las relaciones de amistad que desde los tiempos de la universidad entablaron Joaquín Sama, Luis Romero, Matías R. Martínez y Sergio Hernández de Soto con el grupo sevillano liderado por Machado y Álvarez. Lógicamente, las coincidencias ideológicas (progresistas, en general) y científicas (aceptación en el terreno sociocultural del paradigma evolucionista) favorecieron los vínculos entre ambos grupos. Los campos temáticos prioritarios sobre los que investigan los folkloristas extremeños son: literatura popular, creencias, rituales festivos, ciencia popular, derecho consuetudinario, historia local y demotopografía. Es decir, dos grandes ámbitos temáticos: 1.-*Tradicionales*: literatura popular, fiestas, creencias...Y 2.-*Innovadores*: Demotopografía, derecho consuetudinario, ciencia popular, minorías étnicas, dialectología regional, dicterios... En el segundo caso se da una aportación que representa cierta vanguardia, habida cuenta de que las cosas no estaban hechas, se estaban creando entonces. Es el momento en que entre todos se estaba perfilando un modelo de trabajo. De tal manera Extremadura contribuirá al movimiento, tanto por los campos temáticos de estudio como por la estructura de varias obras, con algunos puntos de innovación metodológica, tales como los que supusieron los estudios sobre el *Derecho Consuetudinario Regional* (1882...); *El Mapa Topográfico Tradicional de la villa de Burguillos* (1884), la *Historia etnológica de los gitanos*, de Matías R. Martínez; o los *dictados tópicos* (1883) y *El Calendario Popular* (1884), de Luis Romero y Espinosa. Entre los temas novedosos destacan los estudios sobre el Fuero del Baylío, un derecho consuetudinario-foral específico de la región, que desde

1881 (El Eco de Fregenal) y 1882 (El Guadiana) es objeto preferente de atención por el jurista Matías R. Martínez en razón de su vigencia, peculiaridad cultural y debido a las repercusiones sociales que implica tal institución. Un fuero que afecta a una amplia franja territorial en las comarcas de Jerez de los Caballeros y Alburquerque, así como a un estimable número de poblaciones en la raya luso-extremeña. Se trata de un régimen jurídico que concierne a ciertos grupos sociales en lo relativo a la sociedad familiar, el parentesco, la residencia, los sistemas de propiedad y de herencia. Durante buena parte de la vida profesional de Martínez, el estudio del “Derecho consuetudinario” fue uno de sus temas preferidos de investigación. De él se ocupa, in extenso, en la monografía titulada *El libro de Jerez de los Caballeros* (1892), que vio la luz en la imprenta Rasco de Sevilla por el mecenazgo del duque de T'Serclaes de Tilly, don Juan Pérez de Guzmán y Boza.

La línea de investigación que conjuga la tradición oral y la documentación histórica, el saber popular y el conocimiento científico, la geografía y la historia, la toponimia y la lingüística, y las tradiciones populares se evidencia en *Apuntes para un Mapa Topográfico-tradicional de la villa de Burguillos*. En este caso, se trata de una obra original, en la que las denominaciones de los lugares aparecen tomadas, en la mayoría de los casos, del reino orgánico, de la flora, la fauna, las “razas”, los nombres y los apellidos, las construcciones, los oficios, las propiedades, la mitografía y la historia. Los mapas topográficos tradicionales supusieron una innovación temática y una de las vías de extensión de los géneros abordados por los folkloristas, y cuyos antecedentes lejanos habría que situar en las corografías y los diccionarios histórico-geográficos. El precedente inmediato del de Burguillos está en la aún inédita topografía médica de la misma población que en 1883 presenta Matías Martínez, obteniendo el segundo accésit, en el concurso anual de la Real Academia de Medicina de Barcelona. En El Mapa Topográfico de Burguillos se reconstruye, partiendo tanto de la explicación toponímica popular como de la culta, el origen de los nombres con que se designan los distintos sitios y elementos, tangibles e inmateriales, del término municipal. Martínez es de la opinión que “(...) si las costumbres son el alma del pueblo, la topografía es su cuerpo”. Introducidos los Mapas Topográficos Tradicionales en la región por Luis Romero y Espinosa, la idea surgió de Machado en abril de 1882 cuando proyectó, sin demasiada fortuna, el mapa de la provincia de Sevilla. Si bien, en la Revista El Folklore Andaluz reproduce un interrogatorio para el “Mapa Topográfico Tradicional”. Fue el de Burguillos, no obstante, el primero de su género en la bibliografía

española, y el único que se realizó. Machado escribe en el prólogo a la obra de Martínez:

(...) El territorio español tiene en sus monumentos arquitectónicos, arqueológicos y paleográficos, en sus monedas, y en esa inmensidad de vestigios de remotas épocas, documentos sin duda alguna importantes, pero no más que los que subsisten en sus nombres topográficos vulgares. La filología y la fonética (...) conservan testimonios más fehacientes, de más valor para el historiador imparcial, que esos mismos monumentos, más fugaces y perecederos, siendo de piedra, que las palabras, por hallarse sometidos a una alteración y descomposición química más violentas. (...) Las denominaciones topográficas de cada localidad, aparte de su valor dialectológico, nos enseñan cómo agrupa el pueblo sus ideas, supersticiones, sentimientos o creencias en torno a los nombres con que bautizan los sitios en que vive; y además, como la tradición, conserva, muchas veces alterados y descompuestos, nombres de remotas edades (...).

Y en un párrafo anterior, anota: *(...) a un pueblecito, a una humilde villa de la provincia de Badajoz, y al Sr. Martínez (...) ha cabido el merecido honor de haber puesto la primera piedra: su libro, modestamente titulado Apuntes para el mapa topográfico tradicional de Burguillos, es una prueba viva y elocuentísima de lo que puede una buena inteligencia y una gran voluntad puesta al servicio de una buena idea.*

El Boletín Folklórico Español, año I, número 7, de 15 de abril de 1885, en su sección de “Movimiento y Noticias” reproduce un texto aparecido en El Folk-lore Journal, de Londres, respecto al “Mapa de Burguillos”, del que entresacamos la siguiente referencia: *Es una historia de la ciudad, con los nombres (por índice alfabético) y tradiciones de todas las calles, plazas, caminos y haciendas, arroyos, etc., que la forman y rodean. A la obra precede un elocuente prólogo de D. A. Machado y Álvarez (...) Debe haber costado mucho trabajo su compilación, es interesante y puede servir de modelo en su género ¿No habría folkloristas y arqueólogos que hiciesen para Inglaterra lo que se ha hecho para el pueblecito español y los españoles piensan hacer para su país?*

En suma, un libro singular, el primero de su naturaleza en la literatura española.

Creo que Matías Ramón Martínez fue el único folklorista español que en el contexto temporal que refiero escribió una obra sobre los gitanos españoles, de cuyo manuscrito inédito conservo una copia en mi biblioteca. Se trata de un importante original, *Historia Etnológica de los gitanos*, en el que no aborda la tradición de la minoría cultural desde la categoría territorial o regional. Trazado desde una actitud positivista y desde una perspectiva comparatista, elabora un estudio etnológico centrado en la Península Ibérica, cuyo texto organiza en los siguientes capítulos: Historia, creencias, cultura-conocimientos, organización civil, arte, profesiones e idioma. Desde el punto de vista de las fuentes combina los materiales extraídos de las entrevistas que realiza personalmente con la documentación histórica, bibliográfica y literaria. Tras algunas entrevistas a gitanos en Extremadura, en su manuscrito dejó el siguiente párrafo después de entrevistar a una gitana sevillana: “(...) *Hay también muchísimas caracolas, buñoleras, vendedoras de castañas asadas y guisadoras de menudo. No dejan de explotar en el pueblo ignorante la buenaventura, que va perdiendo ya mucho de su importancia. El que éstas líneas escribe pudo conseguir a duras penas, y mediante el cebo de dos reales, que una graciosa gitana le dijese la buenaventura inserta en otro lugar, una tarde que paseaba por las cercanías del puente de Triana, allá por el año 1875, cuando estudiaba su carrera en aquella ciudad (...)*”.

Martínez, partiendo de la idea de la cultura como algo fósil, encuentra los orígenes de los gitanos en sus costumbres entonces vigentes. De manera que se muestra como un evolucionista, aunque en varias ocasiones rechazó públicamente el evolucionismo biológico, que acepta en cambio como evolución progresiva en los aspectos socioculturales de las sociedades y los grupos humanos. El texto sobre los gitanos, que inició hacia 1873 cuando se encontraba en Sevilla, es un estudio inacabado en el que, coherente con su evolución intelectual, acepta el evolucionismo en su versión sociocultural. En su afán por comparar las costumbres de los gitanos, Martínez solicita a otros folkloristas españoles y de Portugal, Francia e Italia informaciones sobre temas puntuales que desarrolla en su manuscrito. En 1883 y 1888 se dirige por carta al doctor Hugo Schuchardt, prestigioso romanista y lingüista de la Universidad de Graz que visitó Extremadura y mantuvo correspondencia con los folkloristas extremeños, requiriéndole información puntual y referencias bibliográficas sobre

los gitanos húngaros (Steingress, 1996: 145-147). Por una carta manuscrita que conservo, que le envía Alejandro Guichot facilitándole algunos datos sobre una boda gitana en Sevilla, sabemos que en 1891 Martínez todavía continuaba sin concluir su trabajo sobre los gitanos; cuyo estudio sigue inédito en la actualidad.

La noción de ciencia se contempla en la singular obra *El calendario popular para 1885*. Con ella pretendió su autor, Luis Romero y Espinosa, mostrar que el pueblo tenía su propio calendario y que, en su formación, intervienen las ciencias y las letras populares, que las gentes del medio rural se guiaban en sus actividades y diversiones no tanto por el calendario oficial, como por el concebido en base a sus propias experiencias. Sin lugar a dudas, se trata de una obra novedosa en su género, peculiar tanto por la manera de abordar su temática como por su estructura. Su autor subordina los materiales orales que se refieren al calendario teniendo presente la ordenación cronológica de éste y no los géneros a los que aquéllos pertenecen. Sus principales características son el sentido del orden y la concepción global. Desde el punto de vista de los ámbitos de trabajo de los folkloristas, se produce un cambio de actitud y Espinosa extiende el campo de la literatura popular al ámbito de las ciencias naturales tal como las entendía el pueblo llano. En este trabajo, en el que se valora la aportación del saber vulgar al conocimiento científico, Espinosa de los Monteros se limita a ordenar y clasificar las distintas categorías cíclicas en que divide la obra, un nutrido conjunto de materiales, recogidos de la tradición oral, y referidos a cómo el pueblo encara la naturaleza: aforismos, refranes, dichos, frases hechas, modismos, adivinanzas, cantares, coplas y rogativas, rimas infantiles, juegos, etc., pero también dictados tópicos, creencias, ceremonias y fiestas; y una variada gama de ideas y conocimientos que el pueblo posee en relación con la cronología, la astronomía, la meteorología, la botánica, medicina, higiene, agricultura, el santoral y las fiestas.

La original obra de LRE cuenta con una “Miscelánea”, no menos novedosa, de MRM: “Concepto filosófico-vulgar del tiempo”, donde sostiene que el pueblo tiene fuerza natural de intuición para formar sus conceptos. Y que todos los hombres, aún en estado precientífico de conocimiento, tienen una idea del tiempo asumida como una manera de cambio. Lo que argumenta trayendo a colación dichos, refranes, cantares, adivinanzas, etc. A partir de tales materiales afirma que el pueblo enseña que el cambio no es el del tiempo en sí mismo, sino el del ser en sus estados últimos. Es decir, que el tiempo va y viene, pero no acaba nunca; porque siempre hay tiempo. Por lo que el tiempo, basado en las

reflexiones que realiza de los ejemplos que extrae de la tradición oral, afecta a la mudanza del ser, pero no al ser en su misma esencia. Concluye su breve texto afirmando que el pueblo tiene una idea tan precisa del tiempo, que concuerda con la más exigente filosofía. De tal manera trata de conciliar el “saber vulgar” (empírico-experiencial) con el pensamiento filosófico-científico (abstracto).

La especialización de los folkloristas extremeños coincide con las líneas temáticas generales de trabajo de los folkloristas españoles; pero asimismo inician una línea novedosa que, si en algunas cuestiones contaba con ciertos antecedentes esbozados más que desarrollados, ahora son tratados monográficamente (Los mapas topográficos, el calendario popular, el derecho consuetudinario, las minorías étnicas (gitanos), la dialectología...). El Mapa Tradicional de la villa de Burguillos y El Calendario Popular suponen un esfuerzo por conocer e incorporar la tradición oral, el saber empírico popular, al saber científico. De esta manera los folkloristas extremeños inician una línea novedosa, de vanguardia; aportando innovación tanto en el campo temático (extensión de los géneros de investigación que surgen por el cultivo de las ciencias naturales), como en el metodológico con el trabajo en equipo y la temprana confección de interrogatorios y cuestionarios.

Entre las técnicas que utilizan los folkloristas destacan los interrogatorios y la entrevistas que frecuentemente realizan a parientes e “informantes” del círculo familiar, doméstico y de su propio entorno territorial. Ellos mismos, mediante sus recuerdos de la infancia, la juventud y el conocimiento de visu, ejercieron para algunos de sus estudios el rol de “informantes” y fueron sus propias fuentes de información. Una técnica ampliamente utilizada fueron los cuestionarios, instrumentos para la recogida organizada y la clasificación sistemática de los datos, que confieren a los recolectores un marco de referencia. Como ocurrió con los materiales, en cierto modo de uso común entre los folkloristas, los cuestionarios entraron en la dinámica del recíproco intercambio entre los Centros. Las preguntas se agrupaban por temas para facilitar la posterior clasificación de la información. Dos ideas los inspiran: el sentido del conocimiento de la propia tierra y de sus gentes, y la influencia de la ciencia positiva. En los cuestionarios se plasma el interés por los *pueblos* como parte de la nación, y del *pueblo* como conjunto de la sociedad, más allá de su significación como clase o fracción social. Los cuestionarios solían adjuntar una circular con instrucciones generales para los recolectores y los colaboradores. Y según los temas, los grupos sociales y los grupos de edad a quienes se pretendían aplicar pueden dividirse en generales y sectoriales. Éstos últimos comprenden varias

secciones temáticas y se evacúan, según éstas, a individuos de distintas profesiones. Matías R. Martínez, Luis Romero y Espinosa y en menor medida Sergio Hernández de Soto se preocuparon de cuestiones específicas relacionadas con las técnicas: confección de cuestionarios, interrogatorios y fichas para la obtención de la información de manera sistemática. Auspiciado por Machado, entre otros materiales para la recogida de la tradición, Martínez y Martínez publica en fechas tempranas el “*Cuestionario para el acopio de materiales referentes a las costumbres del pueblo extremeño en sus distintas esferas de la vida (familiar, religiosa, económica, jurídica y social)*” (1883), que Demófilo tomó como modelo para el Folk-lore español, publicando poco tiempo después “El cuestionario para el acopio de materiales del pueblo castellano”, aceptando así el que confeccionó MRM (Guichot y Sierra 182). Espinosa, por su parte, redacta los *Interrogatorio de Meteorología y Agricultura* (1883) y el *Interrogatorio para el acopio de datos referentes al Calendario Popular* (1884). Y Sergio Hernández de Soto confecciona unas papeletas, especie de fichas-cuestionario, sobre *Cuentos Populares* (1883). En El Boletín Folklórico Español Machado publica en 1885 *Instrucciones para la recolección y catálogo de los cuentos populares*. Año en el que su viejo amigo, el extremeño Juan de Uña, le comunica por carta cuando vivía en Madrid que la Junta de la Institución Libre de Enseñanza ha determinado establecer una cátedra consagrada a los estudios folklóricos y espera que la acepte. Machado, en carta a su amigo Luis Montoto le dice: “ (...) Sabrás que soy catedrático de folklore (sin sueldo) en la Institución Libre (...)” (Pineda Novo, 1993: 57). Problemas personales, económicos y familiares impidieron que asumiera tal responsabilidad.

Los folkloristas adoptan generalmente el *método inductivo*, y el rigor empírico en la reproducción de los textos, y establecen cuatro fases en el proceso de trabajo: compilación-recolección, clasificación, descripción y comparación. La obtención de datos sobre el terreno, la “búsqueda” de informantes y el riguroso registro de la información, son algunos de los rasgos del método que aplican. Los criterios científicos en el trabajo empírico se manejan principalmente bajo la premisa del rigor positivista centrado en la recopilación de la información y en la confección de colecciones. La fiel reproducción de los textos, el respeto a los materiales y originales que recogían, es decir la fidelidad a la narración oral fue su principal peculiaridad. La segunda etapa del método seguido por los folkloristas fue la comparativa. Su capacidad heurística se limita a mostrar las similitudes en los ámbitos de la tradición oral y de los rituales festivos de diversos sistemas socioculturales, que conocen a partir de la biblio-

grafía y del intercambio de materiales que verifican entre los distintos centros. Lo que posibilitó la apertura hacia los estudios comparados en tradiciones culturales similares y heterogéneas.

Para el caso español, estimulado por la favorable acogida que tiene en Extremadura el mensaje de Machado y Álvarez, sobre la nueva orientación metodológica y el carácter científico que atribuía al folklore como disciplina, el profesor Joan Prat (1991) y posteriormente junto al profesor Comelles (1992) han diferenciado entre las *tradiciones antropológicas* (progresistas) y *folklóricas* (conservadores) (1991, 1992), contrastando los contextos sociales, políticos e ideológicos que hicieron posible su emergencia y reproducción. El primer discurso, en el que incluyen a Extremadura, consiste en una reflexión sobre la humanidad y el hombre en general; y el segundo no se interesaría tanto por el hombre en general, sino más bien por el hombre en particular; un discurso folklorista y acientífico. Aunque en el segundo trabajo se cuestionan y replantean la caracterización modelada por Prat, en Extremadura la trayectoria personal y profesional de M. Ramón Martínez, prominente intelectual del movimiento folklórico, pone en cuestión el esquema dicotomizado. Porque el ideario político de M.R.M. hay que situarlo en la mentalidad católica liberal, de tradición conservadora. Desde posiciones metafísicas experimenta un paulatino desplazamiento hacia planteamientos más empíricos. Krausista en su juventud, a medida que avanzan los descubrimientos científicos trató de conciliar el creacionismo con el evolucionismo y en particular con su versión spenceriana. Como creyente convencido, trata de armonizar la doctrina de la revelación con los postulados y las evidencias científicas. Martínez comparte la idea de la unidad común, psíquica y biológica, del hombre; considera el medio ambiente y la historia como factores condicionantes de la evolución, y, en último término, explica la diversidad “racial” como variedades adaptativas. Pero cree también en un principio teológico que ordena armónicamente todos los seres, rechazando en varias ocasiones la tesis sobre la ascendencia animal del hombre. Lo que, sin embargo, no le impide aceptar, desde su transformismo deísta, los datos positivos y los avances que por entonces evidenciaban las ciencias. Ahora bien, entre los folkloristas extremeños, en cuanto a su actitud ideológica, es un caso excepcional, dado que la mayoría secundaron posiciones progresistas, de tendencia liberal (Montaner y Calpena, Fuertes Acevedo, Abarrategui, Cortijo, Muriel...) y en significado número el republicanismo militante (Romero, Chacón, Osorio, Arenas, Pérez Toresano, Pimentel, Ortíz López, Real, Sotomayor, Pardo, Díaz y Pérez).

De manera que Extremadura y los folkloristas extremeños se enmarcarían, con matices, en el discurso antropológico. Porque, salvo unos pocos nombres, entre ellos el de Matías Ramón Martínez, con las consideraciones ideológicas que he hecho, y el de Máximo Fuertes Acevedo, y tal vez Luis Romero, la mayoría, en cambio, habría que situarlos en la tradición literaria. En Extremadura, aunque los estudios de folklore en su primera fase tuvieron fines exclusivamente científicos, por lo común los folkloristas procedían del campo de las humanidades, y aunque pronto se adscribieron algunos individuos procedentes de las ciencias naturales, se echa en falta una mayor aportación de los cultivadores de la medicina y las ciencias naturales y experimentales. Lo que no fue óbice para que el folklore extremeño, en su primera etapa, hiciera un esfuerzo por integrarse en el paradigma evolucionista. Es decir, desde tal posición, desde el pensamiento, las producciones resultantes y la rigurosidad que emplean en las técnicas hay que considerar la “modalidad extremeña” representada por L.R.E, M.R.M y M.F.A. dentro del discurso antropológico con las matizaciones ideológicas que he referido. Porque en la tradición “antropológica” extremeña, que comienza con los folkloristas, conviven dos tradiciones: una, *continuista*, la de los literatos, en la que todavía tiene peso el esteticismo exotista, que enlaza con las corrientes románticas y la tradición costumbrista anterior; y otra minoritaria, la de los *rupturistas*, que por su formación académica continúan la línea de apertura a lo científico. La corriente cientifista, en la que tiene mayor incidencia el método positivista e inductivo, transcurre por la literatura oral y abre un marco de interés hacia otros ámbitos temáticos y creaciones populares.

Ahora bien, entre las limitaciones del folklore extremeño hay que señalar la ambigüedad a la hora de definir su objeto de estudio, así como la incapacidad de contextualizarlo dentro del sistema global e integrado de la cultura. Metodológicamente, los folkloristas reflejan determinadas debilidades de trabajo. Y aunque entre ellos existe una gran variabilidad en cuanto a su calidad científica, predominó el enfoque descriptivo, un discurso a caballo entre una especie de *empirismo etnográfico* o inductivismo positivista -todo lo que se considera científico tiene que ser probado con hechos, confundiendo ciencia con el empirismo de los datos-, y la práctica erudita. Un sector numeroso otorga al pueblo un carácter esencialista, que deriva de su concepción de éste como depositario de valores fundamentales, genuinos y característicos, y que, en su versión romántica, conserva las prístinas esencias nacionales. Los planteamientos de trabajo de muchos

folkloristas, recopilar, registrar y acumular, entrañan una concepción museística de la cultura. Como observó Honorio Velasco (1990), el modelo de las colecciones, su paradigma de trabajo preferido, no supone planteamientos teóricos, aunque sí un archivo de las costumbres locales-regionales. Los folkloristas, además, partían de la idea de que en el folklore se hallaban vestigios de otras épocas ya superadas. Gracias a ellas era posible mostrar las secuencias evolutivas. Porque se inscribieron en la teoría del evolucionismo por su flanco más débil, *la teoría de las supervivencias*. Su preocupación por los orígenes de las creaciones populares, que juzgaban pretéritas, dada su noción de pueblo como relicario de tiempos pasados, así lo testimonia. De la incapacidad del folklore para superar tal modelo como única forma explicativa de lo tradicional deriva la estrategia de la urgencia de la recogida de los materiales y la idea de “peligro de extinción” que implícitamente contiene el esquema de las supervivencias, fundado en la idea de que el progreso termina con la “tradición” como se entendía entonces. La idea de la pérdida genera una ideología que favorece la recogida de elementos folklóricos caracterizados por su rareza, antigüedad o singularidad. La valoración romántica de la pérdida se sustentaba en planteamientos teóricos erróneos, habida cuenta que las expresiones culturales, obedeciendo a los principios de dinamismo y funcionalidad de la cultura se transforman, reproducen y adaptan a los nuevos entornos. O lo que es lo mismo, nuevas contingencias generan nuevas respuestas o adaptaciones. De manera que entre las categorías de tradición y progreso, la mayoría de los folkloristas, en general, y los extremeños en particular, optaron por la primera, que tiene una precisa referencia al pasado. Ahora bien, los miembros más activos del movimiento en Extremadura no sólo se dedicaron a acopiar costumbres que pudieran ser tenidas como reminiscencias de un pasado más o menos remoto; junto a esto, no pocos de sus estudios, especialmente los de Martínez y Romero, muestran la vida del pueblo plenamente vigente en el momento en el que se realizaron. Pero en Extremadura a finales del XIX, a pesar de la significación de los autores mencionados, se tendió hacia un discurso folklórico de matiz esencialista. Los continuadores de los primeros folkloristas se distanciaron de estos, olvidando ése primer esfuerzo positivista. El resultado: vuelta a la erudición y a un mayor distanciamiento del ámbito científico. Desde entonces los estudios de folklore se escoran a un costumbrismo de raíz romántica que exalta lo local-regional y, salvo excepciones puntuales, se quedaron enquistados en la compilación de determinadas manifestacio-

nes de los sectores rurales, cuyos principales rasgos son el coleccionismo, el descriptivismo tipologista, a veces de los elementos más exóticos, y el enfoque arqueologista. Otra característica que perdura en los folkloristas actuales es la falsa ideología acerca del peligro de desaparición de ciertas supuestas peculiaridades idiosincráticas. Y, de aquí, la urgente necesidad de su recogida.

Quiero concluir este texto con las sentidas palabras que Alejandro Guichot y Sierra dedica a su amigo Antonio Machado y Álvarez: “(...) *Porque fue el centro impulsor de todo aquél movimiento; porque realizó una labor de valor étnico e histórico en la cultura general; porque animó el conocimiento real de los componentes del Estado Español (...) bien merece un recuerdo en la intimidad de la historia y del pensamiento hispánico (...) Y Sevilla dedique un recuerdo a aquél espíritu ingenuo, carácter afable y llano, clara inteligencia y gran corazón; a aquél fervoroso amante de la literatura y de las tradiciones del pueblo español, que trabajó en esta ciudad con tanta fe y tanto desinterés por su ideal folklorista, de grandeza española; a aquél hombre de ascendencia y descendencia brillantes en las letras castellanas, y tan modesto como inspirado (...) Todas las páginas de este libro dedicado a la memoria del fundador del Folklore Español*” (Guichot, 1922: 207).

/BIBLIOGRAFÍA/

Aguilar Criado, Encarnación. *Cultura popular y folklore en Andalucía (Los orígenes de la antropología)*. Diputación Provincial de Sevilla. Gráficas Mitre. Sevilla. 1990.

Aguilar Criado, Encarnación. “Introducción a la obra de Antonio Machado y Núñez”, en *Antonio Machado y Núñez. Páginas escogidas*, 13-44. El Monte. Caja de Ahorros. Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla. 1989.

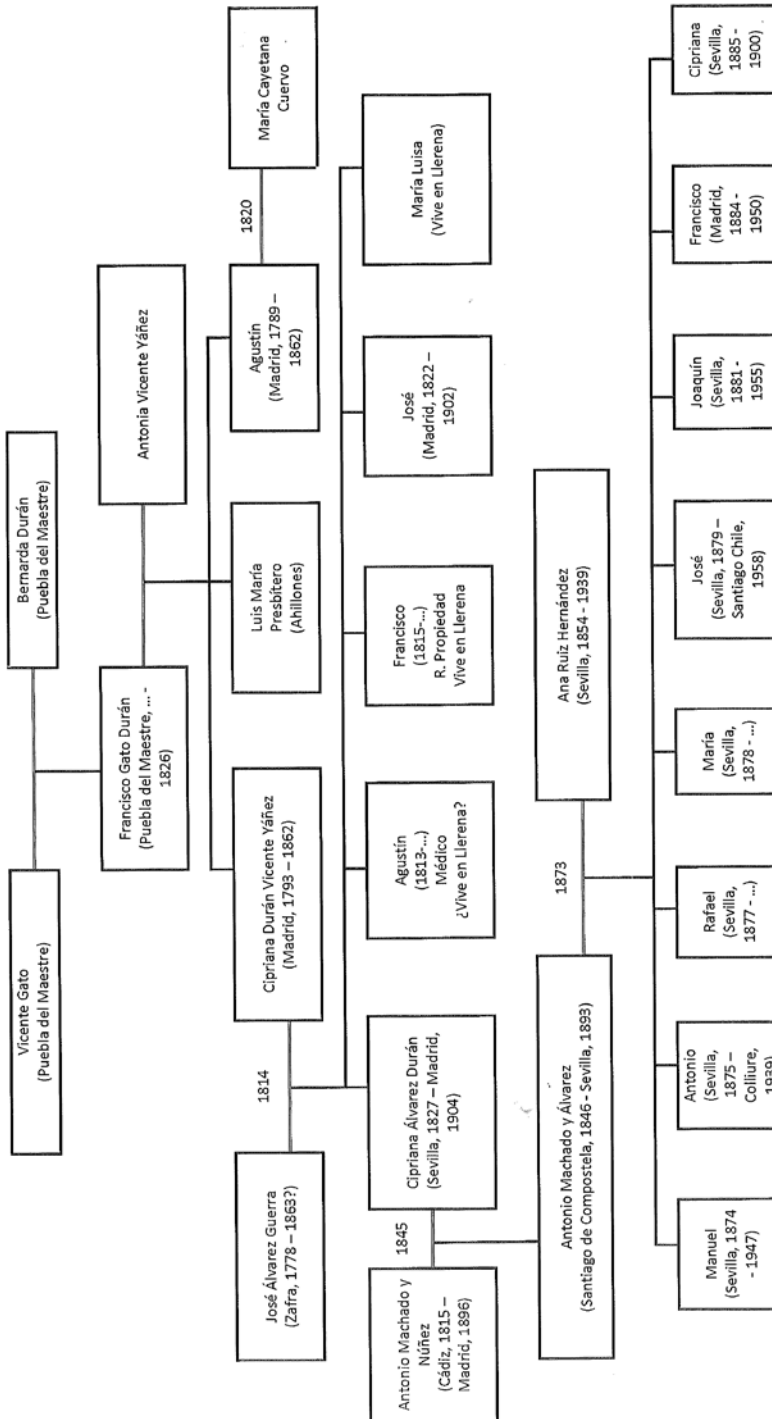
Baltanás, Enrique. “Antonio Machado y Álvarez (1846-1893) crea en Sevilla la ciencia del Folklore”, en *Sevilla y los Machado*, 65-90. Ayuntamiento de Sevilla. Universidad de Sevilla. Sevilla. 2011.

- Croche Acuña, Francisco. “La familia de los Álvarez Guerra”, en *Zafra y su feria*. Impr. Rayego.Zafra. 1985.
- Croche Acuña, Francisco. “Ascendencia extremeña de Antonio y Manuel Machado”, *Alminar*, 31. Institución Cultural Pedro de Valencia. Badajoz. 1982.
- Gil Novales, Alberto. “Raíces decimonónicas de Antonio Machado”, *Homenaje a Antonio Machado*, 17-145. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1977.
- Guichot y Sierra, Alejandro. *Noticia histórica del Folklore*. Junta de Andalucía. Instituto de Cultura Andaluza. Sevilla. 1984 [1922].
- Hernández de Soto, Sergio. *Cuentos populares de Extremadura*. Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas. T. X. Madrid. 1886.
- Hernández de Soto, Sergio. Juegos infantiles de Extremadura. *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*. T. II y III. Sevilla-Madrid. 1884.
- Machado y Álvarez, Antonio. “El Folklore del niño. Juegos de niños de ambos sexos”, *Revista España*. T. CXI, n^a 442: 260-281. Madrid. 1886.
- Machado y Álvarez, Antonio. “El Folklore del niño. Juegos infantiles”, *Revista España*. Tomo CV, n^a 417: 82-104. Madrid. 1885.
- Machado y Álvarez, Antonio. *Estudios sobre literatura popular*. Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas. Tomo V: IX. Madrid. 1884.
- Machado y Álvarez, Antonio. (Dir.) *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*. (1883-1886). Madrid-Sevilla.
- Machado y Álvarez, Antonio. “Mapa topográfico tradicional”, *El Folklore Andaluz*, 2: 9 y 551. Sevilla. 1882.
- Machado y Álvarez, Antonio. “Interrogatorio para el Mapa demotopográfico tradicional de la provincia de Sevilla”, *El Folklore Andaluz*. Sevilla. 1882.
- Machado Ruíz, Manuel “Autobiografía de D. José Álvarez Guerra”, *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo*, n^a 10: 177-183. Madrid. 1926.

- Marcos Arévalo, Javier. *La construcción de la antropología social extremeña. (Cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)*. Universidad de Extremadura. Madrid-Cáceres. 1995.
- Marcos Arévalo, Javier. “Estudio preliminar. El concepto de historia local en Matías Ramón Martínez: el manuscrito de la historia de Burguillos del Cerro”, en *Historia de Burguillos del Cerro*, I-XXXVII. Diputación de Badajoz y Ayuntamiento de Burguillos del Cerro. Grafisur. Los Santos de Maimona (Badajoz). 1995.
- Marcos Arévalo, Javier. La obra de Antonio Machado y Álvarez, Demófilo, en Extremadura: bibliografía y fuentes documentales (Inédito). Fundación Machado. Sevilla. 1988.
- Marcos Arévalo, Javier. “Apuntes biobibliográficos de Don Luis Romero y Espinosa, presidente de El Folk-lore extremeño”, en *Revista La Fontanilla*, nº 11, segunda época. Ayuntamiento de Fregenal de la Sierra. 1988.
- Marcos Arévalo, Javier. “El Folklore y la revista Frexnense y bético-extremeña. Estudio preliminar”, en *El Folk-lore Frexnense y Bético-extremeño*, I-XXXVI. Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz y Fundación Machado. Gráficas Aprosuba. Badajoz-Sevilla. 1987 [1883].
- Marcos Arévalo, Javier y Rodríguez Becerra, Salvador. “Los juegos y la cultura”, en *Juegos infantiles de Extremadura*, 9-41. (De Sergio Hernández de Soto). Editora Regional de Extremadura. Grafibérica. Jerez de la Frontera. 1988 [1984].
- Martínez, Matías Ramón. Apuntes para un mapa topográfico-tradicional de la villa de Burguillos. *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, t.VI. Alejandro Guichot y compañía, editores. Sevilla. 1884.
- Núñez Ruíz, Diego y Pérez González, Fernando Tomás. *Genealogía extremeña de Antonio Machado. Estudio sobre José Álvarez Guerra*. Institución Cultural “El Brocense”. Cáceres. 1989.
- Pérez González, Fernando Tomás. *El pensamiento de José Álvarez Guerra*. Editora Regional de Extremadura. Colección Estudios, 31. Badajoz. 2007.

- Pineda Novo, Daniel. “Cartas inéditas de Antonio Machado y Álvarez, <<Demófilo>>”, *El Folk-lore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, 10:15-89. Fundación Machado. Sevilla. 1993.
- Pineda Novo, Daniel. *Antonio Machado y Álvarez “demófilo”. Vida y obra del primer flamencólogo español*. Editorial Cinterco. Sevilla. 1991.
- Osto, Lucía. *Joaquín Sama*. Biografías extremeñas. Diputación de Badajoz. 1991.
- Romero y Espinosa, Luis. *Folk-lore. Calendario popular para 1885*. Imprenta El Eco. Fregenal de la Sierra. 1884.
- Saint Roman, Marie-Alix de “Las mujeres, las raíces Machado”, *Sevilla y los Machado*, 169-190. Ayuntamiento y Universidad de Sevilla. Sevilla. 2011.
- Sama y Vinagre, Joaquín. “Don Antonio Machado y Álvarez”, en *Boletín de la ILE*, XVII, número 389: 125-128. Madrid. 1893.
- Sendras y Burín, Antonio. “Antonio Machado y Álvarez. Estudio biográfico”, en *Revista de España*, n^o.140-141: 279-291. Madrid. 1892.
- Steingress, Gerhard. *Cartas a Hugo Schuchardt. La correspondencia inédita de los folkloristas y otros intelectuales españoles con el romanista y lingüista Hugo Schuchardt*. Fundación Machado y Diputación de Badajoz. Sevilla. 1996.
- VV.AA. *El Folk-lore Andaluz*. Ayuntamiento de Sevilla y Editorial Tres. Catorce. Diecisiete. Madrid. 1981 [1882].
- VV.AA. *Sevilla y los Machado*. Ayuntamiento de Sevilla. ICAS. Universidad de Sevilla. 2011.
- Velasco Maillo, Honorio. “El Folklore y sus paradojas”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, n^o 49: 122-144. Madrid. 1990.

Filiación matrilineal de los “Machado”



Elaboración propia

A VUELTAS CON EL CONCEPTO DE SUPERSTICIÓN. RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD EN LOS PRIMEROS FOLCLORISTAS

Salvador Rodríguez Becerra
Universidad de Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

El término superstición es un concepto de uso cotidiano referido a creencias sobre cosas naturales y sobrenaturales, éstas pueden ser incluidas en el campo de lo religioso en el sentido más amplio de la acepción, tal como lo concibe la Antropología Social y Cultural, aunque esta disciplina y otras ciencias sociales no lo contemplan porque lo equiparan simplemente a creencias. Es consustancial a este concepto el hecho de que son creencias populares poco fundadas o exageradas, pero también es aplicable a sistemas de creencias de sociedades “exóticas” o “primitivas”. Ello implica que cada sociedad y los poderes en ella constituidos establecen qué es digno de ser creído y compartido y qué debe ser apartado por erróneo o falto de fundamento y por tanto considerado supersticioso. Aunque existe una larga tradición de estudio de las supersticiones por parte de los eclesiásticos en Occidente para condenarlas y tratar de extirparlas, no será hasta el último tercio del siglo XIX cuando los folcloristas españoles empezarán a recopilarlas con fines exclusivos de estudio, como lo fueron otros tantos aspectos de la cultura popular.

The term superstition is of everyday use in referring to beliefs about natural and supernatural things. Such beliefs are included in the field of religion

in the broadest sense as conceived by Social/Cultural Anthropology and other social sciences. Most anthropologists equate the concept simply to the category beliefs. Consubstantial to this usage is the fact that superstitions are unfounded or exaggerated folk beliefs; but the equation also applies to the belief systems of “exotic” or “primitive” societies. This implies that each society, and its constituent powers, establishes what is worthy of being believed and shared and what should be set aside as unfounded and therefore “superstitious”. Although there is a long tradition of studying superstitions by ecclesiastics in the West (mainly in order to extirpate them), it was not until the end of the nineteenth century that Spanish folklorists began to collect such beliefs for the purpose of serious study—as occurred with many other aspects of popular culture.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Creencia, superstición, religiosidad popular, marginación, folclore, Andalucía.

Belief, superstition, popular religiosity, marginalization, folklore, Andalusia.

Introducción¹

El término superstición es de uso común y polivalente; en todos sus significados late la idea de creencias en fuerzas espirituales o cosas no naturales, religiosas y mágicas, pero también el de marginación, pues lleva implícito credos no participados por la mayoría sino solo por personas que son consideradas supersticiosas². La situación se complica cuando incluimos en el término no solo ciertas creencias “extrañas” existentes entre los seguidores de las grandes religiones sino también a los complejos sistemas mágico-religiosos de las llamadas sociedades primitivas. El Diccionario de la Lengua Española en su primera acepción lo define como la “Creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón” y como segunda, “Fe desmedida o valoración excesiva respecto

1 Este texto es deudor de algunas ideas propias ya publicadas, las cuales he reelaborado y actualizado para este artículo (Rodríguez Becerra, 1981, 1986 y 1993). Agradezco la lectura del texto y las sugerencias de María Dolores Vargas (UA), Pedro García Pilan (UV) y María Luisa Romero, que sin duda lo han enriquecido.

2 Este término deberíamos entrecomillarlo, pues como se verá a lo largo del texto, lo utilizamos con otro sentido al habitual, pero por no recargar la redacción prescindimos de este signo de puntuación.

de algo”. La primera acepción peca de etnocéntrica por cuanto, como expon-dremos más adelante, algunas de las creencias consideradas supersticiosas han sido en otro tiempo verdades de fe canónicas, aunque el paso del tiempo las ha hecho extrañas a la fe religiosa. Por otra parte, aunque no se indica a que fe religiosa se refiere, podemos intuir que se relacionan con el universo cristiano occidental desde el que nace, pero no sería válida para sociedades indígenas del resto del mundo. En cuanto a que sea contraria a la razón, nos preguntamos ¿Qué sistema de creencias, simple o complejo, no es más o menos contrario a la razón o, al menos, poco razonable? La segunda acepción da cuenta de un dato sociológico bastante extendido entre la población española que considera supersticiosas a las personas que creen en muchas cosas, canónicas o no, y/o de forma muy intensa y que por ello no responden al comportamiento medio.

Las supersticiones constituyen creencias colectivas, aunque no todos las aceptan, que tienen su origen -muchas veces inmemorial-, desarrollo, recesión, decadencia, extinción o metamorfosis en el curso del tiempo. Abarca un amplio espectro de temas y aunque constituyen, en principio, experiencias lógicas y su conocimiento resulta útil para los pueblos, cuando son sacadas de su contexto espaciotemporal y funcional y aplicadas a otras situaciones, se vuelven incomprensibles, erróneas o vacías de contenido. Las creencias de las denominadas culturas “primitivas”, han sido consideradas supersticiosas, cuando en realidad son hoy estudiadas por la Antropología como sistemas religiosos. A pesar de que las supersticiones puedan producir efectos negativos para el desarrollo de la ciencia, han sido funcionales al dar respuestas útiles a las sociedades que han vivido tradicionalmente aisladas, actuando como liberadoras de la angustia y ansiedad que provoca el desconocimiento y la incertidumbre. Así, cuando actúan, por ejemplo, como previsoras del tiempo meteorológico, evitando peligros y enfermedades o acrecentando cualidades personales psíquicas o fisiológicas, aunque también pueden presagiar la enfermedad y la muerte.

Por nuestra parte creemos que el término superstición es un concepto falso porque no designa un pensamiento o acción con contenidos propios, sino que estos están en función de la valoración que desde fuera hacen las personas, las instituciones y la sociedad. Están revestidas de autoridad suficiente como para establecer qué conocimiento o creencia debe ser considerada errónea, y por ello no aceptables o heterodoxas, y cuales verdaderas, aceptables e incluso legítimas, basada en el poder que en cada época define la ortodoxia. La superstición ha sido considerada por estas instituciones como una forma de heterodoxia mitigada y no peligrosa, aunque en épocas pasadas fueron perse-

guidas por diabólicas, debida a la escasa valoración que los poderes establecidos tienen del pueblo, al que se considera desconocedor de las verdades de la fe según la teología oficial o simplemente ignorantes del comportamiento de la Naturaleza o de la Sociedad. No obstante, de vez en cuando se han originado movimientos creenciales que han perturbado la vida de las instituciones religiosas y civiles, tales como las apariciones marianas o las “invasiones” de extraterrestres. Está por ver las nuevas supersticiones que ha generado la actual pandemia del Covid-19 que han circulado por las redes sociales a pesar de la apabullante cantidad de noticias en los medios de comunicación solventes, los cuales a pesar del servicio social que prestan, avalado en este caso por la constante presencia de científicos especializados en esta enfermedad infecciosa, tienen la tendencia a incidir en lo singular y extraordinario más que en lo estadísticamente representativo.

Esto explicaría por qué las ciencias sociales no han utilizado este concepto, en concreto la Antropología Social y Cultural, a pesar de que términos sinónimos o estrechamente relacionadas como religión, magia, animismo, fetichismo, totemismo, adivinación, brujería, son habituales en la Antropología y más específicamente, en su rama específica de la Antropología de la Religión. La conocida *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* en la que redactaron voces los más prestigiosos expertos internacionales de las diversas áreas de conocimiento (Sociología, Psicología, Antropología, Etnología, Folklore, Geografía, Demografía, Ciencia Política, Derecho, etc.) no le dedica ninguna entrada a la voz superstición ni a ningún sinónimo, a pesar de las miles de páginas de su contenido. Sólo hay una mención en la voz: James George Frazer (1854-1941), antropólogo escocés autor de la archiconocida obra *La Rama Dorada* en la que compila y comparara multitud de creencias mágicas y religiosas del mundo primitivo y antiguo de toda la Tierra, cuyos sistemas de creencias los califica de supersticiones, especialmente de los llamados en aquel tiempo “salvajes”. Frazer también estableció los niveles evolutivos aplicados a las creencias por los que, según su hipótesis, toda la humanidad habría pasado por estas tres fases: magia, religión y ciencia. Aportación científica muy criticada por su concepción unilineal de la evolución y por la no contextualización temporal y social de las creencias; a pesar de ello, “Frazer hizo posible la antropología moderna”. Otro tanto podía decirse de otros muchos diccionarios de las diversas ciencias sociales, con la excepción del *Diccionario Temático de Antropología*, (Aguirre, 1993: 587-591) de cuya voz: superstición soy responsable, y que quizás se incluyera debido a la influencia de la tradición historiográfica cristiano

occidental en la que el término tenía carta de naturaleza, pues los tratados a ella dedicados estaban dirigidos a la identificación y persecución de las mismas y por tanto estrechamente relacionados con la brujería y la herejía (Tostado, 1517, Castañega, 1529 y Ciruelo, 1530).

La Antropología social que tanta atención ha prestado a las manifestaciones religiosas de las más diversas y variadas sociedades no ha sentido la necesidad de utilizar este concepto o mejor aún, lo ha rechazado. Algunas razones creo que pueden apuntarse, la Antropología se propone describir, analizar y comparar los diversos sistemas de creencias y prácticas religiosas de todas las sociedades humanas incluidas las “primitivas”, por aberrantes que pudieran parecerlos, para luego intentar generalizaciones explicativas y válidas sobre el hombre y sus relaciones con el mundo sobrenatural. Esta disciplina científica no ha considerado a aquellas sociedades como desviadas, aberrantes o extravagantes sino como formas religiosas incardinadas en un sistema cultural que las justifica y da sentido. Caso contrario, nunca podría haberlas comprendido y explicado. Sin embargo, el Folclore, actividad científica en sus orígenes, dedicó gran atención a las llamadas supersticiones, consideradas propias de campesinos, recopilando, catalogando y publicando numerosos *corpus* en toda Europa. Pero ahí terminó su tarea, la ciencia del Folclore se estancó y pasó paulatinamente a ser una actividad humanística y literaria, o artística referida sobre todo al canto y la danza de los países occidentales.

Las supersticiones y las creencias

¿Cómo explicar el mundo religioso de una sociedad como la europea en donde determinadas creencias y prácticas han sido consideradas desmesuradas, monstruosas, insulsas o heréticas y, como tales, supersticiosas? La ruptura que durante mucho tiempo mantuvo la Antropología cultural con el pasado, su conocido ahistoricismo, ha contribuido sin duda a no considerar este fenómeno que arranca desde el pasado, se perpetúa en el presente y cambia con el paso del tiempo. También habría que añadir como argumento que la ciencia antropológica con todo su cuerpo teórico se ha formado sobre la base del estudio de sociedades “primitivas” y sólo en las últimas décadas se ha enriquecido con el conocimiento cualitativo de sociedades civilizadas o complejas.

La dedicación a las sociedades primitivas como objeto de estudio las habría imposibilitado ver problemas o aspectos de las culturas complejas que

no se daban en sociedades más elementales. Ello implica aceptar que en las sociedades primitivas de bandas, tribus y jefaturas e, incluso, estados antiguos habría existido una gran homogeneidad en las creencias y rituales de forma que no habría dado lugar a la superstición, de la que no se tendría conciencia o, al menos, no sería censurada o perseguida. En estos últimos casos las supersticiones no serían consideradas sino como especializaciones o variantes de un sistema de creencias abierto y poco rigorista, como ha preconizado el antropólogo francés Marc Augé (1993). Por su parte, Alonso del Real, afirma que la conciencia de superstición se constata en todas las culturas, incluso en las llamadas de primitivos actuales y en sociedades protohistóricas; es decir que todos estos pueblos habrían distinguido religión o saber legítimo de pseudoreligión o pseudosaber (Alonso del Real, 1971: 28-30). Y ello es perfectamente posible dentro de cada sociedad, pero, previsiblemente los antropólogos de campo no habrían considerado adecuado la diferenciación, pues todas ellas formaban parte del sistema de creencias.

Tradicionalmente se ha considerado este concepto unido a la religión, como “creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón”, según la Real Academia Española, pero también asociado a la ciencia, que con sus descubrimientos da lugar a que ciertas personas demasiado imaginativas, creen personajes, situaciones y máquinas no razonables o, que al menos no se ha demostrado su existencia, como es el caso de la legión de creyentes en plátanos volantes, extraterrestres y medicamentos milagrosos. El término puede rastrearse en las culturas como práctica que se opone a las creencias o al saber considerados legítimos. En Roma se hacía la distinción entre la religión oficial y las provenientes de otros pueblos y provincias, las cuales eran consideradas supersticiosas. Del mismo modo ocurrió con el cristianismo que llega a identificar la superstición con la religión pagana y con prácticas relacionadas con la magia, la adivinación y la astrología. Los textos conciliares junto a los procesos inquisitoriales, constituyen una fuente fundamental para el estudio de las supersticiones. En la Edad Moderna se difundieron por Europa numerosas obras teológicas que las combatían (Schmitt, 1992).

En todo caso, el concepto de superstición ha implicado siempre el monopolio de la verdad que va acompañado del poder absoluto, e implica marginación o menosprecio para los que no participan de esa verdad, generalmente impuesta. Marc Augé lo dice muy claramente al comparar las religiones monoteístas y politeístas y analizar la actitud exclusivista de los primeros y la relativista de los segundos.

Si una religión puede considerar como supersticiones a la gran mayoría de las otras religiones es porque no se juzga con la misma vara con que se juzga a las otras; los misioneros, sin duda, debían de irritarse al no descubrir en la raíz de las religiones politeístas la angustia que preside el genio del cristianismo, al presentir otra finalidad y otro sentido en cultos y rituales cuya función, al mismo tiempo, les parecía ridícula y oscura (Augé, 1993: 44).

Uno de los focos de las llamadas supersticiones lo constituyen los procesos de sincretismo, y ya sabemos que todas las religiones son sincréticas, y que las religiones que se ponen en contacto nunca lo hacen en plano de igualdad, por tanto una será dominante y otra dominada. En estos procesos de sincretismo la sociedad dominante impone las formas pero la sociedad dominada mantiene muchas creencias y rituales y, en el mejor de los casos, se adaptan a los dominadores “pero todo aquello en que el antagonismo con la nueva religión es imposible o muy difícil de reducir, no puede asimilarse y persiste como contradicción viviente con carácter de dualismo, transformándose los antiguos dioses en demonios derrotados, enemigos de los nuevos creyentes...” (Aranzadi-Hoyos, 1900: 422). Las “conversiones” en masa de judíos y musulmanes forzadas tras la conquista de Granada constituyen un claro ejemplo de sincretismo y adaptación de los vencidos a los vencedores. Que estas conversiones no podían ser plenas, al menos en el corto plazo, de lo cual existía plena conciencia entre los castellanos, se puso de manifiesto con la exigencia del estauto de limpieza de sangre, norma claramente discriminatoria y segregacionista que separaba a la sociedad en cristianos viejos y cristianos nuevos (marranos y moriscos).

En la actualidad, la superstición científica o pseudociencia ha desbancado en gran manera a la religiosa, aunque incluso las supersticiones producidas por la ciencia tienen algo de religioso y mágico. Muchos, creyentes y no creyentes, especialmente jóvenes evocan un “algo tiene que haber”, que les mantiene en un terreno relativamente confortable, porque como escribe Carlos Alonso del Real,

Las religiones, incluso las de sustitución³, comprendido el ateísmo, producen sus propias supersticiones por mecanismos diversos, trans-

3 Se incluyen entre estas el veganismo, animalismo, ecologismo, nacionalismo, cientifismo, etc., sistemas de creencias más o menos estructurados, que algunos califican como supersticiones modernas. <https://www.gladium.mx/post/religiones-de-sustituci%C3%B3n>

portan y dispersan otras y pueden caer en ellas, en bloque o en parte, en estado de superstición. Pero simultánea y complementariamente tiene una actitud voluntaria y voluntariosa de lucha contra la superstición (1971: 84-85).

Nosotros entendemos que la superstición, si es algo, es religión, es decir creencia en la actuación de fuerzas o seres no naturales que, movidos por el azar, un ritual o unas fórmulas actúan en la vida de los individuos positiva o negativamente. Es lo que se conoce en Antropología social o cultural como magia o actitud mágica. Por otra parte, no dejan de crearse nuevas creencias sin soporte científico muchas de las cuales son aceptadas por sectores sociales y personas crédulas con poco criterio que ya no se sitúan entre campesinos y el mundo rural, ambos desaparecidos, si es que alguna vez fue así, sino en el mundo urbano, donde hace estragos la creencia en noticias falsas. Y ello sigue siendo así, a pesar de los progresos de la educación y de la ciencia, porque es una necesidad de los humanos, al menos para grandes sectores, que anida entre los recovecos del cerebro ante la impotencia para explicar hechos no explicables por su incapacidad para seguir los avances de la ciencia. Las explicaciones globales que aportan las religiones ya no son válidas para muchos y por ello algunos han vuelto su mirada a lo anormal, paranormal o pseudocientífico, mientras que otros simplemente, aceptan sus limitaciones y depositan su confianza en los seres humanos y en la ciencia, la cual es limitada, pero avanza segura.

Una falsa oposición: creencias y supersticiones

Las creencias constituyen un campo tan amplio de la actividad humana que supone la aceptación como verdaderos de fenómenos tan variados como un sistema religioso, un sistema de pensamiento del aparato de un estado, de una nación o de una etnia, la ideología de una clase, las concepciones acerca de la Naturaleza y de los seres humanos, los de naturaleza abiótica y los naturales y sobrenaturales. También son objeto de creencias las relaciones entre ellos. Pero la superstición no sólo afecta a la fe sino también a la ciencia, por cuanto parte de supuestos erróneos, no demostrados o desconocidos; así mismo se consideran supersticiosos los conocimientos que se juzgaron suficientes en un momento histórico, como la astrología frente a la astronomía, o la creencia actual en platillos volantes. En la actualidad la superstición científica o la

pseudociencia es más importante que la superstición religiosa a la que sólo el descreimiento parece haber vencido; la ciencia ha fracasado en la extirpación de aquellas, pues a nuevos descubrimientos científicos y tecnológicos acompañan nuevas supersticiones.

Si seguimos considerando superstición aquello que fue verdad científica o creencia religiosa, ¿no será que no hay supersticiones absolutas, sino que es cuestión de contextos históricos?; o dicho en el original lenguaje de Carlos Alonso del Real (1971) en su atractiva obra sobre las supersticiones “nada es de por sí superstición, sea en relación con la ciencia o con la creencia religiosa, sino que **está** superstición”, dándole al verbo ser el significado de permanencia y al verbo estar el de accidentalidad o temporalidad. De lo que se deduce que aspectos o hechos de la religión y de la ciencia en un momento dado pueden pasar de ser “verdad” a ser “superstición”, pero por supuesto no en bloque ni automáticamente. Superstición puede ser la creencia en el poder de ciertas imágenes y su adoración, aceptado por algunos católicos y negado por otros, y desde luego tenida por creencia supersticiosa por las iglesias protestantes. Tal fue el caso de Alonso Fernández de Madrigal, conocido como Alonso Tostado, catedrático de teología y obispo de Ávila, del que Adolfo de Castro en su libro *Obras escogidas de filósofos...* (1873) dijo: “combatió con su poderosa inteligencia y con la libertad que cumplía a un verdadero filósofo, y filósofo cristiano, las supersticiones”. Entre las que incluía la adoración de imágenes,

... y en esto pecan los que adoran las imágenes de las iglesias, ca [porque] las imágenes no tiene virtud alguna más que la piedras del campo, como son fechas por mano de hombres, más son puestas por remembranza de las cosas pasadas, porque los simples que no conocen por los libros las cosas pasadas, las conocen por las imágenes pintadas... E por ende [por tanto] cuando toman especial devoción más con una imagen que con otra pecan, ca ya esto es adorar ídolos... De esto tal se siguen grandes pecados y errores y escándalos, y el pueblo menudo se torna hereje idolatra, ca puesto que algunas imagines por revelación de Dios fuesen falladas en peñas o en fosaduras de tierra o en corazones de árboles, en lo cual hay muchas mentiras y muy pocas verdades; más fue y es lo más de ello introducido por sacar el dinero de las bolsas ajenas. Empero dado que fuese así en verdad, aquella imagen no es de más virtud que las otra, ca por manos de hombres es fecha, y no de ángeles, ni menos cayó del cielo, porque

allá no hay piedras ni maderos; y dado que fuese hecha por manos de ángeles, no podría ser fecha salvo de piedra o de madera o de algún metal, e así no pudo tener mayor virtud que las otras imagines, de piedra o de madera, ni más que los palos del campo; y así, si honramos a aquella imagen más que a las otras, entendiendo que tiene mayor virtud, y con mayor devoción delante de ella nos inclinamos, pecamos en idolatría (Tostado, 1517, citado por Castro, 1873: XXX-XXXI).

No podría imaginar el teólogo Tostado que su alegato contra la adoración de las imágenes habría de volverse en su contra, especialmente después de Trento, llegando a ser una característica fundamental de la religiosidad de los andaluces y de otros tantos católicos. Pero aún podíamos dar un paso más, ¿no es considerado supersticioso por muchos cristianos practicantes el ritual canónico, preconizado desde hace siglos y todavía en tiempos de sequía, denominado “ad petendam pluviam”?⁴. Otro tanto podría decirse de la creencia en la existencia del demonio y en personas endemoniadas y en la capacidad sanadora de los exorcistas, eclesiásticos expertos en esta actividad ¿religiosa?, ¿mágica? ¿psiquiátrica?, cuando la creencia en el demonio en España, según estadísticas oficiales no alcanza más allá del 30% de la población. ¿Y no consideran supersticiosas muchos cristianos como la creencia y práctica de las promesas y ofrenda de exvotos por un favor recibido de la imagen de devoción? Cómo hemos tenido ocasión de mostrar en otra parte (Rodríguez Becerra, 2008), el ofrecimiento de objetos relacionados directamente con el socorro recibido de los seres sobrenaturales es una relación contractual contraria a la concepción de la actitud religiosa que tiene la institución eclesiástica, pues se fuerza al ser sagrado a actuar positivamente cuando según la ortodoxia cristiana lo apropiado es la oración y la esperanza en esos seres. Estos ejemplos testimonian claramente que muchas creencias pueden ser consideradas supersticiosas, en un tiempo y en unas circunstancias dadas y verdaderas en otras.

No todas las supersticiones son conocimientos o prácticas religiosas o científicas superadas, el proceso es más complicado, pero el mecanismo funciona en parte así. Como ya se ha apuntado anteriormente, la ciencia, que ha destruido muchas supersticiones, en un intento de “racionalizar” ciertos misterios,

4 La más reciente, la promovida por el arzobispo de Badajoz con ocasión de la sequía que azotaba al país en el año meteorológico que comenzó el 1 de octubre de 2021 y terminará el 30 de septiembre de 2022 (Diario *Hoy* de Extremadura, 23-2-2022).

crea tantas supersticiones como la religión; esto se produce como consecuencia de la extrapolación de datos, métodos y resultados científicos a campos extra científicos, de llevar más lejos de lo que permite la ciencia sus logros y, finalmente, por la utilización de la ciencia como ciencia ficción, así las teorías sobre extraterrestres apoyadas en la arqueología o simplemente en testigos y datos no constatados adecuadamente (Alonso del Real, 1971: 14 y 20).

El grueso de las viejas supersticiones, que hasta hace pocos años gozaban de amplia creencia y que paulatinamente se han ido disolviendo, quedando solo en el recuerdo de generaciones pasadas y en personalidades aprensivas o temerosas, tienen frecuentemente su origen en la Antigüedad. A lo largo de la historia las culturas se han ido configurando con aportaciones de otras en un normal proceso de difusión cultural y/o aculturación o transculturación; así, según una versión claramente etnocéntrica, la colonización americana, que atrajo muchos extranjeros a la península y especialmente a Andalucía debió de contribuir a engrosar el caudal supersticioso de españoles y andaluces que ya habían engordado su caudal supersticioso por la presencia de los musulmanes en la Península durante ocho siglos, lo cual supone la aceptación, de que los musulmanes son más supersticiosos que los cristianos, generalización de difícil comprobación (Sánchez Pérez, 1948: 3).

El concepto de popular, cuya dificultad de definición ha sido puesta de manifiesto por las ciencias sociales desde campos muy diversos, se problematiza aún más cuando se aplica a las creencias. La oposición binaria culto versus inculto, equivalente a superior/inferior en materia de creencias, o lo que es lo mismo religión organizada e institucionalizada versus mitos, actitudes mágicas, supersticiones, etc., no resiste la confrontación con los datos aportados por la Antropología. Tengamos también en cuenta que la innovación científica, tecnológica y en general los cambios de mentalidades han seguido el camino de la ciudad al campo y de las clases altas y medias a las bajas, y este proceso generalmente tiene lugar en largos periodos de tiempo. Recordemos que, en casos de hechicería, espiritismo, y en general actitudes heterodoxas no sólo se vio envuelto el pueblo llano, sino también elementos intelectuales y eclesiásticos, incluidos obispos y canónigos.

Las supersticiones son creencias.

Las creencias, en una clasificación primaria y sin pretensiones, podemos agruparlas en dos grandes bloques: a) Las surgidas en torno a lo sobrenatural:

seres sobrenaturales y sus poderes y su relación de estos con los seres humanos y las fuerzas naturales, y b) Las nacidas en torno a las personas, las sociedades humanas y su organización, y a la Naturaleza y sus leyes: explotación del medio, la enfermedad y su curación, la muerte, y un largo etcétera. Ambos conjuntos de creencias no sólo no se pueden separar en la práctica, salvo casos excepcionales, sino que están íntimamente relacionados y se interrelacionan continuamente. Pongamos un ejemplo: el agua de una fuente cuya capacidad curativa ha sido admitida por la experiencia durante generaciones es muy probable que reciba además el favor divino y se considere santificada o milagrosa. ¿Cuántos manantiales no reciben en Andalucía la denominación de Fuensanta, Pozo santo, Agua milagrosa o Agua de la Virgen? ¿Qué fue primero: la experiencia acumulada del poder curativo del agua o la creencia en la intercesión divina en favor de una fuente? Probablemente el orden ha sido alternativo; es decir, las propiedades naturales del agua, a falta de una explicación científica, han sido creídas como milagrosas, pero también tenemos muchos ejemplos de fuentes próximas a ermitas y santuarios que carecen de propiedades especiales y que, sin embargo, los devotos que allí se congregan creen en sus poderes curativos y las toman para sus dolencias. En algún caso, en tiempos recientes una de estas fuentes ha tenido que ser clausurada por las autoridades por no ser apta para el consumo, concretamente, el pozo existente en las proximidades de las supuestas apariciones de la Virgen en el Palmar de Troya. Este pozo, próximo a la carretera, usado tradicionalmente para abreviar el ganado, empezó a ser utilizado por los neófitos seguidores del autoproclamado papa Clemente y tuvo que ser clausurado.

El caso que hemos referido nos lleva de la mano a un planteamiento esencial en la comprensión de las creencias populares, la existencia de una norma, de un código, de una doctrina, establecidos por las instituciones que tienen poder para ello: la Iglesia católica, en nuestro caso, el Estado y la comunidad científica; estas instituciones actúan como jueces y establecen oficialmente aquellas creencias que son correctas, lógicas y justas y que ayudan al hombre a vivir en este mundo terrenal y lo encaminan hacia el otro. A pesar de ello el pueblo, y a veces también, los estratos superiores de la sociedad han participado de creencias que no se ajustaban a las normas establecidas y consecuentemente han sido castigados, si se trataba de creencias atentatorias contra la concepción doctrinal, expresadas en las leyes eclesiásticas y civiles, o simplemente, han recibido el menosprecio por ser consideradas carentes de toda razón y lógica. El rústico, según el punto de vista de los ciudadanos ilustrados, debido a su ignorancia y en ocasiones contando con la participación del demonio, ser ma-

léfico por excelencia, caía continuamente en el error, la superstición, la magia, la brujería, los sortilegios, bebedizos y hasta en la herejía. Los tribunales civiles y eclesiásticos se encargaban de poner coto a estas desviaciones, cumpliendo así su cometido de corregir a aquellas personas enemigas de la sociedad. Quedaban fuera de estas condenas aquellas creencias no dañinas para el conjunto de la sociedad, tales como las referidas a los poderes curativos de las plantas, las acciones que una doncella debía ejecutar para conseguir marido o las predicciones acerca del tiempo meteorológico, y, en fin, un sinnúmero de creencias que gobernaban los actos de la vida, consideradas actualmente supersticiones o cuando menos necesidades.

¿Pero siempre determinadas creencias fueron consideradas supersticiosas? Indudablemente, no. La doctrina no ha sido siempre fija en todos sus términos; al tiempo que los descubrimientos científicos y su difusión han ido ganando paulatinamente terreno a la ignorancia. Así los consejos que fray Martín de Castañega en su libro *Tratado muy sutil e bien fundado de las supersticiones y hechicerías...* (1529) daba a los curas y clérigos para evitar estas creencias nos parecen actualmente cuando menos ridículos. Sin embargo, para el doctor Sancho Carranza de Miranda, canónigo e inquisidor, era obra “católica, santa y buena y [de] útil doctrina; muy necesaria para extirpar muchas supersticiones, abusiones, hechicerías, brujerías y falsas doctrinas...”. Recomienda el franciscano Castañega en su libro que, para evitar estos males, además de oraciones, jaculatorias y prácticas piadosas: “Podrán beber el agua de lavatorio de la misa, o donde haya lavado algunas reliquias; y aun es cosa de mucha devoción el agua de lavatorio”. Y para alejar las tempestades recomendaba el fraile:

Acabado el Evangelio tomen la cruz que en más reverencia y devoción tienen en la iglesia, y dejando el Sacramento en el altar o su lugar, salgan con la cruz fuera al cimiterio [sic], o a la parte donde se arma la nube, cantando o en tono llano (como está dicho) las antífonas de las laúdes de la Exaltación de la Cruz, que son éstas: *O magnum pietatis opus*, etc., etc. E digan la oración de la Cruz. Acabado esto, si el tiempo y lugar lo manda, puesta la cruz hincada contra la nube, digan la ledanía [sic] de los santos en el mismo tono llano...” Y concluye: “Si todas estas diligencias católicas y devotas hechas, según que la flaqueza humana puede, tuviera Dios por bien de permitir que sean castigados, hagan cuenta que quiere probar su fe y paciencia... (Castañega, 2020: 390).

Desde nuestra perspectiva racionalista aquellas creencias y las respuestas de las autoridades nos parecen erróneas, pero no perdamos de vista que estas eran de la mayor trascendencia para ellos y respondían a un esquema de pensamiento en que Dios lo gobernaba todo hasta en los mínimos detalles. De cualquier manera, no parece suficiente la explicación de que todas las creencias relacionadas con lo sobrenatural o con la naturaleza son debidas al error, la incultura y, menos aún, a la actuación del diablo: ser real para muchos cristianos antiguos y modernos y para otras muchos creyentes. No podemos caer de nuevo en el error de considerar el pensamiento del pueblo, rural o urbano como prelógico o no sujeto a normas razonables, como ya ocurriera entre los primeros antropólogos de gabinete, al considerar a las sociedades “primitivas” como irracionales. Error del que sólo se salió cuando se hicieron estudios de campo, viviendo entre estas sociedades, conociendo sus lenguas y llegando a explicar sus sistemas globales de pensamiento.

Actualmente se acepta que este pensamiento es fundamentalmente lógico y alusivo en lugar de científico y lógico, pero ello no le quita su carácter racional, pues como ha escrito Beattie (1978): “Ninguna comunidad, ‘salvaje’ o no, podría sobrevivir siquiera si sus miembros fueran absolutamente incapaces de distinguir entre fantasía y experiencia”. Lo que ha ocurrido es que muchas creencias de sociedades primitivas y campesinas han sido difundidas fuera de su contexto por su esoterismo, o simplemente porque esos contextos nunca han sido conocidos o al menos, no suficientemente. Pongámonos en el caso de una madre en un ambiente rural y aislado que tiene un niño de pañales con hipo y que este no le desaparece. Carece, por otra parte, de un medicamento que le evite los movimientos entrecortados del diafragma que le dificultan la respiración; tiene además experiencia de que estos movimientos le pueden producir vómitos e insomnio, y carece también de un consejo médico que la tranquilice con respecto a las consecuencias. Si su madre o suegra o una vecina en ese momento de tensión le indican que colocando unas pelusas del mantón de lana del niño pegada en la frente estas molestias desaparecerán y, si por puro azar esto sucede, la madre no entrará en distinciones lógicas de causa-efecto y lo aceptará como medida curativa sin ninguna traba y, por supuesto, difundirá entre otras madres los efectos positivos de esta acción.

Las supersticiones en Andalucía.

Andalucía fue solar de culturas muy antiguas en donde a pesar de la

presencia cristiana, y precisamente por ello, habrían permanecido creencias más o menos estragadas procedentes de restos de antiguas religiones y saberes adaptados y moldeados. Estas habrían quedado en los niveles marginales de la expresión y la conciencia al no ser aceptadas plenamente por romanos, visigodos y castellanos que ejercieron sucesivamente el poder (Alonso del Real, 1971: 3 y Aranzadi-Hoyos, 1898: 422). Pese a ello, conviene tener en cuenta que Andalucía, cuya identidad cultural pocos ponen en duda, formó parte de la corona de Castilla y de la Monarquía Hispánica y que, a su vez, esta entidad surge sobre la base de una Europa romanizada y cristianizada. Es decir, que el sistema ideológico, jurídico y consecuentemente de creencias, sin olvidar el vehículo de expresión de éstos, la lengua, que tanto contribuye a la conformación mental del mundo, se formó de la confluencia de la romanización y el cristianismo sobre el sustrato ibérico ya existente. Luego la islamización de la Península Ibérica durante casi ochocientos años con el fuerte aporte bereber y la existencia de una frontera permeable en Andalucía durante casi doscientos cincuenta años, sin duda fueron causa suficiente para que aparecieran numerosas supersticiones, producto del sincretismo, pues aunque los sistemas religiosos eran antagónicos y fueron usados, al menos por los líderes, como bandera y arma arrojadiza, ambos bandos se vieron afectados por un profundo proceso de aculturación o transculturación. Téngase en cuenta la importante aportación demográfica de los moriscos y la más escasa pero significativa de los conversos. Luego habría que tener en cuenta la aportación europea y de los distintos reinos peninsulares, a la ciudad y al reino de Sevilla, durante la colonización en que primero Sevilla y luego Cádiz se convirtieron en el centro del comercio europeo.

Andalucía ha participado y participa en buena manera de todo tipo de creencias llamadas supersticiosas: mitos, leyendas, brujas, prácticas mágicas, reminiscencias arcaicas, apariciones de difuntos y, por supuesto, de la creencia en seres seminaturales (duendes, fantasmas) y seres superdotados, como adivinos, curanderos y zahoríes. En algún tipo de estas creencias ha destacado, como es el caso de la adivinación; en otras, como la brujería, ocupa un lugar muy discreto dentro de la Península Ibérica. Dejando a un lado los mitos, de los que no carece ningún pueblo y cuya estructura tiene un carácter muy universal, sólo citaremos por específicos los de Gerión y su lucha con Hércules; Gárgoris y Habidis, civilizadores de la Bética, y de Theron, rey de Cádiz. Estos mitos están desaparecidos, o al menos son solo objeto de estudio para expertos; se presentan muy difusamente los cultos al Sol, la Luna, el agua, los montes, el toro, el jabalí, y los lugares sagra-

dos, aunque muchos santuarios marianos han sido construidos sobre lugares en donde se daba culto a deidades prerromanas o romanas.

Las brujas que señoreaban todo al norte de España, desde Galicia a Navarra, apenas tienen presencia en Andalucía y en otras regiones mediterráneas. No queremos ser deterministas hasta el punto de que lo fue el maestro Luis de Hoyos Sáinz (1868-1951) cuando decía:

...indudablemente hay una relación con la luminosidad y la existencia o falta de brujas, ya que, efectivamente, faltan en los ambientes soleados y luminosos y las hay con excesos en los climas brumosos del Norte y Oeste, influencia ambiental tal vez más fuerte que la de los diversos orígenes raciales.

En cualquier caso, no es ajeno a la escasa presencia de brujas en el Sur el hecho del poblamiento concentrado en los núcleos de población y el desarrollo de la vida comunitaria arracimada en torno a la plaza y a la iglesia, y su campanario dominando el conjunto habitado, aunque no deben olvidarse las razones históricas como la fuerte presencia de moriscos. Quien conozca la España húmeda quizá esté en disposición de comprender la proliferación de brujas. El campesinado vive desparramado por la tierra y cuando cae la noche queda sumido en el mayor aislamiento. En gran parte del territorio peninsular predomina un hábitat concentrado en que unas casas están junto a otras y el aislamiento, incluso durante la noche, casi no existe. Tampoco ha padecido Andalucía plagas de duendes, y aunque han existido, no eran temidos por los campesinos pues aparecían con aspecto amigable e incluso en ocasiones benefician a las personas necesitadas. Hoyos Sáinz los personifica en don Curro Lobera, bandolero-guerrillero, y en los “martinicos” de los aljibes de la ciudad de Granada, personaje muy amigo de hacer favores, entre otros muchos. Se citan como lugares habitados por estos duendes la Sierra de la Camorra y el Torcal de Antequera (Málaga), entre otros, además de los innominados que terminan por habitar en todas las casas o edificios abandonados de los que la prensa ha dejado constancia.

El país andaluz por el contrario ha sido muy prolífico en la creencia en las almas de los difuntos, errantes durante mucho tiempo antes de ir a encontrar la paz definitiva. Al parecer, sólo las ánimas del Purgatorio podían salir para inquietar a los mortales. Estas ánimas se aparecen frecuentemente a través de sueños y de modos indirectos, haciendo mover objetos y produciendo ruidos y el motivo de su aparición es generalmente porque no se encuentran sa-

tisfechas en el lugar al que han sido enviadas, el purgatorio, cuyo remedio eran los sufragios, o, por haber dejado algún asunto pendiente en la Tierra. Así, las viudas reciben la visita de las ánimas de sus esposos y les recuerdan que no deben casarse de nuevo para no dar un padrastro a sus hijos; las madres se aparecen a las hijas y las exhortan a cumplir una promesa que ellas olvidaron. Como puede deducirse, la actuación de los difuntos tiene un sentido de control sobre los vivos. Una viuda, según la cultura tradicional, no debería dar un nuevo padre a sus hijos, y una promesa a una imagen exige siempre su cumplimiento.

La superstición y los folcloristas.

El término superstición puede rastrearse ya en las culturas griega y romana; pero para lo que aquí nos interesa, la cultura española y andaluza, hay que partir de las interpretaciones que hace de este término el cristianismo. Para los Santos Padres la superstición se identificaba con la religión pagana e idolátrica, y así van a ser considerada supersticiosas todas aquellas creencias y prácticas supervivientes de los tiempos del paganismo, incluidas la magia, la adivinación, la astrología y ciertas prácticas curativas. Así mismo y dentro del cristianismo, surgen actitudes nacidas de la ignorancia, la ilegitimidad o la mala fe que utilizan abusivamente las creencias y el culto a Dios, la Virgen o los Santos que también son consideradas supersticiosas por exceso o porque valoran nimiedades o siguen reglas contrarias a lo que manda la Iglesia y que con frecuencia son achacadas al diablo. (Caro Baroja, 1974: 162). La detección de supersticiones para su posterior condena se convirtió en un problema central para la Iglesia Católica desde al menos la Edad Media, siglos en los que ejercía su poder como parte del Estado, y así los concilios se ocuparon largamente de ellas, de tal suerte que, los textos conciliares, junto con los procesos inquisitoriales, son las mejores fuentes para el estudio de estas.

En los siglos XVI, XVII y XVIII surgieron numerosas obras teológicas, difundidas ampliamente por las naciones católicas de Europa y que servían a los curas y confesores como vademécum para distinguir las y catalogarlas, separando las creencias “verdaderas” de las creencias o prácticas que no lo eran. De una de ellas, *Disquisiciones mágicas* del jesuita Martín del Río, del que el conservador Menéndez Pelayo dijo que era el

...libro el más erudito y metódico y el mejor hecho de cuantos hay sobre la materia, que en su última parte llegó a hacer jurisprudencia,

siendo consultado, así como la veneración debida a un código por teólogos y juristas. (Menéndez Pelayo, 1880-1882; II:655),

lo que no quita que mucho de lo “probado” por el jesuita fuera luego considerado error supersticioso por el benedictino Benito Jerónimo Feijoo. Este con su *Teatro Crítico Universal* (1716-1740) se convirtió en el azote de las supersticiosos y, como tal, participó en diversas polémicas de esta índole entre las que destacamos el ritual del toro de San Marcos de Brozas (Cáceres) auspiciada por los franciscanos. Este se celebraba también en otros muchos lugares sobre todo de Extremadura y Andalucía y fue objeto de estudio de investigadores antiguos y modernos, entre otros, el ilustre benedictino. La polémica se centraba en la mansedumbre del animal en el templo y en la procesión posterior durante la fiesta del santo, a pesar de que era bravo. Para muchos el comportamiento del toro era milagroso, para otros diabólico y por tanto creencia supersticiosa, entre estos últimos se encontraba el padre Feijoo que con sus escritos y los de otros ilustrados consiguieron que finalmente la celebración fuera prohibida en 1753 por el Consejo de Castilla (Rodríguez Becerra, 1988).

El interés por el estudio científico de las supersticiones surge en el contexto intelectual de la segunda mitad del XIX, en el que los folkloristas prestan atención a estas expresiones de la cultura popular, aunque siguen considerándolas como manifestaciones erróneas y propias de ignorantes. Por todo el territorio español aparecen recopiladores: Publio Hurtado Pérez en Extremadura, Rogelio Jove y Aurelio Llano en Asturias, Jesús Rodríguez López en Galicia, Alejandro Guichot y Sierra en Andalucía y Eugenio de Olavarría y Huarte en Castilla, entre otros. Igualmente, Giuseppe Pitré en Sicilia, Zósimo Consigliari Pedroso en Portugal y Paul Sabillot en Francia, publicaron colecciones de supersticiones⁵. Posteriormente y de forma esporádica han aparecido algunas obras de carácter regional o nacional. Los folcloristas, estudiosos de la cultura tradicional europea hicieron acopio en el siglo XIX y primeros lustros del XX de gran cantidad de supersticiones, pero no se ocuparon por otras formas creenciales propias del cristianismo, fuertemente sincréticas que incluían a los

5 Para conocer los orígenes del folclore y su evolución en Andalucía puede verse: Rodríguez Becerra, Salvador, “Origen y evolución del Folklore en Andalucía”, *El Folk-Lore Andaluz*, 1: 22-38, 1987; “El folclore, ciencia del saber popular. Historia y estado actual en Andalucía”, *Revista de Folklore*, 225:75-80, 1999; “El folclore en Andalucía en la actualidad. Análisis y perspectivas de futuro”, en M. García Jiménez (coord.), *Música de Tradición oral*, IEA, Almería, 2008, pp.321-334 y Reflexiones sobre el concepto y evolución del folclore, *Antropología Experimental*, 21: 207-220, 2021.

santos sanadores, las imágenes, oraciones, ensalmos y rituales mágico-religiosos.

Las actitudes mágicas han formado parte constitutiva de las creencias cristianas desde los orígenes hasta la actualidad, a pesar de que han sido negadas sistemáticamente por la ortodoxia ¿No se atrevieron a poner en plano de igualdad las creencias y doctrina cristianas con las supersticiones?, ¿Consideraron que las supersticiones no tenían relación alguna con la religión? Decía el gran antropólogo inglés Evans Pritchard, en su libro *Las teorías de la religión primitiva*⁶ que los investigadores sociales y culturales, especialmente cuando estudian el campo de la religión, son siempre producto de su tiempo y están condicionados por él, “Para algunos el hecho religioso abarca temas como la magia, el totemismo, el tabú, o la brujería, es decir, todas aquellas creencias que pueden englobarse bajo la expresión ‘mentalidad primitiva’ o que resulta irracional o supersticioso” (Evans-Pritchard, 1973: 15).

¿Fue este el caso de los folcloristas españoles cuando abordaron las creencias? Entre los folcloristas había católicos, incluso algunos clérigos, pero también librepensadores. Antonio Machado y Álvarez, tenía claro que el respeto a las creencias, aunque fueran heterodoxas, era un principio fundamental de esta nueva disciplina. Cuenta Luis Montoto (1850-1929) que en cierta ocasión le manifestara Machado: “No, no es eso. Apuntas, pero no das. Estudias al pueblo como lo estudió Fernán Caballero, colocándote solo en un punto de vista. En el Folklore no caben perjuicios. Se recoge todo; lo que sé que es bueno y que es malo. Estamos todavía en la labor primera: la de acopiar materiales. Luego vendrá la ocasión de distinguirlos y clasificarlos. Finalmente, levantaremos el edificio” (Montoto, 1930:104-106). Está claro que era una nueva metodología y un nuevo punto de vista de mirar la cultura popular o las tradiciones y costumbres, especialmente necesario en el caso de las creencias.

Algunos escritores costumbristas como el que acabamos de citar no fueron capaces de dar el salto por propia convicción o por no enfrentarse al criterio dominante y se plegaron a lo establecido, so pretexto de no “escandalizar” al pueblo. Tal fue el caso de Fernán Caballero para quien

...las creencias son, aparte de fuente de inspiración literaria, objeto de recolección para el conocimiento de la literatura popular, pero valo-

6 Este libro, pequeño pero rico en ideas, publicado en Madrid, 1973 por Siglo XXI editores, recoge las cuatro conferencias pronunciadas por E. E. Evans-Pritchard en el University College de Gales en Aberystwyth en 1962 y publicadas en 1965 por Oxford University Press.

rando en último término la estética y sin dejar de tener en cuenta la ética de las producciones populares, rechazando algunas de ellas por no canónicas; quedó fuera de su interés la metodología y el para qué de la recolección. Por otra parte, Machado dio el salto de la parte -la literatura popular- al todo- la cultura popular-. (Rodríguez Becerra, 2021:211).

Andalucía, tierra rica con unas masas empobrecidas hasta pasada la segunda mitad del siglo XX, se encuentra entre las regiones más supersticiosas. El gran intelectual y folklorista sevillano que fue Alejandro Guichot y Sierra, en una de las primeras publicaciones dedicada a la cultura popular, la revista *El Folk-Lore andaluz*, (1882-1883) recogió doscientas supersticiones, y posteriormente en el tomo I de la Biblioteca de las Tradiciones Populares, dirigida por Machado y Álvarez, publicado en 1883, alcanzó la cifra de trescientas quince. No quiere decir en manera alguna que todas las supersticiones recogidas sean autóctonas, pues muchas son compartidas por otras culturas. En el texto aparecen comparadas con la colección portuguesa de Consiglieri Pedroso y con las castellanas recogidas por Olavarría y Huarte⁷.

La amplia colección a que nos referimos no fue sometida por el recolector a ningún análisis o clasificación tipológica, siguiendo el sagrado precepto de los primeros folkloristas andaluces, introductores de esta ciencia en España. Curiosamente Alejandro Guichot hizo poner como lema en la citada colección aparecida en la Biblioteca de las Tradiciones Populares la leyenda *Collecting materials*, para así remarcar que su función y la de todos los folkloristas era la de recoger las formas de cultura popular tal y como la expresaba al pueblo, sin añadir o quitar nada, y muy especialmente no caer en la tentación de darles forma literaria.

El grupo más numeroso de las recogidas lo constituyen aquellas relacionadas con la medicina, la astronomía y el tiempo meteorológico; las hay también que tratan de acrecentar las cualidades físicas de los seres humanos;

7 Sergio Hernández Soto en “Supersticiones populares”, *Folk-Lore Frexense y Bético-Extremeño*, órgano temporal de las sociedades de este nombre, 1883-1884, Imprenta El Eco de Fregenal, sección Miscelánea, firmada por SHS, pp. 135-136 dice: “Nuestro amigo el Sr. D. Alejandro Guichot y Sierra, en el núm. 2 de la revista *El Folk-lore Andaluz*, empezó a publicar una colección de estas supersticiones populares andaluzas, sirviéndole de modelo la colección de supersticiones portuguesas publicada por el reputado profesor portugués Sr. Consiglieri Pedroso, al Sr. Guichot, pues dedico estas pocas supersticiones populares extremeñas, por si en algo le pueden ser útiles, con lo que nos damos por satisfechos”.

los diversos procedimientos para terminar con la soltería de las mujeres; para predecir la muerte, la lluvia, el sexo de los niños en el vientre de su madre; señalar los actos o signos que son fastos y aquellos que son augurio de desgracias; existe un amplio contingente de normas supersticiosas para prevenir la enfermedad; en la posibilidad de cambios transubstanciales; otras establecen relación de causalidad entre actos lógicamente independientes; otras tratan de cómo dejar al diablo o los efectos que éste produce, y finalmente, algunas indican lo que han de hacer las parturientas para que les suba la leche o se les retire. Muchas supersticiones llegaron a ser formuladas en versos o canciones, facilitando así su aprendizaje y difusión. Dice una copla: “Fuistes la que metistes / a San Antonio en el pozo / y los jartastes de agua /pa que te saliera un novio”, relativa a la práctica en otro tiempo frecuente, de pedir a San Antonio novio las jóvenes mediante oraciones, tocando la imagen e incluso, como en este caso, sumergiéndolo en un pozo. La estrofa de cuatro versos que transcribimos a continuación nos habla de la suerte que es para los hombres tener verrugas, a pesar de que había varios remedios para evitarlas: “Mujer de lunares, /Mujer de pesares. /Hombre de verrugas, Hombre de fortuna”. La predicción del sexo de los niños, que tanto preocupaba a los padres en la sociedad tradicional, se resolvería en la siguiente creencia rimada: “Cuarta creciente, diferente. /Cuarto menguante, /Semejante”. Claro que esta norma no servía para las primerizas, pues el “diferente” o “semejante” hacen referencia al sexo del hijo anterior, que coincidiría con el que iba a venir, según hubiera nacido en una de las dos fases de la luna citadas. Finalmente exponemos la creencia, en forma de conjuro, recogida por Rodríguez Marín en Osuna, utilizada para curar las reses de la enfermedad del bazo en los animales conocida clínicamente como *bacera* y popularmente por *raniya*: “Sar, mardita raniya, / Der cuerpo del güey... / Der cuerpo al cuero; / Der cuero al pelo; / Der pelo al cuerno; / Der cuerno a la mar. / Disen las hijas de’Abrán / Qu’esta mardita raniya / Ar güey... no le dará más”.

Por lo expuesto hasta ahora pudiera parecer que las creencias del pueblo andaluz, especialmente las relacionadas con lo sobrenatural, se encuentran en su mayoría al margen del cristianismo e, incluso nacidas frente a él, pero esta afirmación nos alejaría de la realidad. Las creencias del andaluz y su vida se encuentran orientadas por el cristianismo, aunque a lo largo del proceso histórico han ido tomando peculiaridades propias, que sin duda lo distinguen y singularizan frente a otras formas cristianas de españoles y europeos. Si tuviéramos que caracterizar brevemente el cristianismo del pueblo andaluz, diríamos

que se orientan fundamentalmente hacia la devoción a la Virgen en su múltiples advocaciones, y que estas creencias las expresa fundamentalmente a través de manifestaciones públicas colectivas, tales como procesiones, estaciones de penitencia y romerías, organizadas por hermandades y cofradías, pero también con otras formas individuales, externas o internas, como la formulación de promesas y la ofrenda de exvotos.

Conclusiones

Las supersticiones tienen mucho de actitud mágica que presupone creencias en la inevitabilidad de que se cumplan los deseos del necesitado a través del ritual mágico, lo que supuestamente hace inevitable su logro; esta posición es contraria a la actitud religiosa o de sumisión que otorga todo el poder y discrecionalidad al ser sagrado; ambas actitudes conviven sin grandes contradicciones en todos los sistemas religiosos y en las personas.

El estudio de las supersticiones en el sentido amplio que aquí le hemos dado pone de manifiesto la tendencia de los seres humanos a aceptar más fácilmente las respuestas sencillas, expresadas en frases proverbiales, dichos o sentencias, pero también en jaculatorias y en los sistemas religiosos simplificados, a las complejas. Así mismo, en la aceptación de estas creencias se establecen con frecuencia relaciones de causa-efecto inmediatas, sencillas, aparentes y sin excesivos controles, pues no se tiene en cuenta que un efecto puede tener muchas causas y una causa puede producir efectos diversos.

Entre las personas de todo tipo de sociedades existen conjuntos de creencias o supersticiones que, aunque no superarían un análisis lógico, les sirven para tener una comprensión global del mundo y por tanto les resultan útiles para vivir o, ayudan a personas individuales a resolver estados de ansiedad. No obstante, estas creencias “ilógicas” no controlan las vidas de todos hasta el punto de que la irracionalidad campee sobre la racionalidad, pues esto los llevaría a la desaparición, aunque en ciertas etapas históricas hayan predominado.

Finalmente, aunque el esquema evolutivo de Frazer se ha revelado insuficiente por cuanto la magia no ha sido superada totalmente por la religión y ésta por la ciencia, pues creencias pertenecientes a estos tres tipos conviven simultáneamente, no obstante, se percibe un lento avance hacia el afianzamiento de la ciencia, mediatizado por los distintos *tempos* en que se encuentran las diversas sociedades y por las limitaciones estructurales del pensamiento humano.

En cuanto a la labor de los folcloristas decimonónicos referida a la crea-

ción de *corpus* de supersticiones, es preciso destacar que fueron sensibles entre otros, a este aspecto de la cultura popular europea, pero sin contextualizarlas en las sociedades que las crearon y, desde luego, sin ponerlas en relación directa con el cristianismo.

/BIBLIOGRAFÍA/

Alonso del Real, Carlos, *Superstición y supersticiones*, Madrid, Espasa Calpe, 1971

Aranzadi, Telesforo de y Hoyos, Luis de, *Etnología. Antropología filosófica, Psicología y Sociología comparadas*, Madrid, Romo y Fussel editores, 1900

Augé, Mark, *El genio del paganismo*. Barcelona, Muchnik editores, 1993

Beattie, John, *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978

Caro Baroja, Julio, *De la Superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas)*, Madrid, Taurus, 1974

Castañega, fray Martín de, *Tratado muy sutil e bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedios de ellas*, Edición de Girassol Sant' Ana, *Lemir*, n.º. 24, 2020, págs. 339-400. [Edición original. Logroño, 1529]. *Tratado muy sutil e bien fundado de las supersticiones y hechicerías* (edición de Girassol Sant'Ana (uv.es)

Castro, Adolfo de, *Obras escogidas de filósofos con discurso preliminar del excelentísimo e ilustrísimo señor don ...*, Madrid, BAE, Rivadeneira editor, 1873

Ciruelo, Pedro, *Reprobación de supersticiones*, Alcalá de Henares, 1530.

Chaves Nogales, Manuel, "Rasgo histórico" en *La Tauromaquia de Pepe-illo*. Biblioteca de Cultura Andaluza, Granada, 1984.

- Córdoba, Pedro, “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”, en C. Álvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (eds.), *La Religiosidad popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, 1989, págs.70-81.
- Delgado, M., “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema”, *Gazeta de Antropología*, 1993, 10, artículo 08
- Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, David L. Sills (director), 11 vols. Voz “Frazer”, por R.G. Lienhardt, Madrid, Aguilar, 1979, vol. V pág. 29.
- Evans-Pritchard, E.E., *Las teorías de la Religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI de España, 1973
- Fernán Caballero, *La Estrella de Vandalia, ¡Pobre Dolores!*, Madrid, 1880.
La estrella de Vandalia; ¡Pobre dolores! / relaciones por Fernan Caballero | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (cervantesvirtual.com)
- Fernández de Madrigal, Alonso. El Tostado, en Adolfo de Castro (ed.), *Obras escogidas de filósofos...*, B.A.E. Rivadeneira, Madrid, 1873
- Guichot y Sierra, *Supersticiones populares andaluzas*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986. Edición y estudio introductorio, S. Rodríguez Becerra. Semblanza biográfica, J. R. Jiménez Benítez. (Sevilla, 1984)
- Hernández Soto, Sergio, “Supersticiones populares”, *Folk-Lore Frexnense y Bético-Extremeño*, órgano temporal de las sociedades de este nombre, 1883-1884, Imprenta El Eco de Fregenal.
- Hoyos Sáinz, Luis de y Nieves de Hoyos Sancho, *Manual de Folklore. La vida popular tradicional*, Madrid, Revista de occidente, 1947
- Llompart, Gabriel., “La religiosidad popular” en J.M. Gómez Tabanera, *El Folklore Español*, Madrid, IEAA, 1968, págs. 217-246.
- Montoto y Rautenstrauch, Luis, *Por aquellas calendas*, Madrid, Renacimiento, 1930.

- Rodríguez Becerra, Salvador, “Aproximación a las creencias populares en Andalucía”. *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español*, año XIV, 24: 21-31. Marzo, 1981
- Rodríguez Becerra, Salvador, “Estudio introductorio” en A. Guichot y Sierra, *Supersticiones populares andaluzas*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986, págs. 13-34.
- Rodríguez Becerra, Salvador, Voz: “Superstición”, en A. Aguirre Baztán (ed.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, Editorial Boixareu Universitaria, 1993, 2ª edición.
- Rodríguez Becerra, Salvador, “Creencias, rituales y poder en la religiosidad popular. El toro de san Marcos en Andalucía y Extremadura”, *Demófilo*, nº 25, 1998, págs. 165-184.
- Rodríguez Becerra, Salvador, “Las ideas y las creencias. Las religiones y sus liturgias”, en *Museo Etnográfico. Castilla y León. Zamora*, VV. AA., Madrid, Junta de Castilla y León, 2004. págs. 20-25.
- Rodríguez Becerra, Salvador, “Los exvotos como expresión de las relaciones humanas con lo sobrenatural. Nuevas perspectivas desde Andalucía”, en *México y España. Un océano de exvotos: gracias concebidas, gracias recibidas*, Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, 2008, págs. 95-119. <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
- Sánchez Pérez, José Antonio, *Supersticiones españolas*, Madrid, Editorial SAE-TA, 1948.
- Schmitt, Jean-Claude, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992
- Tostado, Alonso, *Confesional del Tostado*, Alcalá de Henares, 1517.

LOS FOLCLORISTAS SEVILLANOS EN LA SENDA DEL ROMANCERO HISPÁNICO

Antonio José Pérez Castellano
Fundación Machado

RESUMEN / ABSTRACT

El artículo profundiza en las encuestas que llevaron a cabo los folcloristas decimonónicos a la búsqueda del romancero de tradición oral moderna en Andalucía; en especial nos detenemos en los trabajos de Antonio Machado y Álvarez, Demófilo, Juan Antonio de Torre Salvador, Micrófilo y Francisco Rodríguez Marín. Estas iniciales encuestas constituyen una etapa esencial en la historia de la investigación de las pervivencias del romancero hispánico en Andalucía.

The article goes in depth into the surveys carried out by nineteenth-century folklorists in search of romancero of modern oral tradition in Andalusia. Especially, we stop at the works of Antonio Machado y Álvarez “Demófilo”, Juan Antonio de Torre Salvador “Microfilo” and Francisco Rodríguez Marín. These initial surveys constitute an essential stage in the history of the investigation of the survival of Hispanic romancero in Andalusia.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Romancero, folcloristas, encuestas

Romancero, folklorists, surveys

Para complacer a Machado dejándome también llevar de mis aficiones, me di a escribir de costumbres populares [...] ‘No, no es eso -decía Machado-. Apuntas, pero no das. Estudias al pueblo como lo estudió Fernán Caballero, colocándote solo en un punto de vista. En el folklore no caben prejuicios. Se recoge todo; lo que sé que es bueno y que es malo. Estamos todavía en la labor primera: la de acopiar los materiales. Luego vendrá la ocasión de distinguirlos y clasificarlos. Finalmente, levantaremos el edificio. No se trata de escribir libros de imaginación’.

(L. Montoto, 1930: 104-106).

Entre las versiones de romances recogidas por los folcloristas decimonónicos encontramos un primer grupo de romances tradicionales según los clasifica el *Romancero General de Andalucía*, que denominaremos «Romances de referente carolingio y caballeresco», en el Romancero tradicional, que acogería aquellos amparados bajo los temas de «La familia reconstituida», en el que se incluirían: *Gerineldo + La condesita. Las tres cautivas, Hilo de oro y La condesita*; «De rupturas familiares»: *Albaniña, La mala suegra, Delgadina, Blancaflor y Filomena y La malcasada*; «De la conquista amorosa»: *Hilo de oro*. Dentro del romancero burlesco los folcloristas recogen versiones de tres temas: *El piojo y la pulga, La adúltera con el cebollero y El corregidor y la molinera*, y para el romancero infantil encuentran versiones de *Las hijas de Merino, La viudita del conde Laurel y Don Gato*.

En el apartado que el *Romancero General de Andalucía* establece como Romancero nuevo y vulgar tradicionalizado, en el sub apartado «Adulterio», editaron versiones de *La rueda de la fortuna, Los presagios del labrador y La infanticida*; y en el sub apartado «La conquista amorosa», recogieron una versión de *Polonia y la muerte del galán + No me entierren en sagrado*; se incluiría la versión de *Lucas Barroso* en el Romancero nuevo y vulgar tradicionalizado -guapos y valentones-.

Por último, dentro de las «Composiciones varias no narrativas», estaría *La baraja*.

Los recopiladores

Los propios folcloristas, miembros de la Sociedad sevillana del Folk-Lore¹, Antonio Machado y Álvarez, Demófilo, Juan Antonio de Torre Salvador, Micrófilo y Francisco Rodríguez Marín principalmente, son los que se afanarán en la búsqueda de los textos que testimoniasen la pervivencia del romancero tradicional en Andalucía. De la dinamicidad de sus investigaciones y de la intensa relación que mantenían con sus potenciales colaboradores en las tareas de recuperar de la tradición oral la pervivencia del ancestral romancero hispánico da cuenta la extensa lista de estudiosos de otras materias o de otro tipo de corresponsales que contribuyeron desde sus inicios a las tareas emprendidas por el núcleo de los folcloristas sevillanos. Entre los colaboradores se encontraban personalidades como Francisco de Borja y Palomo, catedrático de Derecho Romano en la Universidad de Sevilla que mantuvo una continuada relación epistolar con Rodríguez Marín quien, en una de las numerosísimas notas a los *Cantos populares españoles Malagueñas y palos* (Sevilla, 1807)², que con otros impresos y manuscritos curiosos y útiles para los estudios de Folk-Lore me ha regalado mi querido catedrático don Francisco de Borja y Palomo...³, o Luis Derqui quien muchos años después de la desaparición de la Sociedad hispalense, desde el Círculo Mallorquín envía a Rodríguez Marín, el 10 de marzo de 1933, una versión gaditana de *Gerineldo*, que, aclara en su misiva, aprendió en su niñez en Tarifa “de los labios de una viejecita que de niño nos acostaba y dormía cantándonos romances”⁴. También

1 La Sociedad El Folk-Lore Andaluz se constituye en Sevilla el 23 de noviembre de 1881.

2 Sevilla, Imprenta de la Viuda de Hidalgo y Sobrino, 1807.

3 R. Marín, *Cantos populares españoles*, [1882-1883]1981, II, p. 452, nota 33. Citamos por la edición de Ediciones Atlas. Francisco de Borja Palomo y Rubio (Estepona, 1822- Sevilla, 1884). Catedrático de Derecho Romano en la Universidad de Sevilla, tras muchos años como regente y sustituto sin sueldo o encargado interino de cátedra. Parece que la posteridad le recuerda, sin embargo, por su labor historiográfica, por su condición de miembro Correspondiente de la Real Academia de la Historia y por sus obras de historia hispalense. Falleció siendo el secretario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla.

4 El pintor Luis Derqui nació en Ceuta en 1883, falleciendo en Palma de Mallorca el año 1956.

entrarían en este grupo de corresponsales de los folcloristas Manuel Díaz Marín 1860-1923), autor de una *Colección de cantares andaluces anotados (1884)*⁵. También poetas como el asturiano Carlos García Cíaño⁶, políticos locales como Manuel Lasarte y Buceta⁷, natural de Olvera (Cádiz), en los archivos locales aparece como tercer mayor contribuyente de la localidad; su hermano Guillermo fue alcalde del municipio de 1924 a 1925 durante la dictadura de Primo de Rivera. Luis Palomo Ruiz⁸, estudiosos del folclore como Pérez Ballesteros (“...también el señor don José Pérez Ballesteros en el tomo XI de la *Biblioteca* citada, que es el tomo III del *Cancionero popular gallego* y en particular de la provincia de A Coruña, y en sus páginas 258-259 inserta un romance muy parecido al último de los transcritos” (Micrófilo, 1992: 147-148)⁹; Joaquín Rodríguez Garay¹⁰ y Marcial

5 “Manuel de Montellano”. Fundador y director, desde 1807, del *Perecito*, periódico satírico y autor de *Piropos andaluces* (1885), *Modismos españoles* (1888), *Aires de mi tierra* (1890) y *Maldiciones gitanas* (1900), entre otros ensayos: “Cuando por los años de 1881 Machado y Álvarez, Montoto, Guichot y Sierra, Torre Salvador y otros cuantos sujetos de buena fe, yo entre ellos, nos dedicamos asiduamente al estudio del sentir y el saber populares, fundando la efímera Sociedad de El Folk-Lore Andaluz, solía alternar en nuestras conversaciones un joven estudiante, rico de talento, si pobre de bienes de fortuna ...” (R. Marín, prólogo a *Maldiciones gitanas*, Sevilla, La Andalucía Moderna, 1900: VIII).

6 Carlos García Cíaño del Canto (Villaviciosa, 1855, Puentes Grandes -Cuba-, 1925). Fundador y director de *El Eco de Covadonga* y *La Montera*. Entre sus obras: *Tipos y topos* (1885), *El castillo de Yuros* (1885), y la zarzuela *Los saltimbanquis* (1899).

7 Cfr.: “Entre unos cuatrocientos cantares de diversos géneros que ha recogido en Olvera (Cádiz) mi apreciable amigo de la infancia Manuel Lasarte y Buceta” (*Cantos populares españoles*, 1981, II, p. 389, nota 247).

8 Luis Palomo Ruiz (1881-1882). Senador del círculo de Canalejas. Abogado sevillano, publicista y ante todo político. Había dirigido de joven el periódico hispalense *La Tribuna. Diario democrático monárquico*. Palomo era doctor en Derecho civil y canónico y licenciado en Filosofía y Letras. Fue Consejero de Instrucción Pública y del Superior de Emigración. Académico correspondiente de la de Bellas Artes de San Fernando. Concejal liberal del Ayuntamiento. Fundador del Centro de Cultura Hispanoamericana y director de la *Revista Cultura Hispanoamericana* (1912-1925).

9 José Pérez Ballesteros (Santiago de Compostela, 1833 – La Coruña, 1918. Escritor en gallego y castellano; investigador del folclore gallego. Miembro de la Sociedad El Folk-Lore Gallego. Editor del *Cancionero Popular Gallego* (1884- 1886): “Poseo una versión asturiana de este romance [Escogiendo novia]. Pueden consultarse en la Revista *El Folk-Lore Andaluz* el juego infantil titulado *Las hijas del rey moro*, p. 313; el artículo *Una docena de juegos infantiles*, p. 196; *Un jogo portuques* y *La niña de los ojos negros*, pp. 215 y 217.

10 Cfr.: “Entre los abundantísimos materiales de literatura popular que actualmente está recogiendo para mí en la villa de Alcalá de Guadaíra mi joven amigo Joaquín Rodríguez Garay...”

Valladares¹¹, dentro de esta nómina extensa.

La colaboración y apoyo en las labores de rescate del patrimonio de la cultura popular era requerida con insistencia en la abundante correspondencia que intercambiaban los círculos intelectuales próximos y los folcloristas sevillanos: “...Agradecería a nuestros consocios de Olivares, pueblo de esta provincia, que procurasen indagar lo que allí se dice o se cree respecto al fondo de la tradición a que en el romance se alude” (*El Folk-Lore Andaluz*, 1882-1883, 1981, núm. 1: 40), escribía Demófilo en la revista de su dirección.

La difusión de los romances

El principal medio de edición de los romances recogidos por los investigadores del folclore del siglo XIX serán las distintas publicaciones donde colaboraban, o bien, aquellas que fundaron como instrumento para extender sus innovadoras teorías acerca de los saberes populares.

Citamos como difusoras: *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias* (1869-1874)¹⁰, *Boletín Folk-lórico Gaditano* (julio-noviembre, 1885), *La Enciclopedia* (1877-1881), donde Demófilo publica en esta revista una versión sevillana de *Las tres cautivas* y *Don Bueso*¹², así como dos versiones de *El piojo y la pulga* (*Almanaque de la Ilustración para el año*, en el que Benito Mas y Prat publica una versión de *Gerineldo* + *La condesita* (igualmente, yo lo pondría en la misma nota 14, y luego, reimpresa en *Romancero...*); *Boletín Folklorico Español* y *Archivio per lo studio delle Tradizioni Popolari*.

Serán *El Folk-Lore Andaluz* (marzo de 1882- febrero de 1883) y *El Folk-Lore Frexnense Bético Extremeño* (1883-1884)¹³ las que se constituyan en los

(Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, II, p. 379, nota 234). Joaquín Rodríguez Garay es autor de *Abastecimiento de agua de las poblaciones. Abastecimiento de aguas en Sevilla. Memoria premiada por el Ateneo y Sociedad de excursiones en los Juegos Florales de 1909*, Sevilla, Est. Tip., Saucedo, 11, 1909.

Su hermano José Rodríguez Garay, redactor de *El Porvenir*, proporcionará a Rodríguez Marín una versión de *Las doce palabras retornadas*.

11 Publica una versión de *La flor del agua* recogida en la aldea de Vilancosta (Santiago de Compostela) “-Mañanciña de San Juan / anda a auga enamorada” en la *Biblioteca de tradiciones populares españolas*, IV, 1883-1886: pp. 107-109.

12 “Dos romances tradicionales. Las tres cautivas, Don Bueso”, *La Enciclopedia*, III Época, año IV: pp. 599-622.

13 “En Abril de 1883 sale a la luz el primer número de *El Folk-Lore Frexnense*, que se imprime en

cauces mas utilizados para la difusión de las investigaciones de los folcloristas, y por tanto de sus acercamientos a los vestigios orales del romancero hispánico.

A pesar de lo breve de la andadura de *El Folk-Lore Andaluz*, dio cabida en sus páginas interesantísimos artículos donde se reflexionaba sobre la nueva ciencia del Folk-Lore, y el interés del rescate de las pervivencias de los distintos géneros propios de la literatura oral. Las páginas de la revista sevillana se convertirán en el cauce principal de los estudios del folclore del momento, donde confluyen las distintas aportaciones de los primeros estudiosos del folclore, fundamentales para el estudio de la tradición oral de Andalucía en los siglos XIX y XX..

El hallazgo y la documentación de distintas versiones de romances tradicionales, dos de sus primeros objetivos, constituyen un eslabón indispensable para la historia del romancero en Andalucía, entre las búsquedas iniciales de los románticos y los trabajos, más sistemáticos, que vendrán en años posteriores de la mano de Menéndez Pidal. El listado de los romances que aparecieron en las páginas de *El Folk-Lore andaluz*, aunque no es muy extenso, sí es bastante representativo del repertorio romancístico más popular que las encuestas realizadas a lo largo del siglo XX, especialmente en su segunda mitad.

En *El Folk-Lore Andaluz*, Demófilo publica una versión, “Romance cantado”, recogida en Alcalá del Río, de *La mala suegra*, para posteriormente editar dos versiones de *Delgadina* recopiladas por Micrófilo (*El Folk-Lore Andaluz*, 1882-1883 (1981):320-322), con el título de *Romance de Bergardina*. También una versión sevillana de *Hilo de oro*, a la que titulaba *La niña de los ojos negros*, y las versiones onubenses de *Hilo de oro* y *Los mandamientos de amor*, que figuraba con el título de *Trovo (de El Cerro, Huelva)* (*El Folk-Lore Andaluz*: 313-314 y 35-36)¹⁴.

la imprenta del Marqués y que comienza con una periodicidad trimestral, llegando a editarse cuatro números. Poco más tarde se decide cambiar el nombre, debido a que la sociedad va encontrando implantación en buena parte de algunas poblaciones extremeñas, pasando a denominarse *El Folk-Lore Extremeño*, designación que sólo tendría vigor durante unos pocos días, pues por ese tiempo se suspende en Sevilla la publicación de *El Folk-Lore Andaluz*, probablemente por problemas de orden económico, por lo que Romero y Espinosa se apresura a ofrecer a sus amigos andaluces la revista de Fregenal. Fruto de este ofrecimiento, las sociedades extremeña y andaluza toman la decisión de hacer una especie de “fusión” y ahora la revista se llamará definitivamente *El Folk-Lore Bético-Extremeño*”.(****)

14 Todas las referencias a *El Folk-Lore andaluz* se hacen utilizando la edición de Blas Vega y

Micrófilo publica en esta misma revista una versión de *Polonia y la muerte del galán + No me entierren en sagrado* (*El Folk-Lore Andaluz*, 1883: 129-130). Algunos de los romances como el de Albaniña del que Demófilo publicará una versión, recogida en Alcalá del Río, en *El Porvenir*¹⁵ (3 de diciembre de 1880) y en *El Progreso* (7 de diciembre de 1883, se publicaron en estos diarios sevillanos de tendencia progresista como *El Porvenir* o *El Progreso*.

Las sedes editoriales donde aparecieron las distintas revistas y diarios se circunscriben a Madrid y Sevilla; a las dos capitales hay que sumar las pequeñas localidades de Guadalcanal, lugar de nacimiento de Juan Antonio de Torre Salvador (Micrófilo), al que solía acudir con frecuencia, situado en el norte de la provincia, casi limítrofe con la provincia de Badajoz y Fregenal de la Sierra; esta pequeña localidad pacense se va a constituir en esos años en un lugar de encuentro de un grupo de intelectuales enormemente interesados en el rescate, difusión y valoración de la cultura popular y en el lugar de edición de *El Folk-Lore Frexnense Bético-Extremeño*.

*El Folk-Lore Frexnense*¹⁶, cuyos fundadores mantenían una estrecha relación con el grupo de los folcloristas hispalenses, va a dar cabida en sus páginas a distintas versiones coetáneas de romances como, entre otros, *La muerte ocultada*, hallada en Constantina, en la sierra Norte sevillana, comarca fronteriza con Extremadura (1987: 183)

Además de en las publicaciones periódicas anteriormente citadas, los romances y estudios sobre estos aparecieron en la *Biblioteca de tradiciones populares españolas* y los *Cantos populares españoles* (Sevilla, Francisco Álvarez Cía 1882) de Francisco Rodríguez Marín y una publicación tan local como *Un capítulo del Folk-lore Guadalcanense* (Sevilla, Francisco Leal y Cía, 1891)¹⁶.

A pesar de que sus pesquisas abarcaron exclusivamente su localidad natal, Juan Antonio de Torre recoge en su libro sobre la tradición folclórica guadalcanense una amplia nómina de versiones de distintos romances. Entre ellos, *La infanticida*, *La adúltera con el cebollero*, *Blancaflor* y *Filomena*, *Albaniña*,

Eugenio Cobo, *El Folklore Andaluz*, edición conmemorativa del centenario, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla y Editorial Tres Catorce Dieciséis, 1981.

15 *El Porvenir. Diario de avisos: periódico de intereses materiales, literatura, ciencias y arte*, Sevilla, Diego Ríos, 1852.

16 Véase, Micrófilo, *Folk-Lore guadalcanense*, edición de Pedro M. Piñero y Enrique J. Rodríguez Baltanás, Sevilla, Guadalmena, 1992.

Delgadina, El corregidor y la molinera, Polonia y la muerte del galán + No me entierren en sagrado, Gerineldo + La condesita.

Posteriormente la mayoría de las versiones de los romances recogidas por los folcloristas vieron la luz editorial en publicaciones como la *Antología de poetas líricos castellanos. Los Romances Viejos*, IV elaborada por Marcelino Menéndez Pelayo o, pasados los años, en el *Romancero tradicional de las lenguas hispánicas* (1957-1963) de Ramón Menéndez Pidal. Como nos señala Carmen de la Vega en su *Historia de la investigación del romancero de la Baja Andalucía* “Rodríguez Marín facilitó al maestro santanderino trece textos, de los que ocho procedían de Osuna: ¹⁷*Gerineldo, El conde Sol, Blancaflor y Filomena, Rodriguillo venga a su padre, Lucas Barroso, La aparición de la enamorada, Tamar y Santa Catalina + Marinero al agua*: A las que se añaden tres versiones más: *Delgadina, Albaniña*, y una de las dos publicadas de *Santa Catalina + Marinero al agua*, que se pueden considerar de Osuna. También de la colección de Rodríguez Marín son las versiones de *La mala suegra* y otra de *La infanticida*, ambas de la localidad sevillana de Guadalcanal por Micrófilo: *Gerineldo, Delgadina, Albaniña, Blancaflor y Filomena. Polonia y la muerte del galán + No me entierren en sagrado y La infanticida*; las dos versiones de *Delgadina* que divulgó Demófilo, una de Bormujos (*El Folk-Lore Andaluz*, 1882-1883 -1981-: 320-322) y otra de Sevilla (ibídem: 322-324)¹⁸; y las versiones, que pudieran ser sevillanas, de *Gerineldo* y de *El conde Sol* publicadas por Estébanez Calderón en sus *Escenas andaluzas*” (C. de la Vega, 2017: 69-70).

La gigantesca obra de Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, que se publica en Sevilla en la imprenta de Francisco Álvarez en 1882¹⁹, que ha sido esencial para la redacción de este artículo; su lectura detenida nos ha permitido ampliar, aunque sea modestamente, la nómina de versiones romancísticas recogidas por los folcloristas pero que el *Romancero General de Andalucía* no publicó en sus páginas. Ni qué decir tiene que ello no atenúa

17 Cfr.: Es un tipo muy curioso de romances juglaresco moderno, compuesto por un poeta semi-letrado que había leído el *Romancero* de Escobar o había visto representar la comedia de Guillén de Castro [*Las mocedades del Cid*] y que refunde el tema poético con cierta originalidad y no sin brío. La rareza de los romances históricos en la tradición oral, la hace todavía más apreciable pues del Cid no sabemos que se canten actualmente otros que éste en Andalucía y otro portugués y centenario” (Menéndez. Pelayo, Ant., IX: 296-297)

18 Véase también, *Un capítulo del Folk-lore Guadalcanense*, 1884 (1992): 128-130.

19 F. Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles. Recogidos, ordenados e ilustrados por...*, Sevilla, Francisco Álvarez y Cía editores, 1882.

la pérdida de la colección de romances inéditos que Rodríguez Marín debió atesorar en su archivo y que no han llegado a nuestras manos: “La presente colección no contiene ni la mitad de los cantares populares que he recogido [...] ni tampoco los que por su extensión y forma merecen el nombre de romances (*Cantos populares españoles*, 1981, V: 133).

Los informantes

Aunque en las referencias que acompañaban a los romances publicados, los folcloristas no proporcionan muchos datos sobre sus informantes, sobre los depositarios de una tradición oral cuyo estudio ellos continuaban tras los estudiosos románticos, empezaban a poner en valor, es posible espigar algunas alusiones que nos permiten establecer la tipología de las personas que transmitieron a los investigadores decimonónicos las muestras del patrimonio oral que habían llegado hasta su tiempo. Como era de esperar la mayoría eran mujeres de las que con raras excepciones, no consignaban ningún dato específico, a veces ni siquiera sus nombres.

Los folcloristas y sus colaboradores entrevistaron para sus pesquisas sobre todo a mujeres y dentro de estas se pueden establecer dos grupos significativos: las jóvenes vinculadas por razones laborales a los espacios domésticos donde se desarrollaba la vida de los estudiosos, y las niñas; un tercer grupo está representado por las mujees de avanzada edad, especialmente las que pertenecían a la misma posición social que los investigadores. A pesar de la escasez de datos sobre las circunstancias que rodearon a las labores encuestadoras, podemos aventurar que entre sus informantes no estaban las mujeres adultas, y son escasos los informantes masculinos -adultos, jóvenes o niños-. Las mujeres, que fueron la principal fuente de transmisión en aquellas décadas, como hasta hace poco tiempo, del romancero en Andalucía, tienen una posición social semejante a la que un siglo después se encontraría en las encuestas más sistemáticas y extensas del siglo XX. El colectivo más amplio de transmisores es el femenino, y dentro de éste, las niñas y las mujeres de avanzada edad. Así estarían las señoras de clase media alta que pertenecían al mismo estrato social que nuestros folcloristas: “de una distinguida señora, madre del director de un diario de Sevilla”²⁰; a este grupo pertenecía Natividad Martín Guerrero, de quien, de forma

20 Cfr.: “La versión del texto [*El corregidor y la molinera*] la debo a la amabilidad de una distinguida señora, madre del director de un diario de Sevilla” (Micrófilo, 1992: 133-134).

excepcional, Rodríguez Marín anotaba su nombre al publicar su versión del romance de *Gerineldo* hallada en Osuna. En otros momentos los folcloristas subrayan la edad avanzada de la informante que ha recordado para ellos alguna hermosa versión de un romance ²¹: “de una anciana procedente de Extremadura”²². En otros casos, que se trata de alguna de las chicas jóvenes que trabajan en el servicio de las casas de los folcloristas o pertenecen a sus círculos de amistad: “una criada de servicio” ²³; “...y oí la tercera [versión de *El retrato de la dama*] a una moza de Cartaya (Huelva)” (*Cantos populares españoles: V, 128*)²⁴.

El grupo más numeroso lo conforman las niñas, entre otros motivos porque, al igual que pasará en el siglo XX, es el juego infantil el último espacio, el refugio final del romancero en Andalucía. Así Demófilo dice que recogió el romance “de una de las niñas mayores que formaron los grupos representados en las tarjetas fotográficas...”; “Me ha sido contada por una niña de diez años”.

Como ha seguido sucediendo en las encuestas del siglo XX son contados los varones que recordaron romances para los recopiladores decimonónicos si atendemos a las anotaciones marginales de los romances publicados: A un señor de Logroño” indica Micrófilo que recogió su versión de *La adúltera con el cebollero*; un propietario de Utrera es el remitente de la versión de *La rueda de la fortuna* nos aclara Demófilo, y Rodríguez Marín, en anotaciones más descriptivas, nos dice acerca del romance titulado *Rodriguillo venga a su padre*: que “[El texto fue] casi completado, -nos indica Rodríguez Marín- entre unos fragmentos que D. Juan Quirós de los Ríos, aprendió, siendo niño, en Antequera, de boca de un pariente de su abuelo, llamado José González y otros fragmentos que recogí en Osuna por los años de 1876 o 77 de un viejo pordiosero de la Alameda (Málaga)” (M. Pelayo, 1945: 296-297). A su vez los escuetos datos no olvidan, sin embargo, el status social de estos, de tanta importancia por otra parte en la sociedad todavía muy estamental en la que vivían los estudiosos del romancero.

21 En su versión de *La virgen y el ciego* indica Rodríguez Marín: “Oí este romancillo en Osuna, a una mujer de 70 años”.

22 *La Enciclopedia*, año IV, 14 (1880).

23 Versión de *Tamar* publicada en el Boletín Folklórico Español.

24 Con muy breves comentarios -porque me falta idoneidad y tiempo disponible para otra cosa voy a dar a conocer a los lectores del *Boletín* un romance tradicional que he recogido en Osuna de labios de una criada de servicio, y que es mutatis mutandis la reproducción de un pasaje bíblico”. (Micrófilo, 1992: 109)

Del nivel cultural de los informantes no trasladan casi ninguna información, si obviamos los que podemos intuir a raíz de lo que conocemos de su nivel social solamente en la versión de Gerineldo publicada en el *Romancero Tradicional de las Lenguas Hispánicas*, se nos aclara que en las notas manuscritas Rodríguez Marín escribió “trasladada en 1894 de un apunte de la recitadora, de mala letra y peor ortografía, escrito con lápiz y casi borrado” (1957-1963, VII, núm 445).

Los espacios del romancero

El espacio lúdico es, como sabemos, el lugar favorito para la transmisión de los romances en la tradición hispánica en general, y en la andaluza en particular. Las niñas, transmisoras privilegiadas, encontraban en los romances las melodías e historias mejores para acompañar y ritmar las danzas de sus entretenimientos²⁵. Las palabras *juego* y *jugar*, se repiten constantemente en las concisas acotaciones que los folcloristas añadían en las ediciones de muchos de los romances recopilados: “de una de las niñas mayores [...] que jugaban en la gruta de la Mora de los jardines del alcázar...”; o “la creencia de que el juego conocido ordinariamente entre las niñas con el título que encabeza este artículo [“La niña de los ojos negros”]²⁶. “Las hijas del rey moro [Este juego, recogido en Huelva, y el romance siguiente]son dos variantes del juego portugués publicado por el Sr. Araújo”²⁷. O en otras páginas de la misma revista leemos: “Se coloca, haciendo de madre, una niña sentada en una silla, y encima tiene otra niña que figura de su hija predilecta; luego vienen dos de pie, con un pañuelo, que pasan por encima de todas las que están sentadas en hilera, una a una, delante de la madre. Las que vienen corriendo con el pañuelo: -De Francia vengo, señora [...]. Así hace con todas las niñas hasta llegar a la que tiene la madre en la falda...” (El Folk-Lore Andaluz, 1981: 313-314)²⁸.

25 Cfr.: “El juego de *L’Ambasciatur* es semejante al andaluz de La viudita, cuya es la siguiente fórmula”

26 Cfr.: “Compárese el final de la alicantina con el número uno de los juegos de rueda que publiqué en el número 3 de esta Revista. Recuerdo incompleta una relación muy personal que empieza de este modo: `Estando un gato sentado...”

27 *El Folk-Lore andaluz*, pp. 313-314.

28 En otro comentario: “Colócanse varias niñas en hilera, sentadas en el suelo, cada una entre las piernas de la anterior, a la que vuelve naturalmente la espalda: la última de la fila hace el papel de

La rueda y el corro son por tanto los entretenimientos infantiles que con mayor frecuencia se acompañan de las melodías y las letras de los romances²⁹.

La información que acompaña a otra de las versiones recogidas por Luis Derqui, colaborador de los folcloristas, nos aclara el papel del romancero en el ámbito doméstico, y cómo la convivencia familiar era un lugar propicio para que los niños recibieran la riqueza patrimonial del romancero de tradición oral, haciendo, en este caso, que se utilizara como nana los versos de *Gerineldo*: "... de una viejecita que de niño nos acostaba". En este sentido habría que tomar estas aseveraciones de Rodríguez Marín en sus *Cantos populares españoles*: "...no son nanas por su sentido sino porque siempre, se cantan para adormir a los niños. En el mismo caso se encuentra, además, varias coplas de Nochebuena, la linda canción infantil *El piojo y la pulga se quieren casar* publicada en la revista sevillana *La Enciclopedia* (año IV, núm.12) por mi laborioso amigo Antonio Machado y Álvarez" (I, 33-34, nota 4).

En otras ocasiones se vislumbra la utilización del romancero en los espacios laborales, en las tareas propias del año agrario, bien acompañando y dando ritmo a las faenas agrícolas o de otros ámbitos laborales, o bien, entreteniéndolo los descansos tras la dura jornada: "... a un señor de Logroño que me dijo haberlo aprendido durante la siega".

El romancero vulgar acudió desde sus inicios a la insustituible colaboración de los ciegos que entonaban y vendían los pliegos de cordel, las hojas volanderas que narraban romances por las calles y plazas de los pueblos de España, como lo testimonian las palabras de Rodríguez Marín al explicar cómo ha conseguido la versión de *Rodriguillo venga a su padre*: "... de un viejo pordiosero de la Alameda (Málaga) que pedía limosna recitando una porción de romancillos populares casi todos religiosos"³⁰.

El ciclo festivo

Las relaciones entre el romancero en Andalucía y el calendario anual de

madre, y las demás, en número indeterminado, son sus hijas. Así colocadas, llega un niño o niña, que hace de embajador" (*El Folk-Lore andaluz*, 1981: 217-218).?

29 "Del corro [Debo este romance al distinguido folk-lorista asturiano, señor D. Carlos García Ciaño, quien lo recogió en Villaviciosa (Asturias)...]" (*El Folk-Lore andaluz*, 1981: p. 315.

30 Cfr.: M. Pelayo, *Ant.*, IX, 1945: pp. 296-297; F. Salazar, *El Romancero Vulgar y Nuevo*. 1999: pp. 10-12. 0

fiestas nunca han sido significativas, y quizás por ello los estudios de los folcloristas del XIX no tratan de las relaciones entre el binomio fiesta y romancero, aunque en encuestas posteriores a los folcloristas más exhaustivas han mostrado, por ejemplo, la coexistencia importante entre el ciclo festivo navideño y el repertorio religioso del romancero, en temas como *A Belén llegar, El milagro del trigo, Madre, en la puerta hay un niño o El niño Dios pidiendo*. Por todo ello, revisten un enorme interés las escuetas pinceladas contextuales, que hemos encontrado entre los escritos de estudiosos del folclore como Rodríguez Marín, donde aparece la unión de romancero y ciclo festivo: “En el mismo caso se encuentran, además, varias coplas de Nochebuena...” (*Cantos populares españoles*, I: 33)

Temas como *El arado*, publicados en los *Cantos populares españoles*, suelen vincularse a las celebraciones de la pasión y muerte de Cristo en amplias zonas de la península Ibérica, pero, lamentablemente, Rodríguez Marín no introduce en sus notas a este u otros textos religiosos ninguna información que lo vincule a esta finalidad.

En Andalucía, el calendario festivo, ordenado por el calendario litúrgico católico, simultanea sus conexiones con el ciclo anual agrario mientras mantiene pervivencias de antiguos festejos que como las mayas llegaban a los pueblos con los tiempos primaverales, de todo ello es ejemplo la canción lírica *El retrato de la dama*; una de cuyas versiones andaluzas publicara Rodríguez Marín.

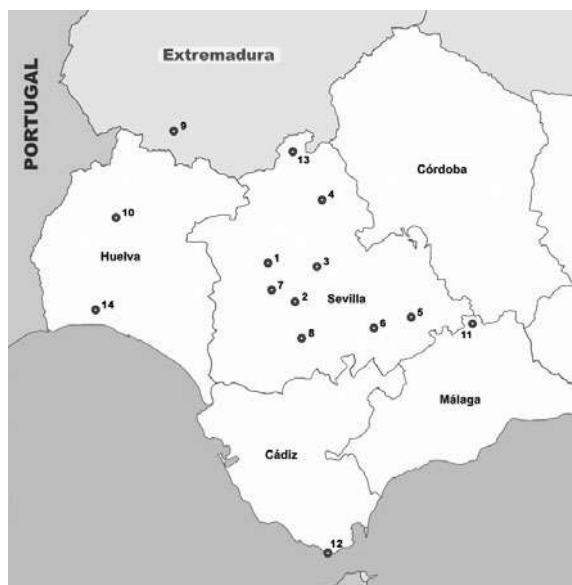
El ámbito geográfico encuestado

Mapas

Los trabajos de encuestación de los folcloristas decimonónicos no abarcaron amplias zonas de la geografía española, sino que, dadas sus limitaciones económicas que no suplían las inexistentes subvenciones gubernativas, junto a la ausencia de posibles mecenas que hubieran podido ayudar con sus aportaciones, y la dificultad para desplazarse utilizando los medios de transporte de la época, obligaron a estos a desarrollar sus encuestas en localidades muy cercanas a Sevilla, donde residía la mayoría de ellos: Alcalá del Río, Carmona, o bien se elegían los pueblos de los que eran naturales, como l Micrófilo y sus pesquisas en Guadalcanal. La profunda conexión de Rodríguez Marín con la villa ducal de Osuna aclara por qué la mayoría de las versiones publicadas por el polígrafo ursaonés explican no solo las numerosas versiones recogidas en Osuna, sino las localizadas en otros pueblos próximos a la ciudad de la campiña sevillana(La

Puebla de Cazalla³¹). El núcleo intelectual que tenía su sede en Fregenal de la Sierra (Badajoz), donde fundan la Sociedad del Folk-Lore Frexnense, justifica las versiones originarias de esta comarca extremeña y quizás la versión de *Los mandamientos de amor* recogida en El Cerro del Andévalo dada la cercanía de esta población a la provincia de Badajoz. Las otras versiones encontradas en distintos pueblos de la península Ibérica llegaron a manos de los folcloristas a través de la correspondencia con sus colaboradores (Tarifa, Villaviciosa).

ANDALUCÍA	CÁDIZ	Tarifa
	HUELVA	El cerro del Andévalo Cartaya
	SEVILLA	Alcalá de Guadira Carmona Constantina Guadalcanal Osuna Puebla de Cazalla Utrera
EXTREMADURA	BADAJOZ	Fregenal de la Sierra
ESPAÑA	LOGROÑO	
	ASTURIAS	Villaviciosa
PORTUGAL		



1. Alcalá del Río
2. Alcalá de Guadaíra
3. Carmona
4. Constantina
5. Osuna
6. La Puebla de Cazalla
7. Sevilla
8. Utrera
9. Fregenal de la Sierra
10. El Cerro de Andévalo
11. Alameda
12. Tarifa
13. Guadalcanal
14. Cartaya

31 Cfr.: M. Pelayo, *Ant.*, IX, 1945: 299-300.

Versiónes no publicadas en el *Romancero General de Andalucía*

Bajo el epígrafe general de *Romancero General de Andalucía*, el grupo de investigación de la literatura oral de la Fundación Machado publicó entre los años 1996 y 2013, el *Romancero de la provincia de Cádiz*, el *Romancero de la provincia de Huelva* y el *Romancero de la provincia de Sevilla*, en los que se editaban una amplia selección de las versiones recogidas en un periodo bastante extenso de tiempo. En cada uno de estos tres tomos se han reimpresso la mayoría de los romances que, recolectados, en cada una de las provincias, a lo largo del siglo XIX por los folcloristas, se publicaron en los años coetáneos o fueron publicados por Menéndez Pelayo en su *Antología de poetas líricos castellanos* o por Menéndez Pidal en el *Romancero Tradicional de las Lenguas Hispánicas*. A pesar de lo exhaustivo de los trabajos investigadores, podemos señalar la existencia de algunas versiones, que a continuación publicamos, que figuraban en algunas de las obras de los folcloristas pero que por una u otra razón no aparecen en los tres tomos publicados en el citado *Romancero General de Andalucía*. Entre estas versiones están: *La pedigüeña*, *El retrato de la dama*, *Las doce palabras retornadas*, *La Virgen y el ciego*, *Una gitana predice la pasión*, *El arado* o *Santa Catalina*.

Romances

[1]

Santa Catalina³² (á-a)

CGR 0126

Versión de informante y lugar desconocidos. Recogida por Rodríguez Marín; publicada en *Cantos populares españoles*, I, núm. 95: 74.

14 hemistiquios.

32 Al introducir el romance en una nota que acompaña a una de las coplas editadas por el erudito de Osuna podemos leer: “Santa Catalina / cabellos de oro / mataste a tu padre/ porque era moro. / Santa Catalina, / cabellos de plata/ mataste a tu madre/ porque era falsa” (*Cantos pop. españoles*, I: Nota 57: Simple cancioncilla. Es creencia vulgar y por lo tanto generalizada que Santa Catalina de Sena mató a sus padres. Sin embargo, tal afirmación no aparece en el romance popular que comienza de este modo:

Por las barandas del cielo se pasea una zagala:
 vestida de azul y blanco que Catalina se llama.
 Su padre era un perro moro, su madre una renegada.
 Cada día que amanece su padre la castigaba
 5 mandó hacer una rueda de cuchillos y navajas
 para pasarse por ella y morir crucificada;
 y bajó un ángel del cielo con su corona y su palma, etc.

(II)

La Virgen y el ciego (é)

CGR 0226

Versión de Osuna (Sevilla) de una mujer de 70 años. Recogida por Rodríguez Marín, sin fecha, publicada en *Cantos populares españoles*, IV, núm. 6505: 158³³

16 hemistiquios.

El romance *La Virgen y el ciego* encuentra su fuente en los Evangelios Apócrifos como tantos romances y leyendas piadosas. Diego Catalán lo clasifica como romance sacro tradicional y así apareció publicado en su *Flor de la Marañuela*; refugiadas en el ciclo festivo de la navidad y en las inevitables zambombas que han proliferado en la actualidad, las distintas versiones de este romance devoto gozan en el siglo XXI de una enorme popularidad.

La Virgen huía Egipto y de Egipto iba a Belén,
 y en medio del caminito pidió er Niño de beber.
 -No pidas agua, mi vida; no pidas agua, mi bien;
 que las aguas vienen turbias y no se pueden beber.
 Más arriba o más abajo hay un huerto naranjé:
 Entre usted, señora, y coja lo que fuere menester.-
 Ha cogido dos naranjas; una le dio a San José
 y la otra se la dio al Niño para quitarle la sed.

33 Cfr.: “Oí este romancillo en Osuna, a una mujer de setenta años (nota 33).”

(III)

El retrato de la dama³⁴(polias)

CGR 0548

Versión de informante desconocido, sin lugar ni fecha. Recogida por Rodríguez Marín. Publicada en *Cantos populares españoles*, V : 51-54³⁵.
94 hemistiquios.

Es una composición conservada en la tradición oral de carácter no narrativo; sus versos describen en una enumeración de continuadas comparaciones la belleza del cuerpo de la amada. El texto que ha llegado hasta el siglo XX perviviendo en cantos de ronda y en los juegos infantiles parece heredero, y así lo señala Rodríguez Marín al publicarla en el quinto tomo de los *Cantos populares españoles*: “Adrede he dejado para lo último la canción de el mayo y todo lo referente a la fiesta de los mayos, costumbre evidentemente gentílica y conservada con pertinacia por los niños fidelísimos depositarios de la tradición, como he dicho en el volumen primero. En mi infancia se cantaba la canción susodicha, aunque ya sin aplicarla a su primitivo objeto”³⁶, de las ancestrales celebraciones de los mayos. “Cantado, por lo general, en loor y alabanza de las mozas solteras a las que los jóvenes rondan la noche del treinta de abril al primero de mayo; y, otras veces, en honor de la Virgen, ya que abundan también las versiones a lo divino”. (Pedrosa, 2011: 53).

Sobre *El retrato de la dama* anotamos que “En la tradición oral de los siglos XIX y XX han sido registrados una serie de versos y de canciones que han heredado, de manera sorprendentemente fiel y recurrente, el viejo tópic

34 Cfr.: J. A. Cid, “La canción enferma [Dize la nuestra novia...] goza de buena salud”.

R. Beltrán, “En torno a la canción de boda judeo-española Dize la nuestra novia. Popularización y encuadres dramáticos para a descripción de la doncella”

35 Cfr.: “... 24, 25 y 26 [MELODÍAS] son tres versiones musicales de la canción de el Mayo, que he dado a conocer en el *Apéndice general*. La primera, recogida por mí en Osuna; la segunda me fue comunicada por el docto Sbarbi, y oí la tercera a una moza de Cartaya (Huelva)” (*Cantos populares españoles*, V: 128).

Rodríguez Marí añade algunas variantes a la versión publicada: “Tus orejas / son dos zapatitos // que me los pusiera / que estoy *descarsito*”. Tus ojos, / que son dos luceros // que la noche oscura / se alumbra con ellos”. “Desde aquí estoy viendo / dos fuentes muy claras” (CPE, ***)

36 Federico Castro había publicado en *La Enciclopedia* un artículo sobre esta fiesta (“Costumbres Populares: La Maya”, año V, Sevilla, 12 de mayo de 1881, n° 17: 135-136). P. Díaz Más, “La canción *El retrato* y su uso ocasional”, *Revista de Folklore*, núm. 30 (1983), pp. 199-205.

poético que arranca cuando menos en el XVI. Algunas de estas composiciones han sido documentadas como estrofas independientes. Otras, como partes del engranaje de El retrato de la dama, un poema seriado que sigue teniendo, hoy, un arraigo notable en el folclore español, en el que se ha asociado sobre todo (aunque no siempre) a las fiestas del mes de mayo. El *Romancero de la provincia de Cádiz* la sitúa entre las “Composiciones varias no narrativas -profanas-“ y el *Cancionero gaditano* las encuadra dentro de las “Canciones seriadas enumerativas - profanas-“³⁷. Alvar la estudió como ejemplo del paso de una canción epitalámica a romance; para la profesora Ruiz Fernández las versiones que recogió en su encuesta de Jerez “... se trataba, tal juego, de una especie de representación doméstica de antiguas fiestas primaverales”(Ruiz Fernández, 1992)³⁸.

A cantar er mayo, señora, venimos,
 y para cantarlo licencia pedimos.
 Usté que nos oye no nos dice nada,
 señal que tendremos la licencia dada.
 5 Tu cabeza, chiquita y bonita,
 parece de oro una naranjita.
 Tu pelo, fino y anillado,
 con cintita de oro lo tienes atado.
 Tu frente, plazuela de guerra
 10 donde el rey Cupido puso su bandera.
 Tus orejas, granitos de oro;
 Todo lo que oyes se te otorga todo.
 Tus cejas son arcos pendientes,
 que están adornando tu graciosa frente.
 15 Tus ojos, luceros del alba
 que en la noche oscura dan la luz más clara.
 Tus pestañas, puntas de alfileres,
 que los corazones traspasarlos quieren.
 Tu nariz, filo de una espada,

37 Cfr.: V. Atero, *Romancero de la provincia de Cádiz*, pp. 548-549; *Cancionero gaditano*, pp. 483-485.

38 M. Alvar, *Cantos de boda judeo-españoles*, 1971.

- 20 Que los corazones, todos los traspasa.
 Tu boca es un cuartelito;
 tus menudos dientes son los soldaditos.
 Tu barba, con un hoyo en medio,
 donde me enterrara, que me estoy muriendo.
- 25 Tu garganta, tan clara y tan bella,
 todo lo que bebes se clarea en ella.
 Tus brazos tan retorneados.
 Sólo el rey Cupido pudo dibujarlos.
 Tus dedos, llenitos de anillos,
 que para mí son cadenas y grillos.
- 30 Tus pechos son dos fuentes claras,
 donde yo bebiera, si tú me dejaras.
 Tu cintura, más delgá que un junco criado en el agua,
 todos van a verla, como es tan delgada.
- 35 Tu ombligo, ochavo de oro,
 donde el rey Cupido puso su tesoro.
 Ya vamos llegando a partes ocultas;
 no digamos nada si no nos preguntan.
 Tus piernas forman dos columnas
 donde se sostiene el sol y la luna.
- 40 Tus rodillas son de cal y canto
 y tus pantorrillas son de *hueso* blanco.
 Tus pies son dos mariposas;
 todo lo que pisas se te *vuelven* rosas.
- 45 Ya estás dibujada la dama querida;
 sólo en er dibujo se echa noche y día.

[IV]

Las doce palabras retorneadas

CGR 0423

Versión de Sevilla, de informante desconocido. Recogida por José Rodríguez Garay³⁹, fecha, publicada en *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, vol I, 1882: 105

13 (A) + 15 versos (B).

39 Redactor del diario *El Porvenir*.

Es un romance canción en el que las sucesivas enumeraciones al sumar el nuevo elemento de la serie repiten como en una cadena enlazada a todas las anteriores. En el Campo de Gibraltar se utiliza como conjuro para alejar a las tormentas y en amplias zonas de la Campiña gaditana aparece en los cantos navideños tan populares en esta zona de Andalucía. Canciones acumulativas] canciones que ofrecen una forma peculiar de enumeración paralelística consistente en añadir al nuevo elemento enumerado en cada estrofa todos os anteriores en una especie de ritornelo, de manera que en el último se recogen todos los miembros de la enumeración. *Las doce palabras retornadas* es la más popular en Cádiz. En el Campo de Gibraltar, al alejarse para alejar las tormentas, conserva algún recuerdo de su uso como conjuro. En la Campiña, concretamente en Arcos y Jerez, se emplea como simple canto de Navidad “ (*Canc gad.:* 53).

A

- Una por una, ninguna como la Virgen Pura.
 Las dos tablas de Moisés.
 Las tres Marías.
 Los cuatro evangelistas.
 5 Las cinco llagas del Señor.
 Las seis candilejas que ardieron en Judea.
 Los siete sacramentos.
 Los ocho coros celestiales.
 Los nueve meses del embarazo de María.
 10 Los diez mandamientos.
 Las once mil vírgenes.
 Los doce apóstoles.

B

- ¡Ay de mí, de que va uno!
 Unus es, Christus filius es.
 .¡Ay de mí, de que van dos!
 Dos las tablas de Moisés.
 5 Unus es, Christus filius es.
 -¡Ay de mí, de que van tres!
 Tres patriarqués (patriarcas).
 Dos, las tablas de Moisés.

- Unus es, Christus filius es.
 -¡Ay de mí, de que han cuatro cuatro!
 Cuatro evangelistés (evangelistas)
 Tres.
 Dos.
 Unus.
 -¡Ay de mí, que van cinco!
 10 Cinco, los pies de Davi (sic).
 Cuatro
 Etc, etc.
 -Seis, le diré.
 Esposité (sic) qu`encarné en Galilé.
 Cinco, etc. Etc.
 Siete, Don Espíritu (sic)
 Seis, esposité que encarné.
 etc. etc.
 -Ocho, matitudiné (sic)
 Siete
 Etc.
 10 Nueve, coros angelorum.
 Ocho.
 Etc. etc.
 -Diez, en la perfecta ley.
 Nueve,
 etc., etc.
 -Once, once mir virginorum.
 Diez,
 Etc., etc.
 - Doce, los apostolorum.
 - Once, once mir virginorum.
 - Diez, en la perfeta ley.
 - Nueve coros angelorum.
 - Ocho matitudiné.
 - Siete don espíritu.
 - Seis, esposité qu`encarnó en Galilé.
 - Cinco, los pies de Daví.
 - Cuatro evangelistés.

- Tres patriarqués.
- Dos las tablas de Moisés.
- Unus es, Christus filius es.

(Elvas) Antonio Thomaz Pires.

[“A esto (diz o Sr. Rodríguez Marín) llaman en Alcalá de Guadaira, pequeño pueblo a dos leguas de Sevilla, las tablas de Moisés. Se canta con música monótona, sin objeto ni aplicación conocida. Debo la copia a mi joven amigo Sr. D. Joaquín Rodríguez Garay, hermano del que me facilitó Las doce palabras. La terminación de algunos vocablos está desfigurada por exigencia de la rima”].

(*Archivio per le Tradizioni Popolari*)

Gerineldo + La condesita (-o; á)

0023+0110

Versión de informante, lugar y fecha desconocidos. Publicada por Benito Mas y Prat en Estudios Literarios, Madrid, Librería Fernando Fe, 1892, pp. 131-137⁴⁰. 92 hemistiquios.

- Gerinerdo, Gerinerdo, mi camarero pulío,
¡quién estuviera una noche tres horas en tu albedrío!
-Como soy vuestro criado, burlaros queréis conmigo.
-No me burlo, Gerinerdo, que de veras te lo digo.-
- 5 Han da(d)o las once y media; Gerinerdo va al castillo,
con zapatillas de se(d)a para no meter ruido;
cada escalón que subía le costaba un suspirillo,
y cuando traspuso el último, la Princesa lo ha sentido:
-¡Oh! ¿quién será este alevoso! ¡Oh quién será este atrevió!
- 10 -Señora, soy Gerinerdo, que viene a lo prometío.-
Lo ha agarrado de la mano, en su cama lo ha metido;
entre caricias y juegos los dos se quedan dormidos.
Se ha despertado el buen rey dos horas del sol salido.
Ha subido la escalera y abrazados los ha visto:
- 15 - No te mato, Gerinerdo, que te crié desde niño;
Y si mato a la Princesa dejo mi reino perdido.

40 Esta versión, de la que Mas y Prat solo señala que es una versión andaluza, recoge un texto muy cercano a la publicada por Micrófilo en *El Folk-Lore gadalcanense*.

- Pondré mi espada por medio pa que sirva de testigo.-
 Despierta la princesita tres horas del sol salido:
 -Levántate, Gerineldo, mira que somos perdidos;
 20 Que la espada de mi padre entre los dos ha dormido.
 -¿Por dónde me iré yo ahora para no ser sentidillo?
 -Por los jardines del rey cogiendo rosas y lirios.-
 El rey, como lo sabía, al encuentro le ha salío:
 -¿Deaonde vienes, Gerineldo, tan triste y tan abatío?
 25 -Vengo der jardín, güen rey, de coger rosas y lirios;
 La fragancia de una rosa el color se me ha comío.
 Es mentira, Gerineldo, con la princesa has dormido.
 -Dame la muerte, guen rey, que bien me la he mereció.
 -No te mato, Gerineldo, que te crié dende niño,-
 30 Ha principiado una guerra entre España y Portugal,
 y nombran a Gerineldo de capitán general.
 La princesa que lo supo se ha puestecillo a llorar:
 -Si no vuelvo a los seis años ya tú te puedes casar.-
 Han pasado los seis años y alguna cosita más.
 35 se ha vestido de romera y le ha salido a buscar.
 Al subir por un cerrito y bajar a una cañá
 se ha encontrado un vaquerito y le quiere preguntar:
 -Vaquerito, vaquerito, por la Santa Trinidad,
 ¿de quién son estas vaquitas con tanto perro y señá?
 40 -Son del Conde Gerineldo, que para casarse está.
 -Toma ya un doblón de a ocho y llévame donde está.-
 Lo ha garrado por la mano y lo ha llevado al portal.
 Ha pedido una limosna, él se le ha salido a dar;
 le echó los brazos al cuello, se ha puestecillo a llorar:
 45 -¿Eres el diablo, romera, que me vienes a tentar?
 -No soy el diablo, güen conde, soy tu mujer natural.

[V]

El arado

Versión de informante desconocido. Recogida por Rodríguez Marín, sin lugar ni fecha, publicada en *Cantos populares españoles*, IV, núm 6541: 164-165.

54 hemistiquios

David Mañero coloca el romance titulado *El arado*, en el Corpus de Literatura Oral, entre las canciones devotas de Semana Santa y está, por tanto, dentro de los textos de la tradición oral que giran alrededor de la Pasión de Cristo; en muchas localidades españolas se entonaba especialmente durante la cuaresma. En algunas zonas de la península Ibérica se entonaba también en la Navidad o, de forma fragmentaria, como canción de ronda durante la primavera⁴¹. El texto se estructura hilvanando una cadena de comparaciones entre las partes del arado y los instrumentos y sucesos aludidos en los relatos de la pasión y muerte de Cristo con un fin catequético y doctrinal, siempre presentes en el cancionero profano de tema religioso, como por ejemplo sucede también en las versiones de *Los mandamientos de amor*.

Del arado cantaré; de piezas le iré formando
 y de la pasión de Cristo los misterios explicando.
 La cama será la cruz, la que Dios tuvo por cama.
 El truhero que atraviesa por el dental y la cama
 5 es el clavo que atraviesa aquellas divinas palmas.
 La telera y la chaveta ambas a dos forman cruz;
 Consideremos, cristianos, que en ella murió Jesús.
 El timón, que hace derecho, que así lo pide el arado,
 significa la lanzada que le atraviesa el costado.
 10 Las velortas son de hierro, donde está todo el gobierno,
 significan la corona de Jesús el Nazareno.
 El yugo será el madero donde a Cristo lo amarraron
 y las sogas y cordeles con que le ataron las manos.
 El barreno que atraviesa la clavija del timón
 15 significa el que traspasa los pies de nuestro Señor.
 Los collares son las fajas con que le tienen fajado;
 los cencerros, los clamores cuando lo están enterrando.
 Las toparras que se encuentra el gañán cuando va arando
 significan las caídas que dio Cristo hasta el Calvario.
 20 El surco que el gañán lleva por medio de aquel terreno
 Nos significa el camino divino Nazareno.

41 Cfr.: “Si me quieres oír dama / el arado bien cantado, / arrodíllate en la cama / que lo voy encomenzando” (J. M. Fraile, “El arado”, *Revista de Folklore*, n° 9 (1981), pp. 27-30).

El gañán es Cirineo, el que a Cristo le ayudaba
 a llevar la Santa Cruz de madera tan pesada.
 La semilla que derrama el gañán por aquel suelo
 25 significará la sangre de aquel divino Cordero .
 Casados que tenéis hijos y habéis oído al arado,
 Atended a su crianza y procurad enseñarlo.

[VI]

Una gitana predice la pasión

CGR 4444

Versión informante desconocido. Recogida por Rodríguez Marín, sin lugar ni fecha, publicada en *Cantos populares españoles*, 1981, IV, núm. 6495: 155-156.

44 hemistiquios.

El *Romancero de la provincia de Cádiz* lo clasifica dentro de las Composiciones religiosas no narrativas⁴². El romance en un claro fin catequético pone en boca de una gitana, retomando el don profético de esta etnia, la reflexión ante la visión del niño Dios recién nacido en el portal de Belén los futuros dolores que padecerá en su muerte en la cruz.

Una gitana se acerca al pie de la Virgen pura,
 hincó la rodilla en tierra y le dijo la ventura:
 -Madre del amor hermoso, así le dice a María:
 A Egipto iras con el niño y José en tu compañía.
 Saldrás a la medianoche ocultando el sol divino;
 pasaréis muchos trabajos durante todo el camino.
 Os irá bien con mi gente; os tratarán con cariño;
 los ídolos, cuando entréis, caerán al suelo rendidos.-
 Mirando al Niño divino le decía enternecida:
 ¡Cuánto tienes que pasar, lucerito de mi vida!
 La cabeza de este niño, tan hermosa y agraciada,
 luego la habremos de ver por espinas traspasadas.
 Las manitas de este niño, tan blancas y torneadas,
 luego las hemos de ver en una cruz enclavadas.

42 Virtudes Atero publica una versión de Los Barrios recogida por Francisco Vegara en 1987.

Los piececitos del niño, tan chicos y sonrosados,
 luego los hemos de ver por un clavo taladrados.
 Andarás de monte en monte haciendo mil maravillas;
 En uno sudarás sangre en otro darás la vida.
 Morirás en vera cruz, levantada en el Calvario;
 que a tanto te obligará ese tu amor extremado.
 Lo más cruel de tus penas, te la *prodigo* con llanto,
 será que en tus redimidos, Señor, hallaras ingratos.

Nota 27: Fernán Caballero añade a cada copla de este trovo el siguiente estribillo: “Las cosas que sé / ¡Oh, mi dulce amor!/ las llevo grabadas/ en el corazón” Y en la nota 29 leemos: “No sé yo si esta buenaventura, que malaventura merece llamarse, tiene algo que ver con un papel impreso en Sevilla en 1630, y titulado *La buena ventura que dijo un alma en traxe de hitana á Cristo*”.

[VII]

Los sacramentos de amor(â)

CGR 0211

Versión de informante desconocido. Recogida por Rodríguez Marín, sin lugar ni fecha, publicada en *Cantos populares españoles*, II, núms. 3289, 3290, 3291, 3292, 3293: 472-475.

12 hemistiquios (A) + 32 hemistiquios (B)

A

-Niña, de los sacramentos te venimos a cantar,
 siéntate en la cama un rato si nos quieres escuchar;
 el primero es el bautismo, segundo, confirmación,
 el tercero, penitencia y el cuarto, la comunión;
 5 el quinto, la extremaunción el sexto, el sacerdotal
 y el sétimo, matrimonio contigo quiero alcanzar

B

32 hemistiquios

Los sacramentos son siete y te los vengo a explicar;
 escucha con atención si me quieres escuchar;
 de todos los sacramentos el primero es el bautismo

ya sé que estás bautizada podrás casarte conmigo;
 5 segundo, confirmación; te ha confirmado el obispo
 y cada vez que te veo, yo en tu querer me confirmó;
 el tercero, penitencia y por ello el otro día
 me han mandado que te olvide y no he podido cumplirla;
 el cuarto, la comunión recíbela con anhelo
 10 si estás en gracia de Dios seguro tienes el cielo;
 el quinto, la extremaunción extremo es lo que te quiero.
 y a la hora de mi muerte serás mi solo consuelo.
 El sexto, sacerdotal, sacerdote no he de ser;
 hasta la hora de mi muerte seré firme en tu querer;
 15 el séptimo, matrimonio, eso vengo yo a buscar
 y aunque tu padre no quiera contigo me he de casar.

[VIII]

Los mandamientos de amor

Versión de informante desconocido. Publicada por Rodríguez Marín en *Cantos populares españoles*, II, núm. 3293: 497-498.

CGR 0199

46 hemistiquios

Los mandamientos de amor y *Los sacramentos de amor* pertenecían al repertorio de las canciones de rondas que eran entonadas hasta casi finales del siglo XX en numerosos pueblos de la geografía hispanoamericana. Canción seriada, las sucesivas cuartetos van simultaneando los preceptos de la ley de Dios junto a las alabanzas al amor y a la belleza singular de la amada.

A tu puerta me senté a divertir mis pesares,
 por ver si puedo sacar los mandamientos en cantares.
 En el primer mandamiento me manda Dios que te ame;
 yo le amaré, pero a tí después de Dios, que eres ángel.
 En el segundo, he jurado a Dios y a su santa madre
 5 De no olvidarte yo a tí, aun cuando tú me lo mandes.
 En er tercero, en la misa nunca estoy con atención;
 En tí tengo mi querer, mi esperanza y devoción.
 En er cuarto, l' he perdido a mis padres er respeto,
 Sólo por hablarte a tí en público y en secreto.

- 10 En er quinto, no he matado a ninguno, vida mía;
Si otro galán te gozara, yo no sé lo que le haría.
En er sexto, no he gozado a ninguna, vida mía;
viviré con castidad hasta que tú ya seas mía.
Er sétimo, que es hurtar, no le he hurtado nada a nadie;
- 15 Sólo por venirte a ver, alguna vez a mis padres.
Octavo no he levantado yo ningún falso testigo;
A mí si me los levantan, por ponerme mal contigo.
Noveno, no he deseado mujer en toda mi vida,
y ahora te deseo a ti, prenda del alma querida.
- 20 Décimo, no he codiciado a ninguno yo los bienes;
que no hay bienes en er mundo mejor que los que tú tienes.
Señora, los mandamientos son compuestos para amar;
aunque me cueste la vida, contigo me he de casar⁴³.

[IX]

El desdichado⁴⁴

Versión de Osuna, de informante desconocido. Recogida por Rodríguez Marín, fecha, publicada en *Cantos populares españoles*, III, núm. 5581: 419-420.

44 hemistiquios.

“[El desdichado] pertenece a ese género de composiciones que, como Los sacramentos o Los mandamientos, se encuentran a mitad de camino entre la canción amorosa o lírica y el romance. No son, desde luego, romances en la misma medida que *Gerineldo*, *Delgadina* o *Amnón y Tamar...*” (J. Díaz).

Me han dicho que tú te casas, así lo dice la gente;
serán en un mismo día tu casamiento y mi muerte⁴⁵.

43 Cfr.: V. Atero, *Cancionero gaditano*, 2009: p. 493. También en V. Atero, *Romancero de la provincia de Cádiz*, 1996, p. 547.

44 Cfr.: Melchor de Paláu, *Cantares populares literarios*, Barcelona, Montaner y Simón, 1900: p. 116.

45 Variantes: “Así lo publica / el pueblo; // todito será / en un día: // mi muerte / y tu casamiento.” (nota 147); “He de meter / un pedimento, // por haberme / dado antes // palabra de casamiento”(nota

- Primera amonestación que en la iglesia se leyere
 será el primer parasismo que a mi corazón le diere .
- 5 Segunda amonestación, pasarás por San Antonio
 y le dirás a los frailes que vengan a darme el olio.
 Última amonestación, yo me estaré yo muriendo
 y tú estarás con tu novio echándole mil requiebros;
 aquel día te pondrás tu gran vestido encarnado
- 10 y a mí me están poniendo un hábito franciscano.
 Cuando a ti te estén poniendo la ropita del baúl,
 a mí me estarán poniendo los pies en el ataúd.
 Cuando a ti te estén poniendo la sortija de brillantes .
 A mí me estarán poniendo cuatro velas por delante.
- 15 Te llevarán a la Iglesia la madrina y el padrino
 y a mí me estarán llevando en hombros de cuatro amigos,
 te llevarán acostar con alegría y contento
 y a mí me estarán echando en la tierra con los muertos.
 El padrino y la madrina te llevarán a almorzar y
- 20 y a mí la misa de réquiem diciéndomela estarán.
 Cuántas veces pasarás por donde yo esté enterrao,
 y ni siquiera dirás: ¿Que Dios te haiga perdonao!

[X]

El piojo y la pulga

Versión de lugar y de informante desconocidos. Recogida por Rodríguez Marín, publicada en *Cantos populares españoles*, I, nº 179: 93.

44 hemistiquios.

Pertenece al repertorio burlesco e infantil del romancero. Sus versos narran la cómica boda de estos insectos mientras desgrana las distintas ne-

148); “Estarás en el balcón / con vestidito encarnado, // y a mí me verás pasar / con hábito franciscano” (nota 149); “El día que tú te cases / te acompañará tu gente, // y a mí me acompañarán / cuatro cirios solamente.// Te comerás los bizcochos / con contento y alegría, // y a mí me estarán poniendo / cuatro velas encendidas” (nota 150). “El padrino y la madrina / te llevarán a casar, // y en hombros de cuatro amigos / me llevarán a enterrar” (nota 151). “Cuando a ti te estén echando / ricas sábanas bordás / a mí me estarán echando / tres espuelas de cá” (nota 152): pp. 458-459.

cesidades que una boda rural, incluida esta, requiere para celebrarse debidamente.

La pulga y el piojo se quieren casar,
 por falta de trigo, no lo han hecho ya⁴⁶.
 Salió una hormiga de su hormigá:
 -Hágase la boda; yo daré un costal.
 5 -Contentos estamos: ya trigo tenemos.
 Pobres de nosotros, que carne queremos.-
 Y respondió un zorro desde lo alto un cerro:
 -Hágase la boda; yo daré un becerro.
 -Contentos estamos: ya carne tenemos.
 10 Pobres de nosotros, que vino queremos.-
 Respondió un mosquito desde una tinaja:
 -Hágase la boda; yo daré una carga.
 -Contentos estamos: Ya vino tenemos;
 pobres de nosotros, madrina queremos.-
 15 Salió una cigüeña, pescuezo de gallina
 - Hágase la boda; Yo soy la madrina.
 -Contentos estamos: madrina tenemos.
 Pobres de nosotros, padrino queremos.-
 Responde un ratón, corteza de tocino:
 20 - Hágase la boda; yo seré el padrino.
 -Contentos estamos: padrino tenemos;
 pobres de nosotros, que cama queremos.-
 responde el erizo, tendiendo sus lanas:
 - Hágase la boda; yo pongo la cama.-
 25 Estando la boda con gran regocijo,
 vino un gato negro, se llevó el padrino.
 Viendo la cigüeña el pleito mal parao,
 pegó un voletío y se fue al tejao.
 Viéndose el piojo en tal soledad,
 30 agarró su pulga y se fue acostar.

46 Estribillo: Arrunrun, que del alma arrunrún.

[XI]

Don Gato + No me entierren en sagrado

Versión de lugar y de informante desconocido. Recogida por Demófilo y publicada en *El Folk-Lore Andaluz*, 1981: 370- 372.

24 hemistiquios.

Estandu señor dun gatu sentadu en sila de palu.
 Haciendo media de puntu, zapatitus encarnadus;
 vinu una jata rabona, chiquetita y de este barriu.
 Y u día por darle un besu, se ha caido de un tejadu;
 5 Se ha quebrau siete costillas y un brazu descoyuntadu.
 Llaman al cura
 Birlura,
 para hacer el testamentu,
 Birlentu
 que le entierren en sagradu,
 Birladu
 donde nun pase janadu,
 y a la cabecera pongan un Cristu crucificadu,
 y a los pies una bandera de tafetán encarnadu,
 10 cun un letereru que diga; “Aquí murió el desgracadu
 Nun murió de calentura, nin de dular de custadu,
 que murió de mal de amores, que’s dular desesperadu⁴⁷.”

[XII]

La malcasada

Versión –probable– de Osuna (com. Sierra Sur) de informante desconocido. Publicada en F. Rodríguez Marín, CPE (1882-1883), 1981, I, núm. 188⁴⁸.

47 [...] Alicantiñas. Da el pueblo el nombre de alicantiñas a las relaciones sin objeto aparente a las respuestas vivas e ingeniosas [...]. “Atribúyesele un origen gallego y de aquí el lenguaje usado en la alicantiña copiada, que el pueblo andaluz supone imitación perfecta de los asturianos, gallegos, etc., que, como de los moros y franceses, dicen que todos son unos [...] Compárese el final de la alicantiña con el del número 1 de los Juegos de rueda que publiqué en el número 3 de esta Revista. Recuerdo incompleta una relación muy personal, que empieza de este modo: Estando un gato sentado / en su gran silla de palo, // le ha venido la noticia / que si quiere ser casado, // con una gata morisca / hija de un gatito pardo, etc”. ***

48 Cfr.: A propósito del romance de *La malcasada* escribía Theophilo Braga en *El Folk-Lore*

CGR 0221

40 hemistiquios.

- Me casó mi madre, chiquita y bonita,
 con unos amores que yo no quería.
 La noche de novios entraba y salía
 con capa y sombrero, sayas y mantillas.
- 5 Me fui detrás de él por ver dónde iba
 y veo que entra en casa e la querida,
 y le oigo que dice: -Abre, vida mía,
 que vengo e comprarte sayas y mantillas,
- 10 y a la otra mujer, palo y mala vida.
 -Yo me fui a mi casa triste y aigida,
 y atranqué la puerta con mesas y sillas.
 Me puse a leer, leer no podía;
 me puse a escribí, escribir no podía.
- 15 Y oigo que llaman a la puerta mía,
 y oigo que dicen: -Abre, vida mía,
 que vengo cansado de buscar la vida.
 -Tú vienes cansado de en casa e la querida.
 -Pícara mujer, ¿quién te lo decía?
- 20 -Hombre del demonio, yo que lo sabía

Versiones fragmentarias y alusiones a romances

En algunos casos no se publican versiones completas sino que, sobre todo dentro de los repertorios de canciones líricas editadas, aparecen fragmentos de algunos romances -*Las hijas de Merino, La pedigüña, El corregidor y la molinera o Mambrú*); sobre *Mambrú* escribe Rodríguez Marín que es un “Romance a todas luces tradicional, de que no he podido hacerme con una versión completa. Corresponde evidentemente a una serie en que se conservan variadísimos relatos respectivos a Mambrú o a Malboroug. Algunos recuerdo haber leído en las *Cansons de la terra* de Pelay Briz (Barcelona,

Andaluz: “Comecemos por este baile infantil: ‘Me caso mi madre / chiquita y bonita’ [...] ‘Foi-se galantinho / rondar pela vida ...// [...] Ha muitos versos communs a duas versões andaluz e açoriana; este romance bailado por crianças, segundo o Sr. Rodríguez Marín” (385-392).

1866-1877). En Andalucía aún se oye con frecuencia la canción que comienza:

Mambrú se fue a la guerra. No se cuándo vendrá;
Si vendrá por la Pascua o por la Trinidad” (1981, I: 156, nota 154).

Las hijas de Merino⁴⁹(i-a)

CGR 0203

Versión sin lugar ni fecha. Recogida por Antonio Palomo: publicada en *Cantos populares españoles*, V, nota 47: 35

6 hemistiquios + 3 versos

Calle arriba, calle abajo, al revolver una esquina,
se encontró con un galán y aquel galán le decía:
-Contigo me he de casar aunque tu papá no quiera;
Mi agüela tiene un perá
que echa las peras más finas,
Más finas que el tafetán.

La pedigüeña (á + á-a)

CGR 0202

(IGRH 0204)

Versión de informante desconocido. Recogida por Rodríguez Marín, sin lugar ni fecha, publicada en *Cantos populares españoles*, II, núms 2173, 2176: 223.

4 hemistiquios.

En el tomo II, de los *Cantos populares españoles*, leemos :

Desde tu puerta a la ilesia tengo de poner un rosá
pa que cuando vas a misa tengas rosas que cortá.

49 “Una versión recogida por mi amigo Antonio Palomo termina así ...”(*Cantos populares españoles*, núm. 187). “24, 25 Y 26 [MELODÍAS] son tres versiones musicales de la canción de el Mayo, que he dado a conocer en el Apéndice general. La primera, recogida por mí en Osuna; la segunda me fue comunicada por el docto Sbarbi, y oí la tercera a una moza de Cartaya (Huelva)” (CPE, V, pág. 128)

Y también:

Desde tu puerta a la iglesia tengo de pone(r) una parra,
para que cuando vayas a misa no te dé el sol en la cara.

Es evidente que las dos coplas editadas por Rodríguez Marín se han extraído del romance *La pedigüña*. Testimonios de este tema se encuentran en toda la geografía peninsular, y Arcadio Larrea editó una versión procedente de la comunidad sefardí de Tetuán (1952, II: 260-261); la versión de este romance recogida en Sevilla en 1948 por Arcadio Larrea y publicada en el *Romancero de la provincia de Sevilla* dice:

Un francés vino de Francia en busca de una mujer.
Se encontró con una niña que le supo responder:

-Niña, si quieres venirte por la valida de un año
te vistiera y te calzara, y te arreglaría un sayo.

5 -Caballero, si usted quiere de mi hermosura gozar,
de todo cuanto le pida en nada me ha de faltar.

[...]

Desde mi casa la iglesia me ha de poner un almendro
para cuando vaya a misa vaya partiendo y comiendo;

desde mi casa a la iglesia me ha de poner una parra
para cuando vaya a misa no me dé el sol en la cara.

-Quédese con Dios, madama, que a la niche volveré.

No es mucho lo que usted pide, si encuentra quien se lo dé⁵⁰.

El corregidor y la molinera

CGR 0218

Versión de informante desconocido. Publicada por Rodríguez Marín, sin lugar ni fecha, en *Cantos populares españoles*, I: 155

6 hemistiquios.

“Esta relacioncilla trae a la memoria aquella otra que comienza:
En Jerez de la Frontera un molinero afamado

50 *Romancero de la provincia de Sevilla*, 2013: p. 608.

se buscaba su sustento con un molino alquilado.
Era casado con una moza...

La viudita del conde Laurel⁵¹

Versión de informante desconocido. Publicada por Rodríguez Marín, sin lugar ni fecha, en *El Folk-Lore Andaluz, 1981: 56)*

6 hemistiquios

Soy viudta, lo manda la ley
quiero casarme y no hallo con quién.
Ni contigo, ni contigo.

El romance del cura

Rodríguez Marín conservó inédito en su archivo⁵² estos versos de El romance del cura que de pasada era utilizado por el barbero en el Quijote; en 1928, publica una separata, dedicada a la “grata memoria de Juan Antonio de Torre Salvador”, con el título “*El romance del cura*. Apéndice XXII del tomo último del *Quijote*”, en la que analiza la respuesta del barbero en el capítulo primero de la Segunda Parte. Maxime Chevalier que se acerca a él desde la perspectiva de la cuentística comprueba que el romance no aparecía en las colecciones antiguas, pero que sí se han recogido testimonios en la tradición oral moderna ⁵³(Valencia, Barcelona, Castilla) (M. Chevalier, *Cuentos folklóricos españoles del Siglo de Oro*, 1983: n° 238)

Versión de Guadalcanal. Recogida por Micrófilo hacia 1882. Publicada

51 R. Marín al acercar a sus lectores de *El Folk-Lore Andaluz los trabajos de* la revista consagrada al estudio del folclore italiano *Archivio per lo studio*, traslada a estos las coincidencias entre el juego italiano L’Ambasciatu y los entretenimientos en los que las niñas andaluzas recurrían al romance de *La viudita*.

52 “En un cuaderno en que mi fraternal amigo el notable escritor don Juan Antonio de Torre (Micrófilo), muerto en 1903, iba anotando en Guadalcanal, su pueblo, cuando inquiría sobre materias folklóricas (Mss. de mi librería)” (1913: 277).

53 Chevalier publica estos versos de una versión castellana: «Acuérdate, Juan de Vega, / que en el camino me hallaste, / los dineros que me robaste / y mi mula andariega. / Por eso digo aquí / a todos los presentes / que en acabando la misa / acudan a cogerte». (Maxime Chevalier, *Cuentos folklóricos españoles del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1983, n° 238)

en “*El romance del cura*. Apéndice XXII del tomo último del *Quijote*”(Madrid, 1928)

8 hemistiquios.

Ahí está Juan de Vera, salteador de caminos
y ladrón de riberas, que a mí me hurtó cien ducados
y una mula muy buena. Célenlo los alguaciles
no se vaya entre la gente [...]

supplici

confessione

dicentes.

Al comentar la copla núm. 4255, III, p. 154 (nota 197: “Espejo de cristar fino/ que de fino te quebraste./ En la mejor ocasión/ te fuiste y me dejaste” sugiere Rodríguez Marín una conexión con un romance caballeresco: ¡Oh triste reina mi madre,/ Dios te quiera consolare,// que ya es quebrado el espejo/ en que te solías mirare”⁵⁴ .

Respecto al romance *La dama y el pastor*, Menéndez Pelayo, en la nota que ilustra de la versión de este romance, publicada por Fernán Caballero comunica que “ otra lección menos completa ha recogido en Sevilla Rodríguez Marín” (*Rom prov. de Sevilla*: 53

De cinco dedos que tengo

En el final de una versión de Gerineldo + La boda estorbada que Bonifacio Gil recogió en Almagro en 1947, de labios de M^o Jesús Garrido Vega, de 34 años, que la cantaba para acompañar las labores de encaje. publicada por Menéndez Pidal se añaden estos versos: “Gerineldo es mi marido / y me lo he venido a llevar, // el pan que tengáis cocido / a los pobres se le da. // La carne que tengáis muerta / venderla o echarla en sal // -De cinco dedos que tengo, / te doy uno y quedan cuatro, // por haberte conocido / y haberte querido tanto...” (*Romancero Tradicional de las Lenguas Hispánicas*, 1957-1963, 1: 120).

Versión de Utrera. Recogida por las señoritas De Crespo⁵⁵. Publicada por

54 “Oh mi primo Montesinos/ Oh infante don Meriane. // Dehecha es a compañía/ en que solías andaré. // ¡Oh alto Dios poderoso, / [...] (Valdovinos y el marqués de Mantua”.

55 Nota 247: “Este bellissimo trovo fue recogido en Utrera (Sevilla), con porción abundante de coplas por mis estimadas amigas las señoritas de Crespo. No creo que nadie lo haga lo haya

Rodríguez Marín en *La Enciclopedia* (año III, 1879: 298-304) y en una monografía titulada *Los trovos, La Enciclopedia*, (año IV, 1880: 367-375, 298-309 y 336-346). También en los *Cantos populares españoles*, III, núm. 4398: 174 y 240.

20 versos

De cinco dedos que tengo,
 diera uno, y quedan cuatro,
 por no haberte conocido
 ni haberte querido tanto.
 5 De los cuatro que me quedan,
 diera uno, y quedan tres,
 por no haberte conocido,
 ni haberte querido bien.
 De los tres que me quedaban,
 10 diera uno, y quedan dos,
 por no haberte conocido
 ni haberte tenido amor.
 De los dos que me quedaban,
 diera uno, y queda otro,
 15 por no haberte conocido
 ni haberte visto ese rostro.
 ¡Ay, el uno que me queda
 lo diera de buena gana,
 por no haberte conocido,
 20 ¡Lucero de la mañana!⁵⁶

publicado antes que yo, que le di cabida en la presente historia amorosa popular, impresa por primera vez en la revista sevillana *La Enciclopedia* (año III, 1879: 298-304) y lo inserte luego en una monografía titulada *Los trovos*, que vio la luz en la misma revista (año IV, 1880: 367-375, 298-309 y 336-346)”

56 En una versión de *Gerineldo + La boda estorbada* publicada en el *Romancero tradicional de las lenguas hispánicas*, 1971: p. 120 se coloca como colofón: “Gerineldo es mi marido / y me lo he venido a llevar, //vel pan que tengáis cocido / a los pobres se le da. // La carne que tengáis muerta / venderla o echarla en sal. // - De cinco dedos que tengo, / te doy uno y quedan cuatro”.

LA NIÑA DEL CARABÍ

**La niña del carabí** (7+7; á)

0696

Versión probable de Osuna (com. Sierra Sur) de informante desconocido. Recogida y publicada por F. Rodríguez Marín, CPE (1882), 1981, núm. 186.

8 versos.

A Atocha va una niña, carabí,

hija de un capitán.

Carabí, urí, urí, urá.

Elisa, Elisa de Mambrú.

¡Qué hermoso pelo tiene!

¡Quién se lo peinará!

5 Se lo peina su tía

con mucha suavidad,

con peinecillo de oro

y horquillas de cristal.⁵⁸

58 Los tres últimos versos son de una versión que documenta en la nota 153. El texto de la versión 186 termina con dos versos menos: “Se lo peina su tía / con peine de cristal”. Esta versión

Conclusiones

La comparación del repertorio publicado en los tres tomos del *Romancero General de Andalucía* nos permite hacer un balance valorativo y a la vez caracterizar a la colección de romances de los folcloristas decimonónicos andaluces; para ello hemos utilizado la clasificación que figura en el *Romancero de la provincia de Sevilla* (2013: 76-80), con algunas ampliaciones tomadas del *Romancero de la provincia de Cádiz* (1996: 715-719) y el *Romancero de la provincia de Huelva* (2004: 645-649) . Así, mientras dentro del epígrafe Romancero tradicional, el *Romancero de la provincia de Sevilla* publica versiones de 44 temas , de este tipo los folcloristas editaron 9 temas con versiones de *Gerineldo*, *Hilo de oro*, *La aparición del enamorado*, *Tamar*, *Las tres cautivas*, *Gerineldo + La condesita*, *La muerte ocultada*, *Santa Catalina*, *Marinero al agua*.

Dentro del Romancero nuevo y vulgar tradicionalizado, el segundo gran grupo establecido por las ediciones del siglo XX del romancero en Andalucía (de los que estas publicaciones editan un total de 124 temas), están ausentes de los repertorios del XIX, los subgrupos referidos al Contexto de la historia nacional, los Romances nuevos de historia medieval (con la excepción de la versión facticia de *Rodriguillo venga a su padre*) y los romances de historia contemporánea. De los 3 temas de los romances de referente caballeresco y moriscos así como los relacionados con la estructura familiar (12 temas), los folcloristas encontraron versiones de *Polonia y la muerte del galán*, *No me entierren en sagrado*, *La infanticida* y *La rueda de la fortuna + Los presagios del labrador*; y respecto al subconjunto de “guapos y valentones “, una versión de *Lucas Barroso*.

En el conjunto que hemos denominado “Romancero burlesco e infantil”, con 18 temas en el *Romancero General de Andalucía*, es donde la cosecha fue más abundante, allí encontramos versiones de *La pedigüeña*, *La adúltera con el cebollero*, *El corregidor y la molinera*, *El piojo y la pulga*, *Don Gato*, *Mambrú*, *La viudita del conde Laurel*, *Las hijas de Merino*, *Escogiendo novia* y *La niña del carabí*.

Dentro de los 28 temas del romancero religioso que considera el *Romancero General de Andalucía*, los folcloristas dieron a la luz editorial *La Vir-*

se cierra con otros cuatro versos separados por puntos suspensivos y que, a nuestro entender, forman parte de otro texto diferente: “Elisa ya se ha muerto; / la llevan a enterrar. / Encima de la caja / un pajarito va” (I, p. 99).

gen y el ciego, Una gitana predice la pasión y El arado. Será el apartado de las “Composiciones varias no narrativa” donde se alcance casi un equilibrio pues todas las ediciones del romancero andaluz citadas comparten con los folcloristas temas como : *Las doce palabras retorneadas, La baraja, Los sacramentos de amor, Los mandamientos de amor y El retrato de la dama.*

Apéndice
Romances recogidos por los folcloristas
publicados en el Romancero General de Andalucía

Romancero de la provincia de Cádiz

Gerineldo

Versión de Tarifa, recogida por Luis Derqui. Enviada el 10 de marzo de 1933 a Rodríguez Marín, remitida el 10 de septiembre de 1936 a Ramón Menéndez Pidal. Publicada en RTLH, VII: 186-187.

Romancero de la provincia de Huelva

Hilo de oro

El Folk-Lore Andaluz (1882-1883): 313-314; como canción infantil con el título de “Las hijas del rey moro”.

Los mandamientos de amor

Versión de El Cerro del Andévalo, recogida en *El Folklore Andaluz* (1882-1883): 35-36.

Romancero de la provincia de Sevilla

La adúltera con el cebollero

Versión de Guadalcanal (com. Sierra Norte) de informante desconocido. Recogida por Juan A. de Torre, “Micrólo”, 1884, publicada en *Micrófilo, Folklore Guadalcanalense*, 1891 (ed. P. M. Piñero y E. Baltanás, 1992, pp. 104-105).

Albaniña

Versión de Alcalá del Río (com. La Vega) de informante desconocido. Recogida por A. Machado y Álvarez, 1880, y publicada en *El Porvenir* (13, diciembre, 1880); en *El Progreso* (Madrid, 7, diciembre, 1883); en A. Machado y Álvarez, O. C., II, pp. 1664-1665.

La aparición de la enamorada

Versión de Osuna (com. Campiña) de informante desconocido. Recogida por F. Rodríguez Marín, 1880, y publicada en *Menéndez Pelayo, Ant.*, IX, 1945, p. 300; y en C. Petit Caro, *Quince romances andaluces*, 1946, pp. 43-44.

La baraja

Versión de Utrera (com. Bajo Guadalquivir) de informante desconocido. Publicada en *Micrófilo*, *El Folk-Lore Andaluz 1882-1883*, 1981, p. 423. 4.

Blancaflor y Filomena

Versión de Guadalcanal (com. Sierra Norte). Recogida por *Micrófilo*, publicada en *Folk-Lore Guadalcanense*, 1891 (ed. P. Piñero y E. Baltanás, 1992, pp., 87-89).

La condesita

Versión de Sevilla (com. La Vega). Recogida por *Micrófilo*, 1884, y publicada en *Folk-Lore Guadalcanense*, pp. 97-103).

El corregidor y la molinera

Versión de Osuna (com. Sierra Sur). Recogida por Rodríguez Marín, 1880, publicada por Menéndez Pelayo, *Ant.*, IX, p. 278.

Delgadina

a. Versión probablemente de Osuna (com. Sierra Sur) de informante desconocido. De la colección manuscrita de F. Rodríguez Marín, publicada en Menéndez Pelayo, *Ant.*, IX, 1945: 281-282.

b. Versión de Sevilla (com. La Vega) de informante desconocido. Recogida por Juan A. De Torre, “*Micrófilo*”, s. a., publicada en *Micrófilo*, *El Folk-Lore Andaluz*, 1882-1883 (1981), pp. 419-420, pero sin la ortografía “dialectal”, y en *Folk-lore Guadalcanalense*, 1891 (ed. P. M. Piñero y E. Baltanás, 1992, pp. 93-96); en Menéndez Pelayo, *Ant.*, IX, 1945, pp. 282-283; en C. Petit Caro, *Quince romances andaluces*, 1946, pp. 47-52; y en M. Alvar, *El Rom. viejo y tradicional*, 1971: 297-298.

c. Recogida por *Micrófilo*, publicada en *Demófilo*, *El Folk-Lore Andaluz*, 1882- 1883 (1981), pp. 320-322 (A. Machado y Álvarez, O. C., II, pp. 1674-1675); en *Micrólo*, *Folk-Lore Guadalcanalense* [1884] (ed. P. M. Piñero y E. Baltanás, 1992, pp. 125-127); en Menéndez Pelayo, *Ant.*, IX, 1945: 284.

d. Versión de Sevilla (com. La Vega) de informante desconocido. Recogida por *Micrólo*, publicada en *Demófilo*, *El Folk-Lore Andaluz* (1981): 322-324 (A. Machado y Álvarez, O. C., II, pp. 1675-1676); en *Micrófilo*, *FolkLore Guadalcanalense* [1884] (ed. P. M. Piñero y E. Baltanás, 1992, pp. 128-130); y en Menéndez Pelayo, *Ant.*, IX, 1945: 285-286.

e. P. 268, 266

Escogiendo novia (é)

Versión de Sevilla -¿o de Osuna?- (com. La Vega) de informante desconocido. Recogida por F. Rodríguez Marín y publicada en sus CPE, 1882 (1981, núm. 209).

Gerineldo

Versión de Osuna (com. Sierra Sur). Recogida por Rodríguez Marín y publicada en RTLH, VII, núm. 445.

Hilo de oro

Versión de Sevilla (com. La Vega) ¿o de Osuna? (com. Sierra Sur) de informante desconocido. Recogida por F. Rodríguez Marín y publicada en CPE, (1882) 1981, núm. 209.

Versión de Sevilla (com. La Vega) de informante desconocido. Recogida por Luis Palomo Ruiz, s. a., y publicada en El Folk-Lore Andaluz, 1882-1883 (1981: 196).

Versión de Sevilla (com. La Vega) de informante desconocido. Recogida por Alejandro Guichot, s. a., y publicada por Demólo, El Folk-Lore Andaluz, 1882-1883 (1981: 218).

Lucas Barroso

Versión de Osuna (com. Sierra Sur). Recogida por Rodríguez Marín y publicada en M. Pelayo, Ant., IX, p. 299.

La mala suegra

Versión de Alcalá del Río (com. La Vega). Recogida y publicada por Machado y Álvarez en El Folk.Lore Andaluz, p. 40.

La malcasada

Versión de osuna (com. Sierra Sur). Publicada en Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, I, núm. 188.

La muerte ocultada

Versión de Constantina (com. Sierra Norte). Publicada por Machado y Álvarez en El Folk-Lore Bético Extremeño, p. 183.

El piojo y la pulga

a. Versión de Alcalá del Río (com. La Vega). Recogida y publicada por Machado y Álvarez en La Enciclopedia.

b. Versión de Sevilla (com. La Vega). Recogida y publicada por Machado y Álvarez en La Enciclopedia.

Rodriguillo

Versiones de Osuna (Sevilla) y La Alameda (Málaga). Recogida por Rodríguez Marín; publicada por M. Pelayo, Ant., IX, pp. 296-297.

Santa Catalina + Marinero al agua

Versión de Osuna (com. Sierra Sur). Recogida por Rodríguez Marín y publicada en M. Pelayo, Ant., IX, p. 305.

Tamar

Versión de Osuna (com. Sierra Sur). Recogida por Rodríguez Marín y publicada por Micrófilo en Folk-Lore Guadalcanense.

Las tres cautivas

Versión de Sevilla (com. La Vega). Recogida y publicada por Machado y Álvarez en *La Enciclopedia*.

/BIBLIOGRAFÍA/

Aguilar Piñal, Francisco, “El abuelo de los Machado en la Real Academia Sevillana de Buenas Letras”, *Ínsula*, núm. 279, p. 13. (1970)

Alvar, Manuel, *Cantos de boda judeo-españoles*, Madrid, CSIC. (1971)

Antequera, Juan José, Juan Ramón Jiménez como interrogante, s/l, *Facediciones*. (2012)

Asencio y Toledo, José María, “Bibliografía. Romancero de antiguos cantos portugueses por el Sr. Conde de Puymagré”, *El Folk-Lore Andaluz*, : 41-42. (1884)

Atero Burgos, Virtudes, *Cancionero gaditano tradicional. Patrimonio oral de la provincia de Cádiz*, Universidad de Cádiz-Diputación provincial de Cádiz. (2009)

Baltanás, Enrique, “Folk-lore y folcloristas del XIX en Andalucía: Hacia una nueva valoración”, *Lectuario*: 25-40. (2002)
(2001), “Exploración del Romancero tradicional moderno en Andalucía”, I. La Andalucía oriental de Córdoba Almería” en Piñero, Pedro M., ed., *La eterna agonía del romancero. Homenaje a Paul Bénichou*, Sevilla, Fundación Machado: 387-392.

Braga, Theophilo, “Os jogos infantis em Portugal e Andalusia”, *El Folk-Lore Andaluz*, pp. 385-392. (1884)

- Caballero, Fernán, *Cuadros de costumbres populares andaluzas*, Sevilla, Librería Española y Extranjera de José M. Geofrin. (1852)
- Algunos recuerdos de Sevilla y textos del folclore andaluz, Sevilla, Real Academia de Buenas Letras. (1999)
- Obras escogidas*, edición de Mercedes Comellas, Sevilla, Fundación José Manuel Lara. (2010)
- Calvo González, J. ed., *Colección Belmonte de Cantes Populares y Flamencos*, Huelva: Diputación Provincial de Huelva. (1998)
- Cantón Delgado, Manuela, “Los dispersos de Antonio Machado y Álvarez (*Demófilo*): Aportaciones a una cuestión pendiente”, *Demófilo*, núm. 11: 15-40. (1993)
- Cid, Jesús Antonio, “El Romancero tradicional de Andalucía. La recolección histórica y las encuestas de Manuel Manrique de Lara (Córdoba, Sevilla, Cádiz, 1916)”, en Pedro M. Piñero et alii, *Romances y canciones en la tradición andaluza*. (1999)
- El Folk-Lore Frexnense y Bético- Extremeño (1883-1884)*, Fregenal-Sevilla, A. Guichot y Cía, Fregenal, Imprenta de El Eco.
- Edición facsímil, con estudio preliminar de Javier Marcos Arévalo, Badajoz-Sevilla, Diputación Provincial de Badajoz y Fundación Machado. (1987)
- Fraile Gil, José Manuel, *El mayo y sus fiestas en tierras madrileñas*. (1995)
- “El arado”, *Revista de Folklore*, núm. 9: 27-30. (1981)
- González Alonso, Pablo, “Cartas a D. Antonio Machado y Álvarez”, *Archivo Hispalense*, núms. 171-173, II: 71-80. (1973)
- Guichot, Alejandro, “Sevilla científica” en *Quien no vio a Sevilla...*, Sevilla, Tipografía dd Juan Gironés: 101-115. (1920)

- Herrera Tejada, C., *Inventario del Archivo de Francisco Rodríguez Marín*, Madrid: CSIC. (1996)
- Larrea, Arcadio de, *Romances de Tetuán*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos. (1952)
- Leite de Vasconcellos, José, “Romances populares portugueses, colligidos de tradição oral por J. L. de V”, Barcellos, Typ. Da do Cvado. (1881)
- Machado y Álvarez, Antonio, Demófilo, dir., *Biblioteca de las tradición es populares españolas*, Sevilla, Francisco Álvarez y Cía, 1883-1886 (Madrid, Est. Tip. de Ricardo Fe). (1883-1886)
- Mañero Lozano, 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*, 19: 9-41. (2016)
- Martínez Martínez, Francisco, *El folklore valenciano en el Don Quijote*, Valencia, Tipografía Hijo de Francisco Vives. (1922)
- Machado y Álvarez, Antonio, *Obras Completas*, edición de Enrique Baltanás, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla-Fundación Machado. (1880), *La Enciclopedia*, 2ª época, año IV, núm.14.⁵⁹ (2005)
- (“...publica una serie de artículos en la revista sevillana *La Enciclopedia*) [era el órgano de difusión de una sociedad de tipo cultural que en principio se llamaba *La Genuina*, y que en 1879 se convierte en el Ateneo hispanense]”). (1877-1881)
- *Estudios de literatura popular*, Madrid: Fernando Fe. (1884)

59 “El 5 de octubre de 1887, Machado y Álvarez fundaba en Sevilla [...] una Revista decenal, de carácter científico literario, de claro nombre francés -él mismo llamaba al grupo de sus colaboradores *los enciclopedistas-*, y marcado sentido progresista *La Enciclopedia*, impresa inicialmente en sus ocho primeros números, en la imprenta de D. S. Mosé, de Málaga y, posteriormente en los talleres del diario sevillano *La Andalucía*” (D. Pineda Novo, 1991, pág. 46).

- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Antología de poetas líricos castellanos. Los Romances Viejos*, IV.
- “Romances tradicionales de Andalucía y Extremadura”, en Romances populares recogidos de la tradición oral. Apéndices y Suplemento de la “Primavera y flor de romances”, de Wolf y Hofmann (Berlín, 1856), reed. Ant. VIII, IX y X, 1945
- Mas y Prat, Benito, “Nuestros romances moriscos”, (*La Ilustración Española y Americana*, núms. 8 y 15), en *Estudios Literarios*, Madrid, Librería Fernando Fe, pp. 155-181. (1892a)
- “Gerineldo” en *Estudios Literarios*, Madrid, Librería Fernando Fe, pp. 137-140. (1892b)
- Menéndez Pidal, Ramón, *Romancero tradicional de las lenguas hispánicas*, Madrid, Gredos. (1957-1963)
- Montoto y Rautensrauch, Luis, *Por aquellas calendas*, Madrid, Renacimiento: 104-106. (1930)
- Montoto, Santiago, *Cartas inéditas a Fernán Caballero*, Madrid, S. Aguirre Torre. (1961)
- *Fernán Caballero. Algo más que una biografía*, Sevilla, Gráficas del Sur. (1969)
- Paláu, Melchor de, *Cantares populares literarios*, Barcelona, Montaner y Simón. (1900)
- Palomo y Ruiz, Luis (**), “Una docena de rimas infantiles”, *El Folk-Lore Andaluz*: 193-199.
- Pedrosa Bartolomé, José Manuel, “El hoyo de la barba femenino, sepulcro del amante: Cervantes, Góngora, Meléndez Valdés y la tradición popular de *El retrato de la dama*, *Boletín de Literatura Oral*, núm. 1: 47-75. (2011)

- Pineda Novo, Daniel, “Cartas inéditas de Antonio Machado y Álvarez”, *Demófilo*, *El Folklore Andaluz* núm. 10 : 15-90. (1993)
- Piñero Ramírez, Pedro M. y Virtudes Atero, “El romancero de Guadalcanal. Un siglo de tradición. De Micrófilo a hoy”, *Philologia hispalensis*, núm. 4: 241-254. (1989)
- (dir.), RGA, I: *Romancero General de Andalucía*, I, *Romancero de la provincia de Cádiz*, edición, introducción e índices de V. Atero, con la colaboración de A. J. Pérez Castellano, E. Baltanás y M. J. Ruiz, Cádiz, Fundación Machado, Universidad de Cádiz y Diputación Provincial de Cádiz. (1996)
- (dir.), RGA, II: *Romancero General de Andalucía*, II, *Romancero de la provincia de Huelva*, edición P. Piñero, A. J. Pérez Castellano, J. P. López Sánchez, E. Baltanás y M. Fernández Gamero, Sevilla, Diputación Provincial de Huelva y Fundación Machado. (2004)
- “*Las horas y los caracoles*. Retahíla numérica. La Poética del texto fragmentado”, *La niña y el mar. Formas, temas y motivos tradicionales en el cancionero hispánico moderno*, Madrid, Iberoamericana Verhuert-Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado: 165-190. (2010)
- (dir.), RGA, III: *Romancero General de Andalucía*, III, *Romancero de la provincia de Sevilla*, edición P. Piñero, A. J. Pérez Castellano, J. P. López Sánchez, J. L. Agúndez y D. Flores Moreno. Estudio musicológico de Joaquín Mora Roche, Sevilla, Universidad de Sevilla, Fundación Machado y Diputación Provincial de Sevilla. (2013)
- Pitré, Gustavo, “Las doce palabras torneadas (sic). En la tradición española (provincia de Andalucía)”, *Archivio per lo studio de la Tradizioni popolare*, vol 2: 105.
- Polémica entre Micrófilo y José María Gutiérrez de Alba sobre un certamen literario, 1894 /Archivo Montoto Ms. C27/3 (11)/

- Reglamento del Folk-Lore Gaditano o Saber popular con las Bases del Folk-Lore Español, Cádiz, Tipografía La Mercantil, 1885]
- Rodríguez Becerra, Salvador, “Origen y evolución del Folklore en Andalucía, *El Folklore andaluz*, núm. 1: 31. (1987)
- Rodríguez Marín, Francisco, *Cantos populares españoles*, [Sevilla, Fco Álvarez y Cía, 1882-1883], Madrid, Atlas. (1981)
- *Juan del Pueblo, historia amorosa popular, ordenada e ilustrada por*, Sevilla, Francisco Álvarez y Cía. (1882)
- Ed. Cervantes, M. El ingenioso hidalgo D. Quijote de la Mancha, Madrid, Ediciones de la Lectura”. (1913)
- “*El romance del cura*. Apéndice XXII del tomo último del *Quijote*”, Madrid, *Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. (1928)
- Ruiz Fernández, M^o Jesús, “Supervivencias de la canción de mayo medieval: un ejemplo en el cancionero tradicional andaluz”, *Actas II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, octubre, 1987)*, Universidad de Alcalá de Henares: 783-795. (1992)
- Salazar, Flor, *El Romancero Vulgar y Nuevo, preparado en el Centro de Fundación Ramón Menéndez Pidal*, y SMP, Universidad Complutense. (1999)
- Sama, Joaquín, “D. Antonio Machado y Álvarez”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núm. 389: 125-128. (1893)
- Torre Salvador, Juan Antonio de, Micrófilo, *Un capítulo del Folk-lore Guadalcanense*, Sevilla, Imprenta Francisco Leal y Cía. / A. Guichot 0751 (04). (1891)
- Vega, Blas y Eugenio Cobo, *El Folklore Andaluz*, edición conmemorativa del centenario, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla- Tres Catorce Dieciséis. (1981)
- Vega, Carmen de la, “Las primeras muestras del Romancero de la tradición oral moderna en Andalucía. Bartolomé José Gallardo (1776-1852)”, *Revista de Humanidades*, núm. 14, pp. 197-208. núm. 19: 25-36. (2004-2005)

— *Historia de la investigación del romancero de la Baja Andalucía*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla. (2017)

Wolf, F. y C. Hofmann (eds.), *Primavera y flor de romances o colección de los más viejos y más populares romances castellanos*, Berlin: A. Asher y Comp. 1856)

— Primavera y flor de romances o colección de los más viejos y más populares romances castellanos. En Menéndez Pelayo, M., *Antología de poetas líricos*, Santander, CSIC-Aldus, VIII-IX. (1945)

RECUPERANDO LA MEMORIA. LOS ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA DEL FOLKLORE Y LA ANTROPOLOGÍA EN ANDALUCÍA Y OTRAS REGIONES ESPAÑOLAS (1971-2000)

Miguel Ángel Carvajal Contreras
Universidad de Granada

RESUMEN / ABSTRACT

El presente artículo pretende realizar una aproximación al interés por los estudios sobre la historia del Folklore y la Antropología, tanto en Andalucía como en el resto de las regiones españolas, entre las décadas de 1970 y 1990. Estos años, que vieron el paso del régimen franquista al constitucional y la consolidación del mismo, serían los del inicio del asentamiento de la disciplina antropológica en el contexto académico español, siendo Andalucía una de las comunidades autónomas en las que dicho proceso de asentamiento se iniciara antes, primero en la Universidad de Sevilla y posteriormente en la de Granada.

This article tries to approach the interest in the studies about the history of Folklore and Anthropology, in Andalusia as well as in the rest of Spanish regions between the decades of 1970 and 1990. These years, which witnessed the change from Franco's regime to the constitutional one and its consolidation, would be the ones for the beginning of the settlement of the anthropological discipline in the Spanish academic context. Andalusia was one of the autonomous communities where such a settlement process began before, first in the University of Seville and then in the University of Granada.

PALABRAS CLAVE / PALABRAS CLAVE

Folklore, Etnología, Cultura Popular, Antropología, Andalucía.

Folklore, Ethnology, Popular Culture, Anthropology, Andalusia.

Introducción

Un elemento fundamental para comprender el desarrollo de las disciplinas científicas es poder alcanzar un grado elevado de conocimiento acerca de la historia de las mismas. De esta forma, los filósofos son buenos concedores de la historia de la Filosofía, que acaba marcando la forma en la que éstos desarrollan su actividad como pensadores. La historia de la Ciencia, y ligada a esta la historia del pensamiento, supone el pilar sobre el cual debe construirse la conciencia del investigador en cualquier campo de estudio. Conocer el pasado, y no sólo el más reciente sino el de la disciplina en cuestión de forma general, ayuda a vislumbrar cuáles son las formas de pensamiento y, más concretamente, los planteamientos sugeridos en otras épocas que nos pueden ser útiles y cuáles no, o que al menos deben ser revisitados y replanteados para adecuarlos a una nueva perspectiva que sea capaz de superar los sesgos de otros momentos históricos.

Más aún, y dada la necesidad de una mirada interdisciplinar o, mejor incluso, transdisciplinar en la actualidad, mirada esta que conllevaría un mejor entendimiento y fusión entre las disciplinas afines, el investigador o investigadora debe poseer un buen conocimiento no sólo de aquella disciplina en la que se ha formado o a la que, por formalismos institucionales, se adscribe, sino de aquellas otras disciplinas que le ayudan a ampliar la perspectiva y el análisis del fenómeno que se halle investigando. Por lo tanto, el antropólogo debería tener también, además de un buen conocimiento de la trayectoria de su disciplina, un amplio conocimiento de la de disciplinas como la Filosofía, la Sociología, la Historia o la Historia del Arte, y ya según sus intereses se podrá aproximar a la Arqueología, la Geografía, la Psicología (la social fundamentalmente), la Lingüística o incluso el Derecho.

En este sentido, podemos recordar la importancia que la influencia de disciplinas afines han tenido en el desarrollo de la Antropología Social y

Cultural. Por ejemplo, podemos destacar la influencia de la perspectiva histórica y jurídica en los antropólogos decimonónicos, algunos de los cuales se decantarían más por la antropología de carácter filosófico o por la física y forense. Cabe destacar que en la época la Antropología se entendía como un compendio del conocimiento sobre «el Hombre» en sus dimensiones física, social y moral. Por lo tanto encontramos aquellos que se decantaban por el estudio de las características físicas del ser humano, más en relación con el conocimiento médico y con la biología, los que se decantaban por la reflexión filosófica sobre el ser humano y los que se decantaban por el estudio de las formas de pensamiento y las prácticas socioculturales del ser humano tanto en el pasado como en el presente. De estos últimos surgirían los folkloristas y los antropólogos sociales.

Todos ellos estarían influidos por perspectivas características del siglo XIX como el positivismo y el evolucionismo, y se establecería una «división del trabajo» entre los folkloristas, encargados del estudio de determinados aspectos de las sociedades rurales occidentales, tales como la literatura oral, las leyendas, las creencias y el mundo festivo de las mismas, y los antropólogos, encargados del estudio de aspectos como el parentesco y el derecho consuetudinario, aunque también de los mitos, creencias y rituales tanto en épocas del pasado (sobre todo la Antigüedad clásica) como en las sociedades «primitivas» del presente. Algunos pioneros del siglo XIX romperían con dicha división y serían a la vez folkloristas y antropólogos, como es el caso del autor a cuyo legado dedicamos el presente monográfico, Antonio Machado y Álvarez «*Demófilo*», cuyo padre, Antonio Machado y Núñez, sería el principal introductor de la antropología evolucionista en Andalucía. *Demófilo* era buen conocedor tanto de las obras de los folkloristas europeos, con quienes estaba en contacto, como de la obra de pioneros de la disciplina antropológica, como el británico Edward Burnett Tylor, a quien tradujo al castellano.

A pesar de que autores como Frazer mantendrían el interés por la perspectiva evolucionista hasta principios del siglo XX, dicha perspectiva, y con ella la perspectiva diacrónica, caerían en desuso hasta mediados de siglo, debido al sesgo atemporal en el que caería el funcionalismo. A principios de siglo comienza a destacar la influencia sociológica a través de autores como Émile Durkheim, Max Weber y Marcel Mauss, y a partir de mediados de siglo la de Pierre Bourdieu. Algunos autores, sobre todo franceses como Claude Lévi-Strauss, plantearían visiones más filosóficas e intentarían una nueva aproximación de la disciplina a las Ciencias Naturales, algo que no acabaría

dando siempre los frutos deseados, debido al carácter más marcadamente científico-social y humanístico de la misma.

Con el tiempo, gracias a figuras como Edward E. Evans-Pritchard, se iría superando el sesgo atemporal y la Antropología comenzaría a tener de nuevo en cuenta la perspectiva histórica en sus investigaciones. También, por otro lado, se rompería con la división entre folkloristas y antropólogos en cuanto al campo de estudio de los unos y los otros, y la división entre sociólogos y antropólogos en cuanto a la consideración de que los primeros estudiaban las sociedades occidentales contemporáneas mientras que los segundos estudiaban las sociedades «primitivas». Los estudios sobre el campesinado y la antropología urbana comenzarían a romper con esta perspectiva, así como el estudio de las sociedades mediterráneas.

A lo largo del siglo XX, la Antropología influiría también tanto en la disciplina histórica, a través de la *Escuela de los Annales*, la historiografía marxista británica, la historia social y la cultural o la microhistoria, como en la sociológica, a través de la etnometodología o la microsociología. Otras disciplinas del ámbito de las Ciencias Sociales y las Humanidades también han recibido la influencia antropológica. Por lo tanto, como hemos podido comprobar realizando una breve revisión de la trayectoria de la disciplina, la Antropología Social y Cultural ha estado ligada a las disciplinas afines y éstas a la Antropología, por lo que conocer el desarrollo de las mismas resulta de suma relevancia para entender dichas conexiones, las perspectivas compartidas y los sesgos y logros interpretativos que se han dado a lo largo del tiempo.

Pese a que, como hemos visto, el conocimiento de la historia de las disciplinas científicas nos ayuda a comprender cómo se han desarrollado las mismas, las perspectivas analíticas y los campos de estudio que han existido a lo largo del tiempo, lo que conforma un conocimiento que permite comprobar si la perspectiva con la que analizamos nuestros objetos de estudio es heredera de los planteamientos de otras épocas y si existen sesgos en la investigación y en la interpretación, en el caso de la disciplina antropológica encontramos que no siempre los autores han mostrado un especial interés por conocer en profundidad la historia de su disciplina e incluso se han dedicado a rechazar el pasado de la misma sin ser en ocasiones unos grandes expertos en la materia. Para llevar a cabo análisis críticos de las perspectivas de otras épocas es necesario adquirir ese amplio conocimiento del pasado de la disciplina, y por lo tanto para ser críticos o para alabar determinados aspectos de la trayectoria de nuestro campo de estudio debemos conocer cuál ha sido el devenir del mismo.

Durante décadas la necesidad de conformar una historia de la Antropología se ha materializado en la obra de autores pertenecientes a diversas generaciones de antropólogos (algunos de los cuales han acabado siendo verdaderamente historiadores de la disciplina, dada la cantidad de obras que han dedicado al tema), algunos de ellos ya clásicos, como Edward E. Evans-Pritchard, Marvin Harris, George W. Stocking o Pierre Bonte. En el caso español también encontramos algunos autores y autoras que se han aproximado a la historia de la disciplina en general o a dicha historia general de la disciplina desde las antropologías autóctonas de sus respectivos territorios de origen. Destacan entre ellos Fermín del Pino Díaz, Fernando Estévez González, María Valdés Gázquez o Ubaldo Martínez Veiga.

Por lo tanto, observamos cómo se ha venido elaborando una historia general de la disciplina, de modo que a la par que la misma algunos autores como Fernando Estévez (2016 [1987]) han señalado cómo se ha elaborado una genealogía de antepasados que han sido considerados como paradigmáticos de las diversas corrientes teóricas que han marcado, en este caso, la historia de la Antropología. Además de esta historia general, y en ocasiones intentando vincularse a la misma, se han trazado las historias de las antropologías «nacionales», tal y como han sido denominadas por autores como Davydd Greenwood (1992), que a su vez podríamos dividir en antropologías subnacionales o regionales, y que han permitido poner en valor y conocer de forma más detallada el desarrollo de la Antropología en contextos distintos de los habituales (es decir del británico, el norteamericano, el francés y, en parte, el alemán), y por lo tanto observar cómo se ha producido el mismo en el resto de Europa, en América Latina y en otros territorios. Si bien la influencia teórica que se ha desarrollado en estos países ha provenido habitualmente de las escuelas hegemónicas, como el funcionalismo británico, el estructuralismo francés o la etnología alemana, los investigadores de estos países han buscado también formas propias de acercarse a los fenómenos socioculturales de los que se han ocupado, imbricando las teorías foráneas con el conocimiento de primera mano del territorio sobre el que investigan, y aún cuando investigan otros territorios distintos del propio (en el caso de la antropología española sobre todo América Latina, aunque algunos investigadores también se han acercado a otros contextos europeos, a África y al este asiático).

En ocasiones, y en el caso español, del que la antropología andaluza forma parte, al igual que ha ocurrido en otros como el portugués o el italiano, la propia metodología de estudio etnográfico no ha sido siempre la misma que

la que, de forma más o menos canónica, se ha establecido desde las corrientes principales de la disciplina, por lo que los estudios llevados a cabo en ocasiones se han basado en cuestionarios, en la memoria oral o en observaciones de campo de mayor o menor duración, saltándose en muchas ocasiones, a excepción de algunas investigaciones doctorales, el canon del trabajo de campo malinowskiano¹. Algo similar ocurriría con el tipo de estudios realizados, que van desde los de carácter folklorista hasta los estudios de comunidad o algunos centrados en determinados aspectos de la cultura popular a nivel regional, de forma que algunos investigadores estarían más influidos por los modelos provenientes del ámbito anglófono (caso de los estudios de comunidad, iniciados por antropólogos británicos y norteamericanos y continuados por los antropólogos de los países europeos), mientras que otros se decantarían por estudios a nivel regional (caso de Ernesto de Martino y su escuela antropológica en Italia). En antropologías como la española, la portuguesa y la italiana, encontramos estas diversas metodologías que o bien van sustituyéndose entre sí o bien coexisten y dependen de la influencia teórico-metodológica de cada autor o autora. Resulta sumamente relevante si el investigador en cuestión ha ampliado su formación antropológica en Gran Bretaña, Estados Unidos, México, Francia o Alemania.

El enfoque teórico y la misma metodología utilizada dependen en buena medida de dichas influencias, a pesar de que algunos autores han venido considerando que las antropologías nacionales o regionales, y entre ellas la andaluza, han sufrido un proceso de colonización de carácter epistemológico. Sin embargo, resulta prácticamente imposible no estar de alguna forma «colonizado» en lo que se refiere a la epistemología, dado que la influencia del pensamiento proveniente de otros contextos geográfico-culturales (especialmente el alemán y, a partir de mediados del siglo XX, el francés) ha sido enorme y ha marcado el desarrollo de las diversas disciplinas no sólo en el caso español sino en el europeo en general. La influencia de la antropología británica y la francesa,

1 Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropólogo de origen polaco y uno de los principales teóricos de la antropología social británica, pionero de la perspectiva funcionalista, llevó a cabo un trabajo de campo de varios años en las Islas Trobriand, debido a su permanencia obligatoria en el archipiélago durante el tiempo que duró la Primera Guerra Mundial. En 1922 publicó su obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, que se convirtió en un clásico de la Antropología y en referente para investigaciones posteriores, y a lo largo de la década de 1920 publicó diversas monografías sobre los trobriandeses. Su tipo de trabajo de campo, de al menos un par de años de inmersión en la sociedad investigada (con la denominada como «observación participante»), se convirtió a partir de entonces en el modelo considerado como ideal en el ámbito general de la disciplina.

sobre todo a través del estructural-funcionalismo en el primer caso y el estructuralismo en el segundo, en los primeros tiempos de la antropología española contemporánea es fundamental, y no se pueden entender las monografías de los años sesenta y setenta sin tener en cuenta estas perspectivas teóricas. Otra cuestión es que, a partir de los años ochenta, algunos antropólogos de los países del sur de Europa hayan adquirido conciencia de su situación antihegémica frente a las grandes corrientes teóricas y hayan apostado por plantear nuevas perspectivas desde las cuales abordar sus propios contextos territoriales. A pesar de ello, desligarse totalmente de las grandes corrientes de pensamiento ha sido, y sigue siendo, algo complejo.

Conformar una historia de la disciplina poniendo el foco en figuras e historias de las tradiciones antropológicas de otros contextos distintos de los habituales también supone un elemento a tener en cuenta si se desea alcanzar una visión más amplia e inclusiva de la propia Antropología, al igual que en el conjunto de las disciplinas científicas.

Cabe preguntarse el por qué del interés que despertó la historiografía de la Antropología en las antropologías «nacionales» (en términos de Greenwood, aunque la generalización en ocasiones resulta compleja) a partir especialmente de los años setenta y ochenta del siglo XX. En el presente artículo trataremos de explicar este por qué del interés por el pasado de la disciplina, que entronca en buena medida con una búsqueda de definición de la misma (lo que implicaría posiciones diversas en torno a la consideración de los folkloristas como precursores de la Antropología en los países del sur de Europa), a la vez que la misma trata de dotarse de una identidad y de antepasados reconocibles, así como de una trayectoria en la historia intelectual de sus respectivos países. De esta forma, muchos de los pioneros y pioneras de la instauración académica de la Antropología en casos como el español, y especialmente en lugares como Andalucía, tratarían de elaborar un estado de la cuestión de la disciplina, una historia del folklore y de la antropología del propio territorio, rescatando del olvido a figuras como Antonio Machado y Núñez, Antonio Machado y Álvarez «*Demófilo*», Antonio Joaquín Afán de Ribera, la perspectiva filoantropológica que se puede observar en la Generación del 98 (aunque ésta rompiera con el afán científico precedente, inclinándose más por la literatura y el ensayo) o los etnólogos de la etapa previa a la Guerra Civil², por sólo citar algunos ejemplos, que ampliaremos después. Pasamos a abordar estas cuestiones a continuación.

2 Entre los que destacan investigadores como José Miguel de Barandiarán o Pere Bosch Gimpera.

**Del olvido a la memoria recuperada:
identidad e historia del folklore y la antropología en la España
del tardofranquismo y la transición y consolidación democrática**

Previamente a la Guerra Civil, que supondría un punto de inflexión en la trayectoria de la incipiente etnología española del periodo de entreguerras, dado que obligaría a la mayor parte de los etnólogos de la época al exilio (Prat, 2004; Pujadas, 2017), uno de los pocos ejemplos de un intento de trazar una historia de los estudios sobre la cultura popular española (los estudios de folklore) es la obra *Noticia histórica del folklore* (1922), de Alejandro Guichot y Sierra. La obra *Etnología de la Península Ibérica* (1932) de Pere Bosch Gimpera supondría un primer ejemplo de aproximación a un estudio sobre los diversos pueblos peninsulares, si bien desde una perspectiva más cercana a la arqueología que a la antropología social en el sentido británico, tal y como la disciplina se comenzaba a entender en otros contextos. El propio autor desarrollaría una labor antropológica más adelante en México, donde tendría que exiliarse tras la guerra.

Durante la posguerra encontramos una situación de merma considerable de etnólogos en España, debido al exilio de la mayor parte de ellos, sobre todo a México. Entre los pocos investigadores que mostraban durante esta época un interés por la etnología y la disciplina antropológica destaca la figura de Julio Caro Baroja (Anta, 2007; Velasco, 2015), aunque éste no escribiría tanto sobre la historia del folklore y la antropología previa en España, centrándose más en estudios de carácter diacrónico y etnográfico sobre diversos aspectos de la cultura popular española, especialmente en relación al estudio del área vasco-navarra. Entre los pioneros de la institucionalización de la disciplina antropológica en España, encontramos un cierto interés en José Alcina Franch por la revisión de la trayectoria de la antropología americanista en el contexto académico español, especialmente los estudios llevados a cabo a partir de mediados del siglo XX (Alcina, 1972), y en Carmelo Lisón Tolosana por destacar hitos en la historia de la antropología española como la labor de los cronistas del siglo XVI, la incipiente antropología del siglo XIX y la Encuesta del Ateneo de Madrid sobre las costumbres españolas de nacimiento, matrimonio y muerte, llevada a cabo entre 1901 y 1902 en diversas regiones, cuyos resultados fueron remitidos a dicha institución (Lisón, 1977 [1971]).

Sin embargo, no encontramos un gran interés por la historia de la disciplina en nuestro país hasta los años setenta, en que algunos investigadores empiezan

a realizar incipientes aproximaciones. En el caso andaluz, podemos considerar que la primera aproximación por parte de un antropólogo al pasado de la antropología desarrollada en su propio territorio es la llevada a cabo por Isidoro Moreno, quien en 1971 publicaría un artículo en la revista *Ethnica* dedicado al recorrido de la antropología en Andalucía hasta la época, donde se ponía de manifiesto la relevancia de los primeros antropólogos andaluces y se destacaba lo que ha denominado como el «primer nacimiento» de la antropología andaluza, al que seguiría, tras un largo periodo de olvido durante la primera mitad del siglo XX, un segundo nacimiento de la disciplina gracias a la labor académica de José Alcina Franch en la Universidad de Sevilla, fruto de la cual surgiría el grupo de antropólogos conformado por el propio Isidoro, Pilar Sánchez Ochoa y Salvador Rodríguez Becerra, además de Alfredo Jiménez Núñez, quien desarrollaría una trayectoria más cercana a la etnohistoria, de vocación especialmente americanista (Aguilar Criado, 1992; Jiménez Núñez, 2008).

Otros antropólogos desarrollarían aproximaciones de carácter general a la historia de las respectivas antropologías de sus territorios, siendo la revista *Ethnica*, dirigida por Claudio Esteva y uno de los escasos medios de difusión de los estudios antropológicos en la España de la época, la publicación en la que aparecerían estos textos que comenzaban a mostrar cuál había sido la situación de los estudios tanto del folklore como de la antropología a nivel regional. Destacan los estudios de esta época que versaban sobre territorios con una fuerte identidad, como el País Vasco, donde destacan las aportaciones de Teresa del Valle (1981) y Jesús Azcona (1981, 1984), y Cataluña, con las de Joan Prat (1980) y Llorenç Prats (1980, 1988). En términos generales habría que esperar a los años ochenta para observar una mayor profusión en los estudios sobre la historia de las diversas antropologías regionales y en las publicaciones sobre esta cuestión.

Si procuramos contextualizar la antropología, en este caso la andaluza, y en general la española, en la sociedad de su tiempo y los condicionantes políticos del momento, podemos destacar que en este periodo, a caballo entre el final del franquismo y el proceso de transición democrática y el inicio del denominado como Estado de las Autonomías, la propia situación política, con la constitución de los órganos autonómicos, unida a la búsqueda de elementos identitarios que conformaran los «hechos diferenciales» de los diversos territorios, conllevaría no sólo a que los científicos sociales, y sobre todo los antropólogos (aunque también historiadores y sociólogos e incluso psicólogos sociales estarían dentro de esta tendencia) buscaran esos elementos diferencia-

les, denominados también como denominadores étnicos o identitarios, sino que las disciplinas como la Antropología buscaran un pasado que en parte acabara justificando la implantación de la disciplina en el ámbito académico, algo que pudo ser no sin dificultades en muchas ocasiones, y fundamentalmente para intentar recuperar la memoria de ese pasado y ponerlo en valor a la par que difundirlo.

A finales de los años setenta e inicios de los ochenta se sucedieron los primeros congresos de lo que vendría a ser la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE), en Madrid y en Barcelona. Anteriormente, se habían celebrado dos primeras reuniones de antropólogos españoles, la primera en Sevilla en 1973 (cuyas actas verían la luz en forma de libro en 1975) y la segunda en Segovia en 1974, en las que se habían reunido algunos de los que iban a ser pioneros de la institucionalización de la disciplina en la universidad española. Tanto en estos congresos como en los venideros de la década de los ochenta (el de San Sebastián en 1984 y el de Alicante en 1987, así como el de Granada ya en 1990), se dedicarían simposios a la historia de la antropología española. A principios de los años noventa tendrían lugar dos congresos dedicados a la historia de la antropología española, el primero celebrado en Palma de Mallorca en 1992 y el segundo en Olivenza en 1994.

Unida a la búsqueda de esa identidad disciplinar en el momento de asentamiento académico de la propia disciplina, encontramos la consideración que anteriormente señalábamos relativa a la colonización de la antropología en los países del sur europeo, consideración que en los últimos tiempos ha adquirido un mayor auge y se está desarrollando. En el caso andaluz, y en el ámbito general de la antropología española, el primer texto al respecto podemos considerar que es el publicado por Isidoro Moreno en 1984, traducido al catalán, sobre lo que él considera la doble colonización de la antropología andaluza. Esta doble colonización se debería tanto a los referentes teóricos como a los campos de estudio de la disciplina, que estarían condicionados por la mirada foránea, que tenía determinados sesgos.

Resulta interesante comprobar cómo, a la par que dichas consideraciones tienen un trasfondo realista dado que ambas cuestiones podemos contrastarlas a través de la lectura de los textos, especialmente monografías, artículos y capítulos de actas de congresos, por otro lado es algo comprensible dado que la disciplina antropológica apenas se hallaba hasta el momento desarrollada en el contexto estatal español, y además de ello la memoria acerca de los pioneros del siglo XIX se hallaba en un proceso de recuperación, tal y como hemos señalado,

por lo que se estaban buscando referentes en el pasado de los estudios sobre la cultura popular tanto en Andalucía como en el resto de España.

Por otro lado, los debates en torno a cuestiones como las diferencias y las similitudes entre el objeto de estudio de folkloristas y antropólogos, así como la crítica a los estudios de comunidad, a las perspectivas teóricas previas y a la antropología del Mediterráneo, que caracterizarían los años ochenta, harían que se diera al pasado de la disciplina una de cal y otra de arena, consiguiendo algunas de las figuras pioneras de la antropología española, y de los estudios antropológicos sobre España, tanto críticos como adeptos. Entre estas figuras podemos destacar a Julio Caro Baroja y a Julian Pitt-Rivers, siendo especialmente el segundo el que ha acaparado mayores debates en torno a su obra (sobre todo en referencia a su monografía sobre Grazalema). Cabe destacar que tanto en el caso de Pitt-Rivers como en el de otros antropólogos y antropólogas venidos de otros contextos, sobre todo anglófonos, como pueden ser Michael Kenny, Susan Tax Freeman, David Gilmore o Stanley Brandes, si bien ellos como tal no influirían especialmente en la consolidación de la disciplina en España, sí ayudarían a dar a conocer el país fuera de sus fronteras, e influirían en los estudios posteriores llevados a cabo por antropólogos y antropólogas de aquellos territorios en los que habían realizado su trabajo de campo. La monografía de Pitt-Rivers sobre Grazalema, así como la de Carmelo Lisón sobre *Belmonte de los Caballeros*, publicadas ambas en inglés, la primera en 1954 y la segunda en 1966 y reeditada en 1983, influirían de forma notable en los estudios de comunidad llevados a cabo en la década de los setenta por antropólogos españoles, estudios en los que debemos hacer notar también la impronta del estructuralismo francés, que se puede observar por ejemplo en la forma de analizar las relaciones de parentesco.

La recuperación de la memoria de las figuras del pasado descubriría a la joven generación de antropólogos que estaban comenzando a asentar la disciplina en el mundo académico a nivel estatal (generación que se halla ya jubilada o en proceso de jubilación), que además de los grandes nombres de la antropología mundial, como Tylor, Morgan, Malinowski, Herskovits o Lévi-Strauss, existían también nombres a nivel más micro, que sin embargo habían tenido una gran relevancia en los estudios que a ellos les resultaban más próximos ya que compartían interés por el mismo tipo de temáticas. De esta forma, en Galicia se comenzaría a reivindicar a Fermín Bouza-Brey y a Antonio Fraguas Fraguas, en León a Concha Casado Lobato, en Euskadi a Telesforo de Aranzadi, José Miguel de Barandiarán y a la obra vasca y navarra de Julio Caro Baroja,

en Aragón a Joaquín Costa, en Cataluña a Joan Amades y a Ramón Violant i Simorra, en Madrid al Doctor Pedro González de Velasco y a Luis de Hoyos Sainz, en Extremadura a Luis Romero y Espinosa, en Andalucía a *Demófilo* y otras figuras que señalaremos a continuación, y en Canarias a Gregorio Chil y Naranjo, Juan Bethencourt Alfonso, José Pérez Vidal y Luis Diego Cuscoy. Estos nombres que acabamos de mencionar y otros muchos más pasarían a conformar una conciencia cada vez más profunda del pasado de la disciplina, y sobre todo de aspectos como el evolucionismo y los estudios sobre la cultura popular durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX.

Fijándonos en el caso andaluz, serían varias las figuras de esta época que serían redescubiertas y cuya obra comenzaría a ser analizada por parte de los nuevos investigadores e investigadoras. Destacaría especialmente la figura de Antonio Machado y Álvarez, *Demófilo*, así como la de su padre, Antonio Machado y Núñez, y junto a ellos otros intelectuales sevillanos de su época que habían tenido influencias del evolucionismo, el positivismo y el krausismo, caso de Federico de Castro (Aguilar Criado, 1990; Marcos Arévalo, 1995). Este grupo de pioneros sevillanos estaría en contacto con otros investigadores europeos, que se harían eco de la publicación de *El Folk-Lore Andaluz* y de la constitución de la sociedad del mismo nombre, encargada de la recopilación de materiales y el estudio del folklora en Andalucía (Gómez García, 2000; Agudo, 2016). Entre los colaboradores de *Demófilo* podemos destacar a Luis Montoto y a Alejandro Gichot. En cuanto al grupo de folkloristas granadinos, más cercanos a la literatura de tipo costumbrista, es decir más románticos que científicos, destacan Antonio Joaquín Afán de Ribera, Francisco de Paula Valladar, Francisco de Paula Villarreal y Miguel Garrido Atienza, este último historiador interesado por el folklora local granadino, al que dedicaría dos publicaciones de relevancia, la primera sobre la Fiesta de la Toma y la segunda sobre el Corpus Christi. Se propuso que se constituyera una sociedad del *Folk-Lore Granadino*, que finalmente no se consolidó (González Alcantud, 2010). Entre los intereses de los folkloristas destacan la literatura de tradición oral, como las coplas, los romances, las leyendas y los cuentos, los bailes populares, las creencias (a las que denominan como supersticiones) y las fiestas. Existirían folkloristas en buena parte de las provincias andaluzas, si bien los grupos sevillano y granadino serían los principales, los primeros más próximos al folklora científico y los segundos al costumbrismo.

Tal y como señalan Josep Maria Comelles y Joan Prat (1992), esta cuestión de los antropólogos más científicos y los más costumbristas se destacaría en las

investigaciones llevadas a cabo durante los años ochenta. Por lo tanto, algunos se señala que estarían más próximos a los estudios científicos, de inspiración evolucionista y positivista, mientras que otros estarían más próximos al costumbrismo, de raíz romántica. Los antropólogos del ámbito andaluz (sobre todo del sevillano, como hemos comentado), los extremeños, los madrileños y los canarios estarían entre los primeros, mientras que los catalanes y los vascos estarían entre los segundos. Sin embargo, y tal como dichos autores señalan, no siempre esta división se corresponde con la totalidad de los investigadores de la época, ya que también algunos folkloristas y primeros antropólogos catalanes y vascos estarían próximos al análisis científico tanto de aspectos físico-forenses como en el estudio de la cultura popular de sus respectivos territorios.

En el caso andaluz destaca la figura de Federico Olóriz Aguilera, médico de formación y catedrático en la Universidad de Madrid, en cuanto a las figuras que provenientes de la antropología física y forense se acabarían aproximando a la etnografía, y por tanto a la antropología de carácter social y cultural. Esta aproximación se llevaría a cabo gracias a su expedición antropológica a la Alpujarra en 1894, inicialmente con el objetivo de recabar datos acerca de las características físicas de los habitantes de la comarca, si bien una vez en la misma comenzaría a interesarse cada vez más por aspectos como la indumentaria, los modos de vida y las costumbres (Del Pino Artacho, 1978). Tomaría abundantes notas en su diario, y elaboraría un cuestionario que se vería complementado con las fotografías tomadas en diversas localidades. Podemos destacar por lo tanto que supone un antecedente de la antropología visual en Andalucía, y uno de los primeros en el conjunto de España, ya que incluir fotografías en las investigaciones no era algo usual en la época, ya que, entre otras cosas, portar una cámara fotográfica por comarcas montañosas como la Alpujarra suponía un reto.

A finales del siglo XIX e inicios del XX hallamos una serie de intelectuales que también serían destacados por algunos investigadores de la historia de la antropología española. Nos referimos a la Generación del 98, que toma su nombre del «Desastre» de 1898, consistente en la pérdida de las últimas colonias españolas en América y Asia y que iba a influir en la mentalidad de los pensadores y literatos españoles de la época. En Andalucía, en relación a esta generación destaca la figura del granadino Ángel Ganivet, cuya figura sería destacada por José Antonio González Alcántud (1998) en cuanto a su dimensión antropológica. Otros autores como Valle-Inclán, Azorín, Unamuno o Pío Baroja, tío de Julio Caro Baroja, serían analizados como autores con una dimensión antropológica

en su producción y su pensamiento, señalándose también cómo rompieron con la tradición científica previa, que había caracterizado la labor de *Demófilo* y de los investigadores de su tiempo, de un perfil antropológico más marcado (Rodríguez Baltanás y Rodríguez Becerra, 1998).

Los años ochenta supondrían, en relación con este tipo de aproximaciones a la historia de la antropología española, una etapa de asentamiento de los estudios sobre dicha temática. Hallamos no solamente aproximaciones como la llevada a cabo una década antes por Isidoro Moreno en relación a la antropología andaluza, a través de artículos en revistas de carácter antropológico, sino que también se llevaron a cabo estudios más amplios, tanto para publicaciones como la serie de *Antropología* de la Editorial Anthropos, en la que destaca *Islas Canarias. Una aproximación antropológica* (1987) de Alberto Galván Tudela, como en investigaciones doctorales.

Entre estas últimas podemos destacar las tesis doctorales de Fernando Estévez González sobre el pensamiento antropológico canario entre 1750 y 1900 (publicada en 1987), la de Encarnación Aguilar Criado sobre los inicios del Folklore y la Antropología en Andalucía (publicada en 1990), la de Javier Marcos Arévalo sobre el Folklore y la Antropología en Extremadura (publicada en 1995), la de Carmen Ortiz García sobre la antropología de Luis de Hoyos Sainz (publicada en 1987), y en el caso catalán las de Llorenç Prats Canals (publicada en 1988) y Lluís Calvo Calvo (publicada en 1997), centradas en los estudios sobre la cultura popular y las instituciones que los apoyaron durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX.

Algunos investigadores se decantarían por el estudio de las tradiciones antropológicas del contexto europeo y el norteamericano para sus investigaciones doctorales, como Pedro Gómez García con el estudio de la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, José Antonio González Alcantud con el estudio de las vanguardias artísticas y literarias y su imbricación con el exotismo y el pensamiento antropológico, Arturo Álvarez Roldán sobre el desarrollo de la etnografía en la antropología británica y María Valdés Gázquez sobre el pensamiento antropológico de Lewis Henry Morgan y de Franz Boas.

En cuanto a los investigadores e investigadoras que iban a producir más textos acerca de la historia de sus respectivas regiones, destacan para el caso andaluz Isidoro Moreno (1971), Salvador Rodríguez Becerra (1991), Encarnación Aguilar Criado (1984, 1990, 1992, 1993), y José Antonio González Alcantud (1982, 1992), para el extremeño Javier Marcos Arévalo (1995), para el madrileño Carmen Ortiz García (1987) y Luis Ángel Sánchez Gómez (1990, 1992), para

el castellano Luis Díaz Viana (1991), para el gallego Enrique Couceiro (1998), para el asturiano y el cántabro Eloy Gómez Pellón (1993), para el vasco y el navarro Teresa del Valle (1981), Jesús Azcona (1981, 1984) y José Ignacio Homobono (1992), para el aragonés Carmelo Lisón (1977 [1971], 1987) y Gaspar Mairal (1995), para el catalán Joan Prat (1980), Josep Maria Comelles (1992), Llorenç Prats (1980, 1988) y Lluís Calvo (1997), para el murciano Fina Antón (1994) y para el canario Alberto Galván (1987) y Fernando Estévez (1987). Los textos de los mencionados autores y autoras (que no son los únicos, pero sí los más prolíficos en cuanto a las publicaciones sobre la historia de sus respectivas antropologías regionales) abordan cuestiones como el folklore, la antropología física y la arqueología, los estudios sobre la cultura popular y la identidad local y regional y el desarrollo de los estudios de comunidad y los demás estudios antropológicos llevados a cabo hasta la fecha.

El apoyo institucional y asociativo: jornadas, congresos y publicaciones colectivas

A partir de los años setenta las obras colectivas resultado de las reuniones, jornadas y congresos de Antropología celebrados en España iban a comenzar a ser cada vez más habituales. Las primeras obras dedicadas a aspectos diversos de la antropología sobre España podemos considerar que son (aunque con un antecedente en las obras de Caro Baroja sobre los pueblos de España) la publicación *Etnología y tradiciones populares*, publicada por la Diputación de Zaragoza en 1969, en la que participarían Claudio Esteva y José Miguel de Barandiarán, entre muchos otros autores y autoras tanto de larga trayectoria como que estaban iniciándola, y la publicación *Antropología Social en España* (1971, reeditada en 1977) de Carmelo Lisón Tolosana. Sus obras *Antropología Cultural de Galicia* (1974), *Temas de antropología española* (1976) e *Invitación a la antropología cultural de España* (1977) son otras obras pioneras en dicha década. La obra *Temas de antropología española* resulta de especial interés en este caso ya que se trata de una obra colectiva, resultado de un congreso celebrado en Galicia en 1974 en el que participarían diversos investigadores e investigadoras tanto españoles como extranjeros que habían investigado y se hallaban investigando sobre diversos aspectos antropológicos en España.

A partir de entonces, los libros de actas de los diversos congresos que se iban a ir sucediendo a lo largo de los años mostrarían los resultados de los simposios

sobre historia de la antropología española, donde la mayor parte de los investigadores sobre este ámbito de estudio mostrarían el resultado de sus investigaciones. En el I Congreso Español de Antropología, celebrado en Barcelona en 1977 y presidido por Claudio Esteva, el tercer simposio estaría dedicado a la historia de la antropología. En el II Congreso Español de Antropología, celebrado en Madrid en 1981 y presidido por Julio Caro Baroja y José Luis García, los dos primeros simposios estarían relacionados con la trayectoria de la antropología española, versando el primero sobre la situación de la disciplina en el país y el segundo sobre la teoría antropológica en España. En el III Congreso de Antropología, celebrado en San Sebastián en 1984, presidido por José Miguel de Barandiarán y en el que tendrían un importante papel las aportaciones de Julio Caro Baroja y Teresa del Valle, se celebrarían, además de un simposio coordinado por Julio Caro Baroja y Joxemartin Apalategi sobre la antropología vasca, uno sobre el estado de la disciplina en España, coordinado por Alberto Galván Tudela, y otro sobre el estado profesional de la disciplina en el ámbito académico español, coordinado por Josep Maria Comelles. En el IV Congreso de Antropología, celebrado en Alicante en 1987, el primer simposio estuvo dedicado a la historia de la antropología. En el V Congreso de Antropología, celebrado en Granada en 1990, el primer simposio estuvo dedicado a la historia de la antropología. Como podemos comprobar en lo anteriormente dicho, el campo de la historia de la antropología iba a resultar de gran importancia en la producción antropológica del momento, en un momento de asentamiento académico de la disciplina en España. En estos congresos destacarían, como coordinadores de los simposios y organizadores de los mismos, algunas figuras como Fermín del Pino y Fernando Estévez, que darían un impulso a la presencia de la historia de la disciplina en este tipo de encuentros durante los años ochenta y noventa. Fermín del Pino, vinculado al CSIC, llevaría a cabo desde los años setenta numerosas investigaciones sobre la visión antropológica en los cronistas de Indias. En el entorno del CSIC surgirían diversos investigadores que, doctorados en la Universidad Complutense y provenientes tanto desde la propia antropología como desde la historia de la ciencia, realizarían aproximaciones a la antropología de carácter colonial, surgida de las expediciones llevadas a cabo tanto en los siglos XVI y XVII (Fermín del Pino, 1975, 1977), como en el XVIII (la Expedición Malaspina, estudiada por Andrés Galera Gómez) y en el XIX (la Comisión Científica del Pacífico, estudiada por Miguel Ángel Puig-Samper Mulero). Este último autor se ha dedicado a investigar con profusión las expediciones científicas españolas llevadas a cabo en los siglos

XVIII y XIX, así como la impronta del darwinismo en el pensamiento antropológico español del siglo XIX. La filósofa Elena Ronzón dedicaría su investigación doctoral en la Universidad de Oviedo a la antropología española del siglo XIX (1991), mientras que el antropólogo Fernando Monge la dedicaría, en la Universidad Complutense, a las contribuciones etnológicas de la Expedición Malaspina, llevada a cabo a finales del siglo XVIII. Por su parte, y también desde la Universidad Complutense de Madrid, Luis Ángel Sánchez Gómez llevaría a cabo su investigación sobre la administración colonial española y la etnología en Filipinas. También investigaría acerca de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, que estaría vigente entre las décadas de los años veinte y cincuenta del siglo XX (1921-1951), así como sobre el Instituto «Bernardino de Sahagún» del CSIC, que estaría en funcionamiento entre los años cuarenta e inicios de los setenta (1941-1970). Posteriormente, este investigador se ha interesado por cuestiones como las exposiciones coloniales en el siglo XIX e inicios del XX y por la figura del Doctor Velasco, creador del Museo Nacional de Etnología (en la actualidad Museo Nacional de Antropología) y sus investigaciones (Sánchez Gómez, 1990, 1992).

En relación a las instituciones que iban a promover el desarrollo de la investigación etnológica en la España de la época, que daría lugar al desarrollo de la propia antropología, destaca el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) a partir de su fundación en 1939, gracias al Instituto «Bernardino de Sahagún», al Centro de Etnología Peninsular y a la Institución Milá i Fontanals. Cabe destacar que durante el régimen franquista el CSIC sería la principal institución dedicada a la investigación científica a nivel nacional, si bien ya en una etapa avanzada y durante la transición democrática las universidades también comenzarían a producir cada vez más investigaciones. En el CSIC han ido surgiendo nuevos institutos dedicados al campo antropológico.

Las instituciones existentes a nivel autonómico, además de a nivel estatal, favorecieron en muchas ocasiones las investigaciones y la publicación de obras resultado de las mismas, así como de los congresos celebrados durante estos años. En Andalucía, además de la propia Junta, símbolo de la nueva administración autonómica, algunas otras instituciones favorecerían la difusión de los estudios sobre la cultura popular a partir de los años ochenta. Es el caso de la Fundación Machado, surgida con el objetivo de reivindicar la memoria de *Demófilo* y promover los estudios sobre la cultura popular andaluza en sus diversos aspectos, con un especial énfasis en la literatura de tradición oral, la religiosidad popular y la historia del folklore y la antropología en Andalucía.

La dirección de la revista de la Fundación, con el nombre de *El Folk-Lore Andaluz* (en homenaje a la revista que dirigiría *Demófilo* en la década de 1880) y posteriormente el de *Demófilo*, de la que se encargaría durante estos años Salvador Rodríguez Becerra, apostaría por este interés por recuperar la memoria tanto del propio *Demófilo* como de los demás folkloristas y pioneros de la antropología andaluza, dedicándose números en homenaje y publicándose numerosos artículos y textos de los mismos. El Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» de la Diputación Provincial de Granada, dirigido por José Antonio González Alcantud y que tendría una gran relevancia en el desarrollo de la antropología andaluza durante los años noventa, dedicaría también algunas jornadas a figuras pioneras como el propio Ganivet, destacándose la dimensión antropológica de su obra y sus descripciones tanto de su Granada natal como de otros contextos.

En relación a las publicaciones, encontramos algunas colectivas acerca de la historia de la disciplina y de su situación en España, mostrando las principales temáticas que se habían investigado y que se estaban investigando en el momento. En el caso andaluz destaca la obra colectiva *Antropología Cultural de Andalucía*, publicada por la Junta de Andalucía en 1984 y que sería resultado del Primer Encuentro de Antropólogos Andaluces, celebrado en Jerez de la Frontera en 1982 y coordinado por Salvador Rodríguez Becerra. En dicha obra encontramos algunas aproximaciones al pasado de la antropología andaluza, sobre todo en relación al siglo XIX.

Cabe destacar que durante los años ochenta y noventa se llevarían a cabo diversos congresos regionales de etnología y antropología en relación a dichos territorios, lo que en el nuevo contexto autonómico serviría para llevar a cabo una reivindicación de las identidades regionales a la par que se mostraban las investigaciones que se estaban llevando a cabo, sobre todo de un marcado carácter etnográfico y centradas en la cultura popular y el ámbito de las tradiciones (artesanías, rituales, festivas, etc.) de cada zona en cuestión.

Dos publicaciones colectivas serían coordinadas por Ángel Aguirre Baztán, psicólogo y antropólogo, acerca de la historia de la antropología española. Se trata de *La Antropología Cultural en España* (1986) e *Historia de la antropología española* (1991). En ambas publicaciones encontramos contribuciones de numerosos antropólogos y antropólogas de diversas regiones, y suponen un intento de realizar una aproximación general a la historia y la situación de la Antropología en España.

La obra *Antropología de los Pueblos de España* (1991), coordinada y edi-

tada por Joan Prat, Ubaldo Martínez Veiga, Jesús Contreras e Isidoro Moreno, supondría una publicación fundamental para mostrar un estado de la cuestión de la situación de la antropología española a través de las investigaciones llevadas a cabo por aquel entonces, que se agrupan en varios bloques temáticos, siendo uno de ellos, al principio de dicha obra, el dedicado a la historia de la antropología, a cargo de Joan Prat y en el que también participarían algunos otros investigadores que se habían interesado por el tema.

La obra *Los españoles vistos por los antropólogos* (1991), coordinada por María Cátedra, supone otro ejemplo de obra colectiva en la que diversos investigadores, en este caso reunidos en un simposio sobre dicha temática celebrado en Santander al que habían acudido Julio Caro Baroja y Julian Pitt-Rivers, mostraban su visión sobre el desarrollo y los desafíos de la antropología española y sobre cómo los españoles habían sido vistos por los antropólogos tanto locales como foráneos, dedicando Joan Prat en este caso también un capítulo a la historia de la antropología española. En esta obra se intentaba también llevar a cabo un cuestionamiento del por qué la mayor parte de los antropólogos españoles no se habían acercado a contextos geográficos y culturales distintos del propio.

Los años ochenta y noventa supondrían también una etapa de reconocimiento a las figuras pioneras de la antropología española del siglo XX, como Julio Caro Baroja, Carmelo Lisón, Claudio Esteva y José Alcina Franch, a quienes se dedicarían publicaciones en revistas, libros en homenaje y diversos reconocimientos en instituciones académicas y por parte de instituciones regionales. También los antropólogos más mayores, como José Miguel de Barandiarán, y los del exilio mexicano, como Bosch Gimpera y Ángel Palerm, tendrían su reconocimiento entre los jóvenes antropólogos españoles que estaban iniciando su andadura y que los tenían como referentes.

Los diversos artículos y homenajes quedarían plasmados en revistas como *Ethnica*, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, *Revista Española de Antropología Americana*, *Gazeta de Antropología*, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, *Anthropologica* o *Revista de Antropología Social*. Las revistas serían el principal medio de difusión de las investigaciones antropológicas y algunas asociaciones regionales de Antropología, las cuales acabarían conformando a partir de los años ochenta la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, comenzarían a editar revistas vinculadas a las mismas, algunas de las cuales continúan en funcionamiento. Entre dichas publicaciones surgidas en estos años destacan *Gazeta de Antropología*, vinculada

a la Asociación Granadina de Antropología (que sería después fusionada con la Asociación Andaluza de Antropología), *Temas de Antropología Aragonesa*, vinculada al Instituto Aragonés de Antropología, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, vinculada al Institut Català d'Antropologia y *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, vinculada a la Asociación Madrileña de Antropología. Estas publicaciones pondrían también de relevancia la historia de los estudios de folklore, etnología y antropología llevados a cabo en sus respectivos territorios en épocas previas, desde la etapa decimonónica hasta los años del pasado inmediato y también el estado de la cuestión de las investigaciones en la época.

Este interés por la historia de la disciplina, sin embargo y a pesar de la eclosión vivida durante estos años, ha ido remitiendo a medida que ha ido pasando el tiempo, salvo algunas excepciones como la aproximación crítica hacia la antropología española llevada a cabo por José Luis Anta o, más recientemente, la aproximación llevada a cabo por Javier Hernández Ramírez al desarrollo de la antropología del turismo en España, uno de los campos de estudio de la disciplina que más auge están adquiriendo, unida en muchas ocasiones a las investigaciones llevadas a cabo sobre el patrimonio. Algunos de los autores veteranos en la materia, como Salvador Rodríguez Becerra y Joan Prat, han seguido escribiendo sobre la historia de la antropología española y reflexionando sobre las relaciones entre el Folklore y la Antropología.

Esperemos que estas cuestiones sigan llamando la atención de las futuras generaciones de investigadores e investigadoras, que puedan seguir acercándose a este ámbito desde nuevas perspectivas, como el género o la construcción de la memoria como elemento identitario de las disciplinas científicas. También será de interés poner en contexto a las perspectivas teóricas que han existido en la antropología española, así como a las diversas metodologías que se han venido dando hasta la implantación del trabajo de campo antropológico, en relación al contexto general de la disciplina, y cómo tradiciones de pensamiento provenientes de otros contextos han influido en la antropología española.

A este respecto, tanto en los folkloristas decimonónicos, que tenían una influencia centroeuropea, pero también de los países del entorno europeo meridional y también del ámbito angloparlante, como en autores posteriores como José Miguel de Barandiarán o Julio Caro Baroja, que dada su formación tuvieron una influencia teórica alemana (el principal foco del pensamiento europeo hasta la primera mitad del siglo XX), hasta los pioneros de la institucionalización académica de la Antropología en España, que tuvieron una formación

antropológica en países diversos y por lo tanto influencias teóricas distintas (británica, norteamericana, mexicana, francesa o alemana), podemos ir destacando cómo las formas de pensamiento provenientes de otros contextos se han ido mezclando con las perspectivas locales, aún en aquellos investigadores e investigadoras que no han ampliado sus estudios antropológicos fuera del propio territorio, pero que han recibido la influencia de esas formas de pensamiento gracias a sus maestros, que habitualmente sí se han formado también fuera, y a las lecturas llevadas a cabo durante sus años de formación.

Conclusiones

Hemos podido comprobar cómo la historia de una disciplina científica, en este caso la Antropología, define la identidad de la misma y es por lo tanto trazada por los investigadores que se acercan a ella. La búsqueda de unos orígenes, en este caso tanto en el folklore y la antropología decimonónicas como en la etnología previa a la institucionalización académica de la disciplina antropológica, así como la revalorización de las figuras pioneras, rescatadas del olvido en el que habían permanecido durante largo tiempo, entra en relación con una búsqueda en general de identidades en el marco de la conformación de un nuevo Estado autonómico en la España del tránsito de los años setenta a los ochenta, con el asentamiento de un nuevo régimen democrático.

Es destacable la labor llevada a cabo por los pioneros de la institucionalización de la Antropología en cuanto a la recuperación de esta memoria, ya que supondría rescatar no solamente a estas figuras que se iban a reivindicar sino que se reeditarían muchas de sus obras, con estudios preliminares elaborados por estos investigadores e investigadoras que se estaban acercando a la historia de la antropología española. En el caso andaluz destacan las aportaciones de investigadores como Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra, Encarnación Aguilar Criado y José Antonio González Alcantud, que durante los años setenta, ochenta y noventa se encargarían de rescatar las figuras de autores como Antonio Machado y Núñez, Antonio Machado y Álvarez, Luis Montoto, Alejandro Guichot y Antonio Joaquín Afán de Ribera. No solamente las instituciones científicas, como el CSIC y las universidades, promoverían la investigación y la publicación de obras relacionadas con la historia de la disciplina, sino que las propias instituciones autonómicas, como la Junta en el caso de Andalucía y las diputaciones provinciales, así como otras, caso de la Fundación Machado y centros de estudios regionales y provinciales, promove-

rían los estudios de carácter etnológico, la celebración de jornadas y congresos y la publicación de obras, algunas de ellas dedicadas a la historia del folklore y la antropología regional, así como a las investigaciones llevadas a cabo por los nuevos antropólogos, que reivindicaban ese pasado como parte de su identidad y reconocían el legado de sus predecesores.

/BIBLIOGRAFÍA/

Agudo Torrico, Juan. “Antropología y patrimonio: de los folcloristas decimonónicos al patrimonio etnológico”. En V.V.A.A. *Investigación y gestión del patrimonio cultural en la provincia de Sevilla: perfiles y evolución*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 2016. 105-126.

Aguilar Criado, Encarnación. “Los orígenes de la Antropología en Andalucía: la Revista mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla”. En Rodríguez Becerra, Salvador (Coord.). *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía, 1984. 177-184.

— *Cultura popular y Folklore en Andalucía (Los orígenes de la Antropología)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1990.

— “Treinta años de antropología andaluza (1960-1990)”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. 1992: 83-99.

— “Del folklore a la antropología en Andalucía, 1881-1993. Balance de un siglo de continuidades y discontinuidades”. *El Folk-Lore Andaluz*. 1993: 91-118.

Alcina Franch, José. “La antropología americanista en España: 1950-1970”. *Revista Española de Antropología Americana*. 1972: 17-58.

Anta Félez, José Luis. *Segmenta antropológica. Un debate crítico con la antropología social española*. Granada: Universidad de Granada, 2007.

Antón Hurtado, Fina. “Recorrido bibliográfico por la etnografía y etnología murcianas”. *Revista Murciana de Antropología*. 1994: 225-244.

Azcona Mauleon, Jesús. “Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán”. *Ethnica. Revista de Antropología*. 1981: 63-84.

—“La escuela histórica de Viena y la antropología vasca”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. 1984: 137-152.

Calvo Calvo, Lluís. *Historia de la antropología en Cataluña*. Madrid: CSIC, 1997.

Comelles, Josep Maria y Prat i Carós, Joan. “El estado de las antropologías: antropologías, folclores y nacionalismos en el Estado español”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. 1992: 35-61.

Couceiro Domínguez, Enrique. “Troncalidad, fuero, sociedad estamental gallega en las “Comedias bárbaras” de Valle-Inclán”. *Revista de Antropología Social*. 1998: 121-147.

Del Pino Artacho, Juan. *Sociología de la Alpujarra. Análisis de un cuestionario aplicado en 1894*. Málaga: Universidad de Málaga, 1978.

Del Pino Díaz, Fermín. “Los cronistas de las culturas indígenas de América: su valor etnológico”. En Jiménez Núñez, Alfredo (Coord). *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975. 197-125.

—“Paralelismo entre Canarias y América: utilización etnológica de sus primeros cronistas”. En Morales Padrón, Francisco (Coord.). *I Coloquio de Historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1977. 188-207.

Del Valle Murga, Teresa. “Visión general de la antropología vasca”. *Ethnica. Revista de Antropología*. 1981: 123-148.

Díaz Viana, Luis. “Folclore, etnografía y etnología en Castilla-León”. En Aguirre Baztán, Ángel (Coord.). *Historia de la antropología española*. Barcelona: Boixareu Universitaria, 1991. 87-118.

Estévez González, Fernando. *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2016 [1987].

Galván Tudela, Alberto. *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.

Gómez García, Pedro. “Un siglo de cultura popular en Andalucía”. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*. 2000: 11-30.

Gómez Pellón, Eloy. “La contribución del krausismo al desarrollo de la antropología en España: el protagonismo de la Universidad de Oviedo”. *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*. 1993: 497-510.

González Alcantud, José Antonio. “Antropología, folclore y literatura costumbrista: el caso de Afán de Ribera”. *Gazeta de Antropología*. 1982.

—“La antropología social en Andalucía oriental: paseo incidental”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. 1992: 101-108.

—“Nudo biográfico y escritura compulsiva: para una lectura antropológica de Ángel Ganivet”. *Revista de Antropología Social*. 1998: 93-119.

—“Aceptación y rechazo en las “provincias andaluzas” a los proyectos folcloristas de *Demófilo*. El caso de Granada.” *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*. 2010: 99-117.

Greenwood, Davydd. “Las antropologías de España: una propuesta de colaboración”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. 1992: 5-34.

Homobono Martínez, José Ignacio. “Evolución del estado actual de la antropología social en el País Vasco”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. 1992: 147-170.

Jiménez Núñez, Alfredo. “La antropología en Andalucía (1960-1985). Breve memoria para jóvenes y desmemoriados”. En V.V.A.A. *Aportaciones de la*

Antropología Social y Cultural al conocimiento de Andalucía. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2008. 8-16.

Lisón Tolosana, Carmelo. *Antropología Social en España*. Madrid: Akal, 1977 [1971].

—“Pioneros aragoneses de la Antropología Social: Vagad, de las Cortes y Joaquín Costa”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. 1987: 51-68.

Mairal Buil, Gaspar. “Costa y su figura en Aragón”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. 1995: 63-72.

Marcos Arévalo, Javier. *La construcción de la antropología social extremeña (cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1995.

Moreno Navarro, Isidoro. “La antropología en Andalucía: desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones”. *Ethnica. Revista de Antropología*. 1971: 107-144.

—“La doble colonització de l’antropologia andalusa i perspectives de futur”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*. 1984: 69-84.

Ortiz García, Carmen. *Luis de Hoyos Sainz y la antropología española*. Madrid: CSIC, 1987.

Prat i Carós, Joan. “Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*. 1980: 29-63.

—“Antropología y etnología”. En Reyes, Román (Ed.). *Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004. 11-169.

Prats Canals, Llorenç. “La transición del folklore a la etnografía en Cataluña: la obra de Ramón Violant i Simorra”. *Ethnica. Revista de Antropología*. 1980: 105-120.

— *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona: Edicions 62, 1988.

Pujadas Muñoz, Joan Josep. “La antropología catalana y el exilio republicano español en México”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 2017: 423-455.

Rodríguez Baltanás, Enrique y Rodríguez Becerra, Salvador. “La herencia rechazada: Antonio Machado y Álvarez y el clima intelectual del 98”. *Revista de Antropología Social*. 1998: 215-229.

Rodríguez Becerra, Salvador. “Folclore, etnografía y etnología en Andalucía”. En Aguirre Baztán, Ángel (Coord.). *Historia de la antropología española*. Barcelona: Boixareu Universitaria, 1991. 389-408.

Ronzón Fernández, Elena. *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*. Oviedo: Pentalfa, 1991.

Sánchez Gómez, Luis Ángel. “La Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria (1921-1951)”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 1990: 61-87.

— “La antropología al servicio del Estado: El Instituto ‘Bernardino de Sahagún’ del CSIC (1941-1970)”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 1992: 29-44.

Velasco Maíllo, Honorio. “Las aportaciones de Julio Caro Baroja en tiempos de una antropología no institucionalizada en España”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. 2015: 151-176.

ETNOLOGÍA DE ANDALUCÍA OCCIDENTAL (1963). MEMORIA INACABADA DE UN PASADO NO MUY LEJANO

Juan Agudo Torrico
Universidad de Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

En 1963-64 se llevó a cabo el proyecto de investigación Etnología de Andalucía Occidental, dirigido por el profesor J. Alcina, en la Universidad de Sevilla. El trabajo nunca se concluyó, pero de él se conserva en el actual Departamento de Antropología Social un interesante material inédito, compuesto de fichas y fotografías, así como la Memoria que recogía los resultados provisionales. En el artículo se analizan los fundamentos teórico-metodológicos que lo motivó, así como el material que se ha conservado del mismo. Pero sobre todo se centra en la significación simbólica que supuso dicho proyecto, en el contexto de los estudios antropológicos que por entonces daban comienzo en España y, sobre todo, en la centralidad que en dicho proyecto tiene la imagen de un mundo rural, tradicional, depositario de una cultura en vía de desaparición.

In 1963-64 the Ethnology of Western Andalusia research project was carried out, directed by Professor J. Alcina, at the University of Seville. The work was never completed, but an interesting unpublished material is preserved in the current Department of Social Anthropology, made up of records and

photographs, as well as the Memory that collected the provisional results. The article analyzes the theoretical-methodological foundations that motivated it, as well as the material that has been preserved from it. But above all, it focuses on the symbolic significance that said project entailed, in the context of the anthropological studies that were beginning in Spain at that time and, above all, on the centrality that the image of a rural, traditional world, custodian of a culture in danger of disappearing.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Cultura tradicional, mundo rural, cultura andaluza, identidad cultural.

Traditional culture, rural world, Andalusian culture, cultural identity.

En 1963-64 tuvo lugar el desarrollo de un proyecto de investigación pionero (y en cierta manera peculiar) tanto en el ámbito de Andalucía como en relación con el contexto peninsular. Se trataba de “analizar desde el punto de vista de la Antropología Social o Etnología, una región española tan importante desde muchos puntos de vista, cuál era Andalucía Occidental” (J. Alcina, 1964).

El trabajo, dirigido por el profesor José Alcina Franch, no llegó a concluirse y apenas si contamos a la fecha de hoy con dos breves publicaciones que recogen su finalidad y resultados, ambas realizadas por el propio José Alcina, en las que refiere las motivaciones del proyecto y metodología empleada (1989); y el elaborado y complejo Guión que se empleó para la recogida de datos en el trabajo de campo y sistematización de la información obtenida. (1994).

Afortunadamente se ha conservado una parte fragmentada de los resultados del trabajo de campo realizado, y la detallada Memoria (1964) en la que se justifica la motivación del proyecto y los resultados provisionales obtenidos de los dos años de investigación. Una Memoria que también tenía por finalidad conseguir, sin lograrlo, la prórroga programada para otros dos años de investigación con los que sí se hubiera conseguido culminar la investigación.

El proyecto, financiado por el Ministerio de Educación Nacional, nunca se concluyó. El material obtenido se guardó en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, custodiado en el despacho de una

de las investigadoras que intervino en el proyecto, la profesora Pilar Sanchiz. Diversos avatares debieron de ir mermando sus fondos hasta terminar depositados en el almacén del Departamento, tras la jubilación de dicha profesora. Hoy quedan siete archivadores con las fichas y fotografías; además de la valiosa Memoria a la que haremos continua referencia.

Se trató de un proyecto en gran medida personal e innovador, si tenemos en cuenta la adscripción disciplinar (académica) de quién lo promueve e investigadores que participan; el enfoque metodológico con el que se abordada; y la finalidad del mismo.

En 1945 se había creado en la Universidad de Sevilla la sección de Historia de América cuya cátedra de Historia de América Prehispánica y Arqueología será ocupado en 1959 por el profesor José Alcina. Desde entonces se implicará muy activamente tanto en el desarrollo de la línea de investigación “etnohistórica” en relación con los estudios americanistas, como en un proyecto más amplio, y pionero, en el que el interés por las investigaciones desde una perspectiva antropológica se va a aplicar a la cultura del presente, tanto en los estudios del área hispanoamericana como de la propia Península Ibérica.

Este cúmulo de circunstancias, a partir de la labor realizada por el profesor J. Alcina más allá de la temática docente e investigadora vinculada a la cátedra que ejercía y el Departamento que dirigió, hace que se haya considerado este periodo como el punto de partida del desarrollo de la Antropología en Andalucía (y sobre Andalucía), que culminaría con su definitiva institucionalización unas décadas después (I. Moreno, 1971, E. Aguilar, 1993). La creación en 1959-60 del Seminario de Antropología Americana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla al tiempo de su llegada a Sevilla, actuaría como catalizador y desencadenante de un proceso que se inicia con la implantación de las primeras asignaturas de contenido específicamente antropológico y, por ende, de la propia antropología en el ámbito universitario andaluz¹.

Por otra parte, el vínculo entre Andalucía y lo que fue el proceso de colonización de Latinoamérica ha constituido de por sí uno de los ejes centra-

1 “... no solo porque entre los fines fundamentales del seminario figura el de promover la investigación científica sobre las realidades socio culturales de Andalucía, junto al de desarrollar los estudios en el campo americanista, sino porque por primera vez la antropología comenzó a ser impartida y estudiada como parte del programa de estudios de la Facultad”. Tales eran las de Antropología cultural, Etnología de la Península Ibérica y Etnología de América (I. Moreno, 1971:126).

les de los estudios americanistas en el ámbito de la Universidad sevillana. En Sevilla se conserva el Archivo de Indias, pero, sobre todo la ciudad había sido el puerto de salida/entrada no sólo del comercio, sino también donde se asentó el aparato burocrático que gestionó en sus inicios el proceso de colonización, de control del tránsito de personas, y con ello de los patrones socioculturales a seguir en los territorios a colonizar.

De ahí la recurrente referencia, en el pasado y en el presente, que se suele hacer dentro de estos estudios americanistas a la influencia que debió de tener la “cultura andaluza” en este proceso de colonización. Pero ¿cómo plantear desde una perspectiva antropológica qué quedaba de este pasado en aquel presente? ¿Qué tendría que ver esta historia y cultura de los pueblos latinoamericanos actuales con la historia y cultura del pueblo andaluz en el presente? Cuestiones, más retóricas que reales, que, al menos formalmente, justificarían el desarrollo de un proyecto de estas características desde un Departamento tan ajeno por entonces a los estudios antropológicos y el contexto de la “cultura andaluza”.

Dos serían las razones que avalarían tal idoneidad. La primera, la importancia que por entonces se daba a la “etnohistoria” dentro de aquel Departamento. Como planteamiento teórico-metodológico pretendía aunar los estudios antropológicos (etnológicos) con los históricos, conocer el pasado y el presente de un determinado colectivo desde una perspectiva antropológica si se contaba con la adecuada documentación escrita que diera cuenta de su existencia. En este caso, la labor desarrollada por cronistas, misioneros y demás funcionarios y soldadesca implicada en la conquista y colonización de América, habrían aportado una rica información, conservada en el Archivo de Indias y otros archivos históricos de América Latina, que permitiría reconstruir los modos de vida de las culturas originarias de este continente y rastrear su evolución hasta el presente. De este modo, la mirada antropológica con la que se abordaría el trabajo no sería del todo ajeno a los estudios americanistas. Aunque se tratara más de una “mirada” o enfoque antropológico que de la aplicación de la antropología como disciplina, con lo que conlleva de trabajo de campo, conocimiento e interpretación de unos determinados modos de vida, etc.; con lo que ello supone también del recurso a la historia (escrita o de transmisión oral) como aporte para el conocimiento de la evolución de estos modos de vida.

La segunda razón es la que se expresa de manera más explícita en la Memoria justificativa del proyecto, y que no vendría a ser sino una interpretación

inversa de aquel proceso de colonización; con lo que se pretendía responder a las preguntas planteadas sobre la importancia que tuvo la “cultura andaluza” en dicho proceso: *“Careciéndose de buenos estudios etnológicos con referencia a España, mal podemos intentar una comparación con las culturas hispano-americanas y las peninsulares. Teniendo en cuenta, por otra parte, que siendo cierto o no que la mayor proporción de inmigrantes en Hispanoamérica durante la Colonia sean andaluces, es al parecer bien cierto que la cultura hispanoamericana tienen más estrechas vinculaciones con Andalucía y Extremadura que con cualquier otra región española,”* (J. Alcina, 1964:15)

Así pues, va a ser en el contexto de aquel Seminario de Antropología Americana desde el que se plantee y acoja el proyecto de Etnología de Andalucía Occidental. Ello explica la primera de las particularidades del mismo, llevado a cabo por estudiantes de la Licenciatura de Historia de América, sin formación alguna en el área antropológica; y que tuviera entre sus finalidades ahondar en una de las líneas de investigación desarrollada por George M. Foster, que acaba de publicar (1962) *Cultura y conquista: la herencia española en América*. Obra reiteradamente citada en la Memoria del proyecto, en la que se planteaba qué quedaba de la influencia de la herencia española en América. Para ello era preciso un mayor conocimiento (etnológico) de la cultura (“popular”) andaluza, para saber que había de verdad en la debatida influencia que se dice llegó a tener en las culturas latinoamericanas.

Sin embargo, más allá de esta justificación formal, con un carácter que bien podríamos considerar académico, la realidad sería otra. En toda la Memoria, así como en la elaboración de los guiones a seguir en las entrevistas y organización de la información recogida, así como en los datos conservados (fichas y material fotográfico), la razón determinante no es otra que *“tratar de definir el complejo cultural, si es que existe, qué diferencia Andalucía Occidental de otras áreas españolas y aún más específicamente de Andalucía Oriental”* (J. Alcina, 1964:13).

Es decir, no sólo plantear (¿cuestionar?) si se dio aquella influencia de la “cultura andaluza” en aquel proceso, sino incluso si realmente existía una “cultura andaluza” como tal, uniforme y homogénea en sus manifestaciones y significados. Pero no cabe duda de qué está segunda intencionalidad fue la motivación del proyecto; y que debía ser abordado desde una perspectiva antropológica acorde con unos planteamientos teóricos y metodológicos prácticamente inexistentes en las disciplinas académicas en la España del momento.

Sería pues, otra de las peculiaridades del proyecto, el enfoque metodológico desde el que se aborda; y que no sería otro que el de la “Antropología Social o Etnología”.

La descripción detallada de los planteamientos teóricos, metodología, y técnicas de investigación empleadas ocupa una parte considerable de la Memoria. Lo ideal hubiera sido un estudio interdisciplinario, imposible de llevar a la práctica por los recursos necesarios que hubiera conllevado. Pero la recogida de datos que plantea si ha de hacerse desde una mirada multidisciplinar, en la que cuenta la historia, lingüística, arqueología, musicología, geografía humana, etc.

Pero más allá de esta propuesta de un análisis multidisciplinar, el enfoque dominante será el aportado por la mirada antropológica, por el “método etnológico”: *“La puesta en contacto directo entre el investigador y la comunidad que va a ser investigada. Esta puesta en contacto requiere un conocimiento personal y directo de la mayor parte de los miembros de la comunidad, la convivencia continuada con el pueblo entero durante varias semanas, durante las cuales, al mismo tiempo que se va consiguiendo progresivamente la confianza de todo el mundo, se va adquiriendo un caudal de conocimientos que no son el producto de una elaboración especial por parte de los informantes sino que son el producto de la observación directa de los acontecimientos y la realidad de la comunidad misma. Es claro que un método como este no puede ser aplicado en sentido absoluto, ya que ello requeriría la permanencia de los investigadores durante muchísimo tiempo en la población en cuestión. Por ello, a lo largo de las primeras semanas se van seleccionando también los informantes sobre los que se va a realizar una labor de diálogo intenso, de modo que ellos, con su conocimiento mucho más hondo de las situaciones locales, completan el panorama que se intenta trazar de esa comunidad.*

Estos informantes son seleccionados de acuerdo con varios criterios. Los más ancianos pueden servir para allegar datos de carácter tradicional, por lo general olvidados o mal conocidos por los jóvenes: cuentos, refranes, canciones, bailes tradicionales, etc., son de este modo sistemáticamente anotados por los medios ya señalados en párrafos anteriores. Los más jóvenes pueden dar una información mucho más correcta de la situación actual de la sociedad en que viven. Los niños son siempre un vehículo inapreciable para ganarse la confianza de las mujeres y a éstas a su vez como el mejor modo de conocer el funcionamiento de los hogares y aún los elementos humanos más

apreciables para que determinados detalles, generalmente ocultos, salgan a la luz.” (J. Alcina, 1964:15)

Perspectivas antropológicas y áreas de estudio ¿una o varias Andalucías?

Así pues, el estudio tiene “por principal objeto analizar desde el punto de vista de la Antropología Social o Etnología, una región española tan importante desde muchos puntos de vista, cual era Andalucía Occidental” (J. Alcina, 1964:8).

Del resultado final contamos con los datos parciales, pero también con la muy elaborada Memoria a la que nos venimos refiriendo, obra personal del profesor J. Alcina, en la que desarrolla una significativa reflexión sobre la potencialidad de la aplicación de los estudios antropológicos no solo a sociedades “primitivas”, sino también a sociedades complejas, occidentales, como era la que sustentaba la cultura andaluza; además de plantearse cuales serían las particularidades (a demostrar tras el trabajo de campo) de esta misma cultura, o culturas, andaluza.

Previo a la realización del trabajo de campo hicieron una exhaustiva revisión bibliográfica de toda la información hasta entonces disponible sobre el área de estudio; material que ocupa 153 páginas de las 369 que componen la Memoria, abarcando la más diversa temática: historia, arqueología, geografía, economía, población, música y danza, religiosidad, costumbres, cofradías y hermandades, cultura material, romerías, fiestas, educación, ciencia y medicina y salubridad. Y también, no menos laborioso si tenemos en cuenta las condiciones técnicas y situación de los archivos municipales por entonces, la revisión de los censos demográficos de cada una de las poblaciones incluidas en las tres provincias, recopilando información tanto de las cabeceras municipales como de las pedanías y población diseminada. De las primeras se registraba su localización geográfica y, de forma muy desigual e imprecisa, cifras estimadas de las “profesiones” más destacadas: “propietarios”, “agricultores”, “ganaderos”, “artesanos” “industriales”, “jornaleros”; además de, con información igualmente muy imprecisa y parca, de “datos etnográficos” referente a “casas típicas” y fiestas. Al tiempo que realizaron diversos seminarios preparatorios para reconvertir a aquellas alumnas (quienes realizaron el trabajo de campo fueron en su inmensa mayoría investigadoras) de historia de América en etnólogas, incluyendo nuevas habilidades para el desarrollo del trabajo de campo, como fuera

el adiestramiento en determinadas técnicas tales como el dibujo, fotografía o grabación de imágenes. Lamentablemente no se han conservado los dibujos o grabaciones de voz e imagen a los que se aluden a la Memoria, pero si un relativamente abundante material fotográfico, al que luego nos referiremos, que constituyen probablemente uno de los registros documentales más valiosos del material conservado.

Por último, para poder abordar el trabajo de campo, lo que constituye otra significativa aportación del estudio, se elaboró un complejo y detallado Guión, planteado tanto como guía para la obtención de datos etnográficos, como para la clasificación de los mismos, ordenados a partir de tres grandes categorías: Ergología (cultura material), Sociología (organización social) y Animología (cultura espiritual). (J. Alcina, 1994).

Todo este elaborado trabajo previo sería aplicado a dos unidades de análisis fundamentales: el “área cultural de Andalucía Occidental” y las “comunidades” seleccionadas como representativas de la misma.

Andalucía en sí constituye un territorio demasiado extenso para ser abarcado en un proyecto de estas características, y con un equipo tan reducido. Pero, además, se plantea si la propia Andalucía constituya una única “área cultural”, que posea una cultura uniforme. Sólo se selecciona, pues, el “Área Occidental”. Se supone que este territorio sería el que tuviera una mayor influencia en el modelo llevado a América, al configurar la Baja Andalucía que tanto tuvo que ver con el comercio y gestión del proceso colonizador.

Pero lo que nos interesa y pone de manifiesto el reconocimiento de la diversidad interna de la cultura andaluza, es que el área seleccionada ni siquiera incluye todo el territorio que actualmente denominamos Baja Andalucía o Andalucía Occidental. Solo se seleccionan las provincias de Sevilla, Huelva y Cádiz.

Córdoba quedaría fuera por su condición de territorio fronterizo entre la Andalucía Occidental y la Oriental; así como por la fuerte influencia del área extremeña en buena parte de su territorio: *“Si, de una parte, Andalucía Occidental, comprende las actuales provincias de Huelva, Sevilla, Cádiz y Córdoba parece evidente que las características culturales que definen el campo cordobés, no son muy semejantes a las de las otras provincias, mientras de otra parte, Córdoba no participa tampoco de las características típicas de la Andalucía Oriental”*. (J. Alcina, 1964:15) Nada más se nos dice, y queda por saber que rasgos particularizan y diferencian culturalmente la Andalucía Oriental de la Occidental.

La aplicación de la teoría de las áreas culturales (Steward, 1955) no solo se plantea como una cuestión metodológica, sino que entroncará con el presente, por aquel entonces, del desarrollo de los estudios antropológicos que estaban dejando de limitarse al estudio de las “culturas primitivas”, para adentrarse también en el de las sociedades complejas, y en concreto de la sociedad occidentales: *“Por otra parte, no debemos olvidar que en la actualidad las Ciencias antropológicas están volviendo su mirada y su interés, hasta ahora casi siempre concentrado en pueblo primitivo o de culturas extrañas a la occidental, hacia la propia cultura occidental y más específicamente hacia la cuna de esta civilización: el Mediterráneo. Buena prueba de ello es que en los últimos años se están desarrollando investigaciones individuales o de grupo en diversos puntos del Mediterráneo: Sur de Italia, Grecia, Turquía, Egipto y el norte de África. Desde este punto de vista, el desarrollo de investigaciones con esta metodología en el sur de España, viene a completar los programas que están desarrollándose en diversos países mediterráneos por parte de diferentes universidades europeas y especialmente norteamericanas”* (J. Alcina, 1963, 38)

Pero, sobre todo, su aplicación fundamentaría también uno de los principios de los estudios antropológicos, el respeto a la diversidad cultural por aquel entonces muy vinculado a la teoría del relativismo cultural: *“La formación del sentido de la relatividad cultural implica que hay que saber y comprender que cada cultura posee un patrón distintivo y coherente, que ha desarrollado sus soluciones ante la vida a partir de un pasado propio y que ninguna cultura es absoluta inherentemente superior a las demás. Semejante comprensión incrementa la tolerancia del hombre común hacia otros grupos, y da al científico la actividad que debe ayudarle a evitar el error metodológico del etnocentrismo, o sea, de usar los supuestos de su propia cultura cuando estudié otras culturas”* (J. Alcina, 1964:39). Lo que vale no solo para evitar prejuicios o criterio jerárquico en la valoración de unas sobre otras, sino también para reflejar la propia diversidad interna que puede darse dentro de los propios Estados-naciones, cuestionando el discurso uniformizador dominante. Lo que sería aplicable a la propia España, con unos planteamientos que hoy nos pueden parecer innegables, pero que para entonces (1964) no dejaba de ser aventurado formularlos. Si bien, hablando no de diversidad étnica o de pueblos, sino de diferencias regionales o áreas socioculturales: *“... la formación del sentido de la relatividad cultural, es quizá uno de los más importantes, dentro de nuestro país ya que viene a atacar uno de los más sangrantes y subterráneos problemas de nuestra patria, cuál es la incompreensión mutua entre las diferentes regio-*

nes o áreas socio culturales que forman la nación. Solo mediante una técnica científica como la puesta en práctica en nuestra investigación, puede llegar a desterrar desde un plano teórico esa incompreensión que no es otra cosa que una puesta en práctica del etnocentrismo más acentuado desde un punto de vista regional”. (J. Alcina, 1964: 40)

Relativismo cultural, y por lo tanto de reconocimiento de la diversidad interna, aplicable también a la interpretación de los contenidos de una misma cultura reconocida, a su vez, como diferente a otras. Tal sería el caso de la propia Andalucía, considerada por entonces como una región dentro de una cultura española incuestionada, aunque caracterizada por unos particularismos regionalistas (“tópico arábigo”) no menos controvertidos: *“Por una parte nos interesaba tratar de definir el complejo cultural, si es que existe, que diferencia a Andalucía Occidental de otras áreas españolas y aún más específicamente de Andalucía Oriental. Tal presupuesto, la existencia de una cultura o subcultura que caracteriza a Andalucía Occidental, parece deducirse de los resultados provisionales a que hemos llegado, si bien, como es lógico, haya una serie de rasgos comunes con Andalucía Oriental, con otras áreas de la Península y aún con otras áreas mediterráneas extrapeninsulares. Tales diferencias y semejanzas son precisamente las que vienen a definir Andalucía Occidental como una subcultura con personalidad propia. Según el análisis comparativo nos va demostrando, los nexos de esta área con otras hacen cada vez más insostenible el tópico arábigo del andalucismo: relaciones con Oriente, con Centroeuropea y con otras áreas son tan importantes, como las que evidentemente conectan a Andalucía con el Norte de África.”* (J. Alcina, 1964: 13). Afirmación frecuentemente controvertida en el presente, tanto en Andalucía como en otras autonomías, en las que no poca veces se cuestiona o relativiza esta misma diversidad (interna) que, por el contrario, sí se argumenta respecto a las otras autonomías y etnicidades que conforman el estado español.

Dicho lo cual, como venimos diciendo, si la justificación formal era conocer esta área de Andalucía *“para poder emprender posteriormente un estudio comparativo con la América española de cuya comparación resulte un mejor conocimiento de cuáles son los patrimonios occidentales y cuales los indígenas que tiene actualmente la cultura mestiza hispanoamericana”* (J. Alcina, 1964: 15), el objetivo real no era, sin embargo, otro que el de investigar un parte de la propia cultura andaluza.

En un momento en el que se aventuraban profundos cambios (emigración, desestructuración del mundo rural, avance de la cultura urbana) que

amenazaban con transformarla radicalmente: “... era necesario interesar a los andaluces por su propia cultura” (J. Alcina, 1989:81). Así pues, el proyecto tenía por finalidad profundizar sobre el conocimiento de esta cultura en su conjunto; otra cosa sería, de haberse continuado, analizar cuáles eran las diferencias y concordancias entre las que consideraba que eran las dos grandes áreas culturales de Andalucía: Occidental y Oriental.

La segunda de las unidades de análisis en las que se organiza el trabajo van a ser las “comunidades” locales. Para ello se realiza una labor de cata para seleccionar las localidades que debían servir como unidades de observación. Debían adecuarse a una tipología compartida y que pudieran valer como referencia para el conjunto del área. Tenían que ser: 1) poblaciones no excesivamente grandes (entre 500 y 5000 habitantes) para que pudieran ser abarcadas por un investigador/a, pero tampoco excesivamente pequeña cuya existencia estuviera condicionada por las poblaciones circunvecinas; 2) economía como factor determinante, eligiéndose localidades con rasgos que, esencialmente, no tuvieran las otras localidades; pero que sí fueran características de un elevado número de poblaciones del territorio en el que se encuentran; 3) reparto de la propiedad, contando con poblaciones que reflejaran “el típico latifundismo andaluz”, pero también otras en las que la propiedad estuviese bien distribuida o incluso atomizada; 4) incomunicación, aislamiento, tratando de compensar la elección de poblaciones cercanas a grandes núcleos de población (Puebla del Río) con otras “extremadamente alejadas” (Benaocaz, Zahara de los Atunes) “.. de este modo la cultura extremadamente tradicional de los segundos, estaría compensada por la más evolucionaba y en proceso de transformación de los primeros” (J. Alcina, 1964: 19); 5). Además de pertenecer a diferentes comarcas y, a ser posible, tener una “situación fronteriza”, de transición entre diferentes áreas culturales.

No deja de llamar la atención la importancia que se da a esta posición de frontera (de intercambio cultural), haciendo referencia incluso al ideal de haber podido elegir también alguna población fronteriza con Portugal, en la que se aunaría la condición de lindes culturales y jurídicas. Aunque el interés prioritario estaría en las fronteras interiores, de encuentro entre áreas culturales diferentes, entre Andalucía Occidental y Oriental, entre Extremadura y Andalucía. E incluso entre comarcas (subáreas) de este mismo territorio, una de las razones por las que se incluiría, entre otras, la localidad de Villamanrique, en una ubicación de tránsito entre el Andévalo y las Marismas.

En todo caso, tenían que ser poblaciones relativamente pequeñas y a ser posible con un importante grado de incomunicación (aislamiento); representati-

vas de una “sociedad campesina” que podía llegar a ser, como acabamos de decir, “extremadamente tradicional” y en riesgo de desaparición; lo que no era necesariamente negativo en todos sus aspectos. Acorde con el concepto de Cultura folk, los modos de vida tradicionales se habrían mantenido a lo largo del tiempo y, aunque amenazados, todavía estarían poco contaminados por la “cultura urbana”: *“La primera cuestión diferenciadora que debemos tener en cuenta en nuestro estudio es la cualidad de la cultura andaluza que vamos a tener en cuenta. Conviene que distingamos desde este mismo momento lo que entendemos por cultura folk y por cultura urbana. Esta no nos interesa fundamentalmente, salvo en aquellos aspectos en que podamos considerarla como formando parte del sentido general de la cultura folk, ya que la mayoría de sus rasgos estará compuesta por elementos no distintivos, sino por el contrario, comunes a la cultura urbana de todo el país y aún comunes a la cultura urbana de todo Occidente. Entendemos pues, que la cultura andaluza que vamos a intentar definir en el área occidental de la región, es una cultura popular y rural, a la que se atienden, por lo tanto, las gentes del pueblo, no cultas, en el campo fundamentalmente.”* *En suma, todo lo que presenta el complejo cultural andaluz, dentro de un marco estrictamente rural”* (J. Alcina, 1964: 61, subrayados en el original).

La excepción a esta norma, aunque precisamente para ratificarla, va a ser la selección de la localidad de La Puebla del Río. El censo que toman como referencia es el de 1956. Por entonces, según la ficha conservada, contaba con 8929 habitantes, incluyendo 1300 jornaleros y 400 labradores; residentes en 721 viviendas, y aún quedaban 10 chozas en su casco urbano. A comienzo de los años sesenta, según los datos del INE, superaba ampliamente los 12000 habitantes, aunque acorde con los planteamientos del proyecto seguía manteniendo un carácter de población rural. Si bien la proximidad de una gran ciudad (Sevilla) vendría a confirmar (y así se comenta repetidamente en las fichas conservadas) la imposibilidad de conservar el espíritu propio de las otras localidades (campesinas) seleccionadas: de ahí su elección, confirmar la transformación radical que los modelos de vida urbana moderna ocasionaban en las “sociedades tradicionales” del mundo rural.

Trabajo de campo y resultados

Dicho lo cual, las poblaciones seleccionadas y razones por las que se eligen quedan bien explícitas en la Memoria (J. Alcina, 1964: 19-21):

“... los pueblos seleccionados reunieron las condiciones siguientes:

a) *Gibraleón (Huelva):* pueblo agricultor, típico de la llanura de Huelva. Esta población reunía además otro carácter: incluir en su población una minoría negroide que se extiende por toda la zona costera incluyendo las poblaciones de Niebla, Palos, Trigueros y Moguer. Este componente negro era interesante además desde un punto de vista histórico, para estudiar los componentes de la población andaluza diluidos en la población actual.

b) *El Cerro de Andévalo (Huelva):* esta población fue seleccionada, por ser el centro del país llamado el Andévalo, pero sobre todo por poseer un complejo minero que se repite en numerosas poblaciones de la misma provincia. De otra parte este complejo minero presenta problemas de readaptación en la actualidad que tiene una gran repercusión económica y social.

c) *Villamanrique que la Condesa (Sevilla):* pueblo agricultor que se halla en el borde mismo entre dos zonas de gran interés: el Aljarafe y las Marismas. Los cultivos del trigo y la aceituna son típicos de una multitud de otras poblaciones. Por otra parte Villamanrique es un punto de paso importante en el camino del Rocío, otra de las grandes tradiciones de la región y que puede servir de ejemplo entre otras muchas devociones semejantes de toda el área.

d) *La Puebla el Río (Sevilla).* La Puebla del Río, a que ante nos referíamos, representa un núcleo de población extraordinariamente extenso, pero con numerosos puntos de interés para nuestro estudio. Ganaderías bravas, típicas de toda el área han podido ser estudiadas aquí: nuevos cultivos, como el del arroz, la pesca en el río Guadalquivir, especialmente en la población inmediata de Coria del Río y algunas industrias derivadas de esta pesca, son las características más sobresalientes que nos impulsaron a seleccionar esta localidad. Por otra parte, su proximidad a la capital andaluza, nos podía servir de contraste con las restantes localidades en el sentido de ver hasta qué punto un centro rural depende y vive en relación con una urbe.

e) *Alanís (Sevilla):* Esta población ha sido seleccionada por ser un centro característico de la Sierra Morena, con población agrícola y ganadera que no alcanza los 3.000 habitantes

f) *Zahara de los Atunes (Cádiz):* Pequeña población cuya característica más sobresaliente es el de poseer una economía pesquera, actualmente muy decaída, pero de una gran tradición, ya que desde el siglo XV se realizaba en sus costas una de las grandes almadrabas de esta costa.

g) *Benaocaz (Cádiz).* Otro pequeño núcleo de población de la Serranía de Cádiz, en la que se da una ganadería de montaña muy típica, con industrias recientes derivada de esa ganadería, embutidos y cueros.

h) Linares de la Sierra (Huelva). Población agrícola, pero con propiedad muy dividida y agricultura de huerta fundamentalmente. Esta población, que viene a ser características de la Sierra de Aracena, ha sido investigada por los esposos Collier, quienes amablemente han cedido copia de sus materiales para incluirlos en el proyecto de conjunto.

De todos ellos sólo se hizo trabajo de campo, o al menos conservamos fichas y fotografías, de Gibraleón, Villamanrique de la Condesa, La Puebla del Río, Zahara de los Atunes y Benaocaz. Los datos referentes a Linares de la Sierra fueron aportados, según se nos dice, aunque no se han conservado los materiales, por Jorge y Juan. Collier, antropólogos norteamericanos que por entonces estaban realizando trabajos de campo en aquella población. Y nada se ha conservado ni se guarda ninguna referencia del Cerro del Andévalo y Alanís

El equipo recogido en la Memoria, aunque después se le sumarán otros investigadores, estuvo compuesto por al menos 11 investigadores, de ellos 9 mujeres que fueron al parecer quienes llevaron a cabo la mayor parte del trabajo de campo. En la Memoria se cita expresamente: *“Isabel Eguilaz, M^o Teresa Garrido, Cristina Zilbermann, Asunción Medel, M^o Luisa Vila, Cristina Durbán, Pilar Sanchiz, Manuel Hernández Crespo, M.^o Teresa López Narváez, M.^o Isabel González Alonso, Isidoro Moreno y algunos otros que colaboraron en el proyecto de manera más o menos parcial”* (J. Alcina, 1963:6) El mismo listado que el profesor J. Alcina vuelve a citar en su artículo de 1989, todos ellos, tal y como hemos dicho, licenciados o estudiantes de la Licenciatura de Historia de América.

Sin embargo, otra de las incógnitas que sumar a este proyecto es la participación real de estas investigadoras/es, y como se organizó el trabajo. No siempre existe concordancia entre las siglas de los autores de las fichas/fotografías conservadas y los nombres de este listado. Sólo podemos aventurar la intervención de I. Eguilaz, M. T. Garrido y M. L. Vilar en La Puebla del Río; de C. Zilbermann y A. Medel en Zahara de los Atunes; y de P. Sanchiz y C. Durán en Benaocaz. De los otros investigadores citados desconocemos cual fue su intervención.

Aunque no deja de sorprender que el propio J. Alcina no revisara estos datos en un artículo publicado 26 años después de la Memoria, manteniendo estas ausencias. Entre las siglas que faltan por identificar estaría la de VCA, autor del trabajo de campo en Gibraleón, y que aporta unos de los materiales más interesantes de cuantos se han conservado, tanto en lo referente a las fichas como, sobre todo, las series de fotografías que realizó. Y también sorprende la ausencia de la cita del profesor Alfredo Jiménez Núñez y el papel que desempeñó en el

proyecto, si nos atenemos a las palabras del propio Alcina Franch, en las que refiere a su destacada participación en la elaboración del complejo Guión para los datos culturales (J. Alcina, 1994:125) y, sobre todo, a su participación en el trabajo de campo “especialmente en Villamanrique de la Condesa, allí donde se iniciaron sus primeros trabajos dentro del proyecto [Etnología de Andalucía Occidental] del que hemos tratado en estas páginas”. (J. Alcina, 1989, 88). Información que quedaría confirmada por las fichas y fotografías conservadas de Villamanrique, firmadas con sus siglas (AJN); fichas en las que, en algunos casos, también nos parecen las siglas de quien fura su mujer, Beatriz Suñé Blanco (BSB), quien tampoco aparece recogida en la enumeración de investigadores.

El proyecto, por lo tanto, tenía como base de partida lo que iba quedando de una sociedad campesina, de sus usos y modos de vida. En definitiva, la pervivencia de unas viejas costumbres “tradicionales”. Con una mirada por parte de quienes llevaron a cabo el trabajo de campo no exentas de exotismo y rareza desde la perspectiva de la cultura urbana (moderna) de la que procedían, y siempre con la convicción de que era un universo social un tanto “atrasado” vinculado a un pasado en extinción. Así queda reflejado en comentarios que se escapan en algunas de las fichas conservadas, pero, sobre todo, en las temáticas dominantes, datos que se priorizan, e incluso en las miradas registradas en las fotografías.

El análisis de los contenidos de las fichas viene a reflejar no tanto las diferencias objetivas entre unas y otras poblaciones, como el peculiar modo en cómo fue abordado el trabajo de campo por las/os etnógrafas/os que lo realizaron y las prioridades en las temáticas abordadas.

El modelo de ficha sigue un único patrón: Localidad – abreviaturas que remiten al sistema de clasificación de contenidos del Guión – Texto narrativo (se conservan en muchos casos las fichas manuscritas junto a las mecanografiadas) – Iniciales del informante – Iniciales de la etnógrafa/o.

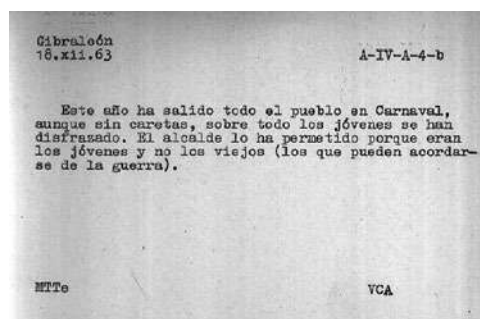


Fig. 1. Gibraltón. Catholicismo

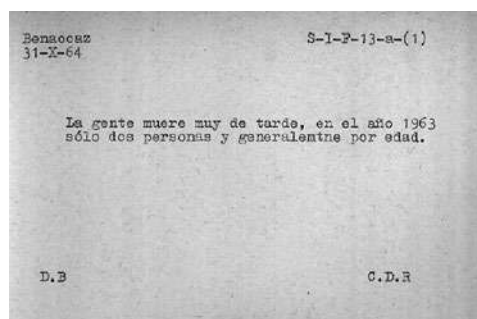


Fig. 2. Benaocaz. Orden social

Se conservan cerca de 2000 fichas relacionadas con las cinco poblaciones, guardadas en tres ficheros, clasificadas a partir de dos grandes categorías: Cultura Material y Sociología; subdivididas a su vez en numerosos apartados. Aunque, como no podía ser de otro modo, el contenido de estas fichas tiene con frecuencia un carácter transversal, por lo que podrían ubicarse en diferentes apartados.

La calidad e interés de la información es también muy dispar, dependiendo en gran medida del modo cómo fue abordado el trabajo de campo, y las prioridades que cada investigador estableció a la hora de realizarlo. Sólo la población de Villamanrique de la Condesa está escasamente representada, tanto por el limitado número de fichas, sólo 73, como por la parquedad de la información que nos aportan².

En las otras cuatro la información es muy variada, aunque con unos patrones compartidos. Las fichas referentes a la cultura material (Ergología) aportan información sobre viviendas e infraestructuras urbanas, actividades (pesca, caza, ganadería, agricultura, métodos de transporte, etc.), comercio e industrias locales, etc. Pero indudablemente son las referentes a la Sociología y Animología, las más numerosas, las que revisten más interés; sobre todo en la medida que el paso del tiempo nos reflejan un mundo que empieza ya a costar trabajo imaginar.

En este aspecto es de destacar por su interés las fichas de la población de Gibraleón, en las que se transcriben tal cual los micro relatos aportados por los informantes, con toda su expresividad.

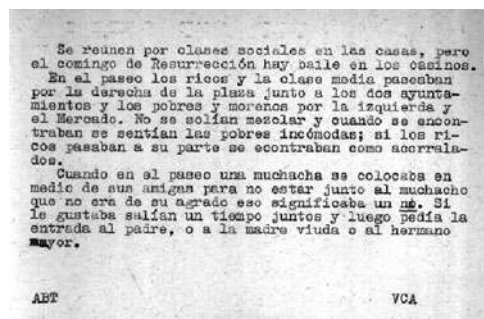
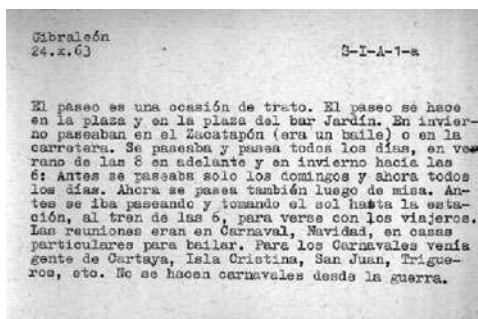


Fig. 3/4. Gibraleón. Matrimonio

2 Lo que no invalida su interés, como hemos puesto de manifiesto en el artículo (en prensa) “Villamanrique en el proyecto de investigación Etnología de Andalucía Occidental, a publicar en la obra colectiva Historia de Villamanrique. Un pueblo de las Marisma: su gente, tradiciones, fiestas y costumbres.

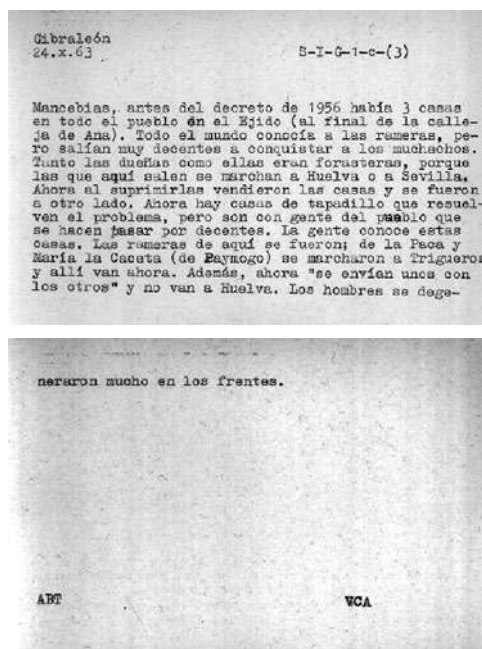


Fig. 5/6. Gibraleón. Orden social

El Guión elaborado ocupa 86 páginas de la Memoria. Su pretensión holística de abarcar todo lo referente a la cultura material, creencias, y vida social de estas comunidades, hace que sea claramente inviable en su seguimiento detallado para la recogida de datos. Tal es así que, en la práctica, tal y como hemos indicado, se observan diferencias de unos a otros investigadores en qué apartados del mismo se priorizan, o sencillamente se tienen en cuenta. Aunque si va a ser seguido a la hora de clasificar la información obtenida.

Sea como fuere, ¿qué información se prioriza y cómo se registra? constituye el interés de estas fichas, sobre todo a la hora de cotejarlas entre las diferentes comunidades. Centrándonos en los apartados de Sociología y Animología, indudablemente las fichas de más interés, no sorprende la priorización que se da a determinadas temáticas, acorde con la imagen esperada de aquella cultura tradicional de la que son depositarias las poblaciones seleccionadas.

Cuestiones heredadas en no pocos casos de un imaginario que cobró fuerza con el interés y recopilaciones de los folkloristas de finales del s. XIX y comienzos del XX. Y que continuará estando presente en algunos de los estudios de comunidad que por entonces se iniciaban en la propia Andalucía.

Las costumbres vinculadas con la muerte y los rituales que la acompañan ocupan un papel destacado.

Gibraleón
3.II.64

S-I-7-13-e

Tienen al muerto 24 horas en la casa. Llego el cura a la casa, reza el responso. En este barrio de la Estación hay que llevar el muerto al punto, donde estaba el fielato a la entrada del pueblo. A los jóvenes los llevan a hombros hasta el punto o la iglesia; a los mayores los llevan en el coche. Los dolientes más allegados no llevan la caja, sino los tíos, primos, luego los amigos. A quien tiene voluntad de llevarlo no lo quitan, aunque sean parientes o amigos que están reñidos o no se hablan y no los miran, en esta ocasión les repetan la voluntad por el difunto. Hace 3 años unos vecinos tenían un disgusto por un noviazgo y murió la abuela de la muchacha; la madre ...

del muchacho fue al duelo y la madre de la muchacha la echó, pero todo el mundo lo tomó muy a mal porque eso no se hace. En el incidente todo el mundo estaba callado, pero cuando salieron del duelo todos murmuraban.

Matilde por la muerte del primer niño Ramón, se puso a hablar con sus primas con las que no se hablaba por cuestiones de herencia.

Cuando el duelo de Ramón, cuando ella estaba con el cadáver le avisaron que la Jaramita (la que le había echado la maldición) se acercaba y ella se levantó para no dejarla entrar. Pero el sargento la detuvo, la hizo sentar y él mismo impidió que entrara la Jaramita, porque sabían lo de la maldición.

MTPe

VCA

Fig. 7/8. Gibraleón. Orden social

Villamanrique
15-6-63

S-I-D-3-a

Cuando un niño se va a amarrir viene siempre el padrino de bautismo a ~~mandar~~ bendecirlo. Si hay rencillas entre la familia del padrino y del niño se olvidan y se perdonan en ese momento.

Dñ Refugio

XBSB

Fig. 9. Villamanrique. Parentesco

Así como todo lo relacionado con el entorno familiar, sobre todo en los procesos de conformación: noviazgo, matrimonio (incluidas “otras formas de matrimonio” en referencia a viudez o uniones irregulares), apadriñamiento.

Gibraleón
3.II.64

S-I-A-1-g

Todavía se arreglan las bodas por interés por parte de la familia, y en general, los labradores se casan con las labradoras, los artesanos con las artesanas.

Los labradores no se casan (sino excepcionalmente) porque tenga alguna faltilla o sea muy viejo con muchacha pobre.

Hay más muchachas con hacienda que se casan con muchachos pobres, pero porque tienen una carrera.

Los artesanos también buscan el interés.

Clas media- las muchachas no tienen novio casi ninguna y los muchachos tampoco.

...

Los braceros son los únicos que se pueden decir se casan por amor, y no hay chicas sin novio en esta clase.

ABT

VCA

Fig. 10/11. Gibraleón. Matrimonio

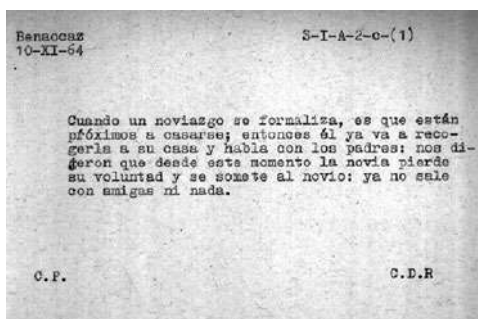


Fig. 12. Benaocaz. Matrimonio

Sin olvidarnos de la omnipresente cuestión de los mote o apodos, que vendrían a recrear en algunos casos el imaginario de familias extensas a modo de clanes familiares como referentes locales; lo que no significa, como también se recoge en los textos, que su uso generalizado suponga una plena aceptación, sobre todo entre los sectores sociales privilegiados. En todo caso, el interés que suscita entre los investigadores queda reflejado en las propias fichas e imágenes, en las que recogen con frecuencia los apodos de las personas a las que se refieren los informantes entrevistados.

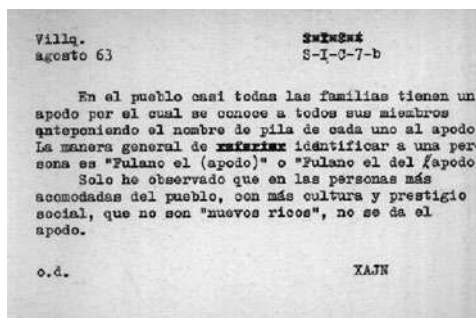
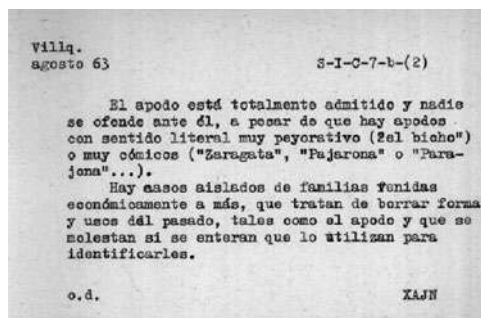


Fig. 13/14. Villamanrique.

Y por supuesto, no puede dejar de estar presente algunos de los aspectos que contravienen este "orden social", epígrafe que aparece como tal en el Guión. La prostitución o mancebía sería uno de ellos. Sin embargo, no existe ninguna referencia en este mismo Guión a la homosexualidad, pese a que es un tema que de una forma u otra está presente, considerada como, al igual que otras "anormalidades", consecuencia de aptitudes depravadas.

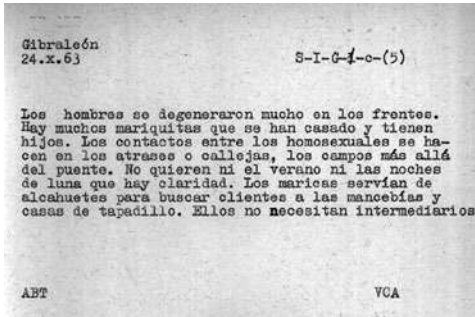


Fig. 15. Gibraleón. Orden social

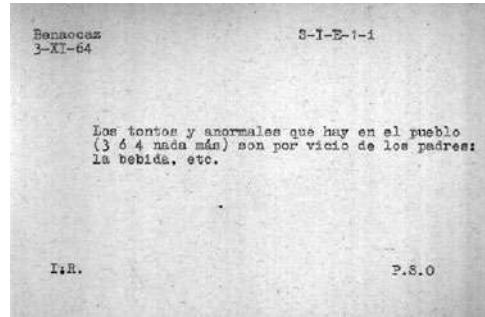


Fig. 16. Benaocaz. Estructura social

Aunque una de las fichas de Gibraleón recoge igualmente el trato de consideración que dentro de esta misma cultura popular tuvieron algunas de las personas pertenecientes a este colectivo, por su disposición personal y buen hacer en labores feminizadas relacionadas con el cuidado de imágenes, personas o haceres domésticos.

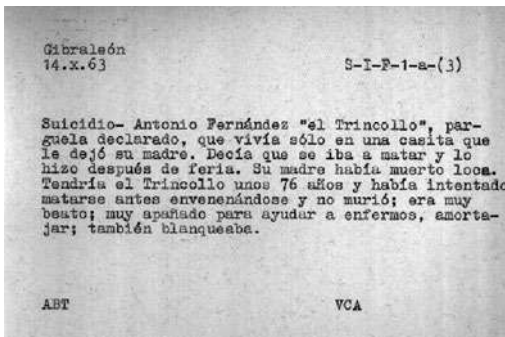


Fig. 17. Gibraleón. Orden social.

En otro orden de cosas, ocupando igualmente un papel relevante en el Guión, la información sobre relaciones laborales, aunque más escasa, también está presente; dejando entrever tanto viejos usos como los cambios que se estaban produciendo.

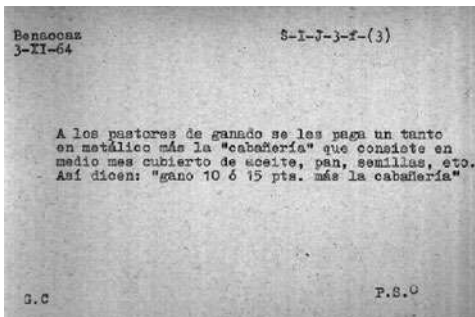


Fig. 18. Benaocaz. Trabajo

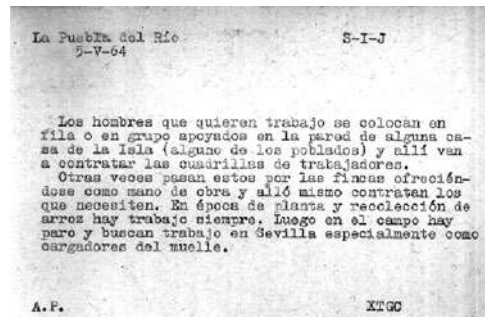


Fig. 19. La Puebla del Río. Trabajo

Otras cuestiones más de ámbito cotidiano, doméstico, y que hoy podríamos considerar irrelevantes, ocupan no obstante el contenido de muchas de estas fichas e incluso fotografías. Tal es el caso de usos gastronómicos, comensalismo, ajuares de las viviendas o incluso indumentaria.

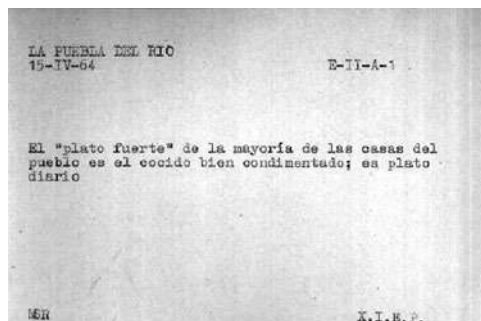


Fig. 20. La Puebla del Río. Alimentación

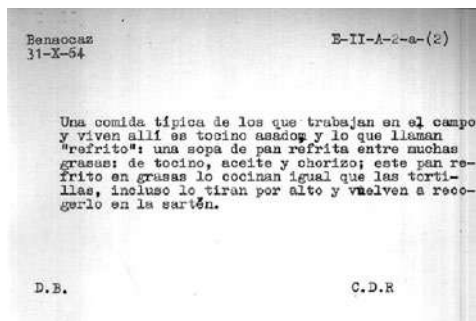


Fig. 21. Benaocaz. Alimentación

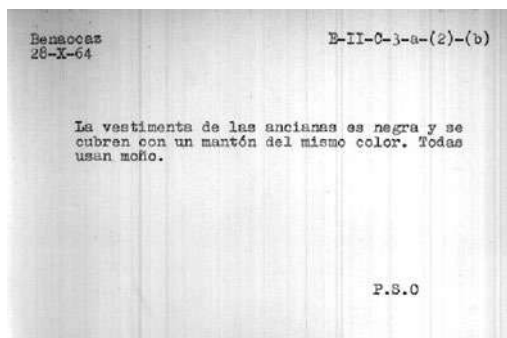


Fig. 22. Benaocaz. Vestido e higiene

En su conjunto, el material conservado, aún en su fragmentación y en muchos casos anecdotismo, nos muestra una imagen caleidoscópica de un mundo que refrendaría la existencia buscada de una cultura tradicional (folk) anclada en el tiempo. De este modo nos van a aparecer referenciadas las diferencias de clase (que no conflicto), ciclos de vida descritos sobre todo desde la perspectiva de la infancia y ancianidad (además de los ritos de paso priorizados vinculados con el matrimonio y la muerte). Así como determinados valores dominantes que, tamizando el contenido del material conservado, son referidos en muchos contextos, tales como el patriarcalismo de unas sociedades donde las mujeres ocupan claramente un papel subordinado.

Ahora bien, pese al interés que recibe en el Guión el capítulo dedicado a Animología (cultura espiritual), la temática tiene relativamente poca presencia, salvo en lo referente a supersticiones y curanderismo.

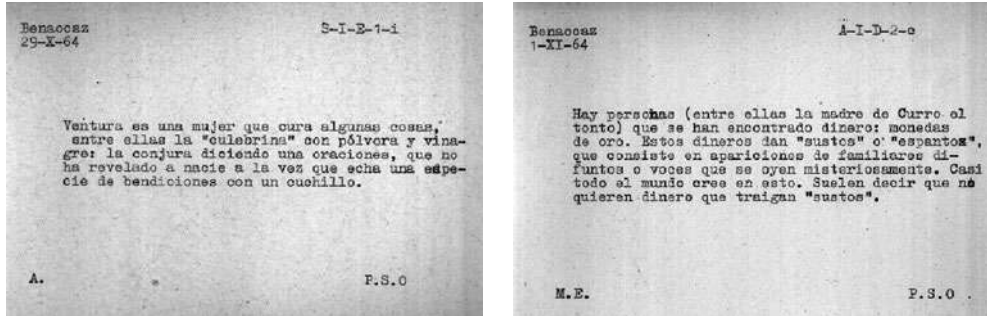


Fig. 23/24. Benaocaz. Estructura social

Pese a lo que cabría suponer, las fiestas populares y en general todo lo que tiene que ver con la religiosidad popular con frecuencia vinculada a ellas, apenas si tiene presencia tanto en los textos como en el material fotográfico. Sólo se han conservado imágenes de la fiesta del Corpus en Villamanrique. Aunque, al menos los rituales en torno a la Virgen del Roció, varias veces citados en la Memoria, debieron ocupar un lugar destacado en este trabajo. Están entre las razones por la que se selecciona a Villamanrique de la Condesa; y en los perdidos anexos de la Memoria se cita un mapa de la lámina 4 en la que estarían recogidos los caminos que hacían las hermandades de Almonte, Moguer, Gibraleón, La Palma del Condado, Pilas, Triana, Villamanrique y Rota. Y en otras láminas (de la 9 a la 11) se registraba la *“vivienda provisional durante los días de la festividad, la tienda de campaña, que tiene otras repercusiones, en las instalaciones de la feria de Sevilla de abril, o incluso en algunas costumbres acerca de la instalación veraniega en las playas atlánticas de Cádiz o Huelva; las carretas adornadas especialmente para la fiesta, que van tiradas por bueyes en cuyo yugo se observan detalles enormemente sugerente respecto de los remotos orígenes orientales de tal transporte, etc.; o lo que podríamos llamar un “pueblo a caballo” constituido por la mayor parte de los romeros con las muchachas a la grupa y vistiendo el traje campero, etc.”* (J. Alcina, 1964:112) Además de 108 diapositivas perdidas de la romería de 1964, relacionadas, salvo 5 que lo son de la Hermandad de Huelva, con la Hermandad de Gibraleón.

Del resto de las poblaciones la información es muy escasa, y, por ejemplo, no deja de sorprender que sea prácticamente inexistente en Benaocaz, sin

ninguna referencia, al menos, al festejo del toro enmaromado que se corre por sus calles durante la feria, y que constituye uno de los actos festivos más reconocidos de la Serranía de Cádiz.

Por el contrario, son abundantes las referencias que encontramos en todas las poblaciones al despego que se tenía respecto a la Iglesia y los oficios religiosos, sobre todo por parte de los hombres; pese a lo que pudiera pensarse por la fecha de referencia.

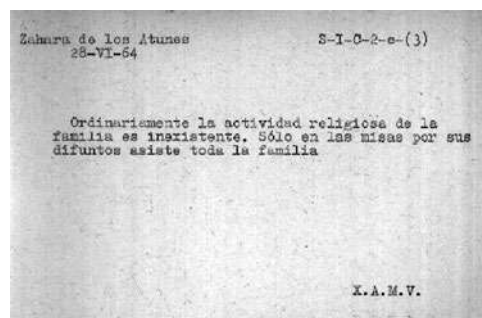


Fig. 25. Zahara de los Atunes. Familia nuclear

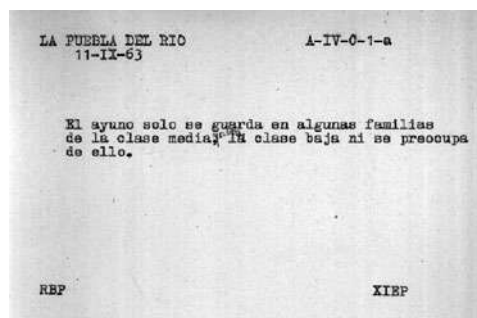


Fig. 26. La Puebla del Río. Bellas artes.

Finalmente, llamar la atención también sobre el material fotográfico que se ha preservado. Lamentablemente nada sabemos a la fecha de hoy de las diapositivas y grabaciones que se hicieron; y de los negativos solo se conservan los de la población de Zahara de los Atunes. Pero por suerte, con la excepción de Benaocaz de la que no hay ninguna imagen, si se ha conservado un considerable número de fotografías de las demás localidades.

Al igual que las fichas, su valía, calidad e interés es muy variado (y desigual), dependiendo de la mirada, prioridades, y habilidad de la etnógrafa/o que las realiza.

Al contrario de lo que, con demasiada frecuencia ocurre en la actualidad (tal y como se suele reflejar en monografías y artículos), la fotografía, junto con el dibujo, y las grabaciones de imágenes y sonido (que también se han perdido), fueron incluidas en las “técnicas especiales” que debían utilizar los investigadores.

La técnica fotográfica, viene a ser un complemento indispensable en este tipo de trabajos. Muchos dibujos incluso pueden realizarse sobre la base de buenas fotografías de detalles o de conjuntos, ya en el centro del trabajo, sin las prisas naturales, cuando se está desarrollando la investigación de campo. Por esta razón el equipo investigador realizó una práctica de fotografía utilizando como motivo del trabajo la feria de Sevilla del año 1963, de modo que, al mismo tiempo

que se realizaba la práctica se acopiase material para la investigación en uno de los aspectos que nos interesaba.” (J. Alcina, 1964:26)

No se conservan los negativos de este trabajo sobre la feria, pero sí las pequeñas imágenes recortadas de las tiras de contacto que se hicieron de los negativos originales, fijadas en fichas comentadas, y clasificadas según los diferentes aspectos a tener en cuenta a la hora de hacer estos registros fotográficos: el caballo, la caseta, vendedores, atracciones, tipos, trajes.

En su conjunto, el material conservado reviste todo el carácter aplicable a lo que consideramos fotografía etnográfica, en el pleno sentido del concepto: las imágenes son secuencias descriptivas que complementan el texto de los cuadernos de campo, y en muchos casos aportan por sí mismas un elocuente discurso visual.

Al contrario de lo que suele ocurrir con las “fotografías antiguas” conservadas de esta época sobre el entorno rural, centradas en paisajes urbanos, actividades agrarias o, más frecuentemente, eventos festivos colectivos o familiares, en las imágenes conservadas priman las personas, encuadradas en el devenir de su vida cotidiana.

Pero sobre todo nos interesa como fueron tratadas. Las fotografías están pegadas en fichas del mismo tamaño que las demás, con el mismo sistema (en el reverso), de identificación y clasificación, con el correspondiente texto explicativo. Son estos textos las que las convierten en significativas y peculiares fotografías etnográficas, suponiendo en muchas ocasiones una verdadera sorpresa, dado que nada tiene que ver lo que creemos ver con las motivaciones e interés por las que fueron realizadas.

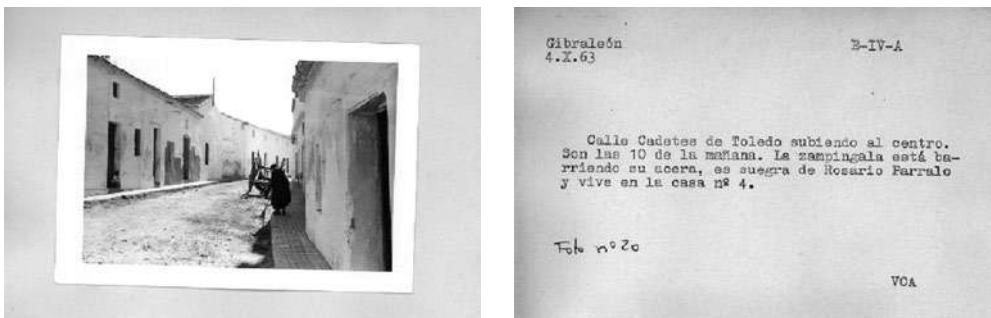


Fig. 27/28. Gibralfaro

Las temáticas, al igual que con el resto de las fichas, son muy diversas. Y entre este material de nuevo sobresale el referente a la población de Gibralfaro. Se trata de una extraordinaria colección de imágenes que nos hacen un recorri-

do por su paisaje urbano, feria (con una peculiar y detallada documentación del mercado de ganado), y de un taller alfarero.

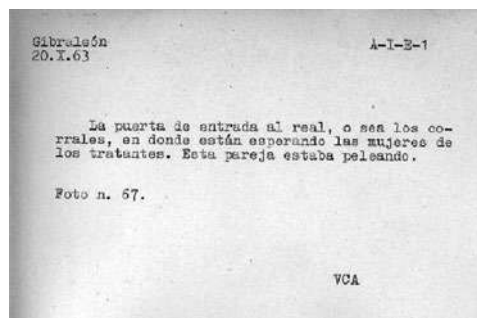
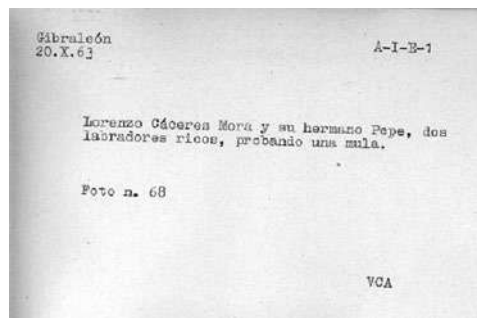


Fig. 29/32. Gibraleón

Imágenes que complementarían los textos de las fichas, y en las que se procuró registrar a la población “morena” que caracterizaría esta población, citada (“componente negro”) entre las razones por las que se seleccionó Gibraleón. Así como el “mestizaje” de este sector con la población gitana; colectivo étnico, a su vez, escasamente referenciado en el conjunto del trabajo.

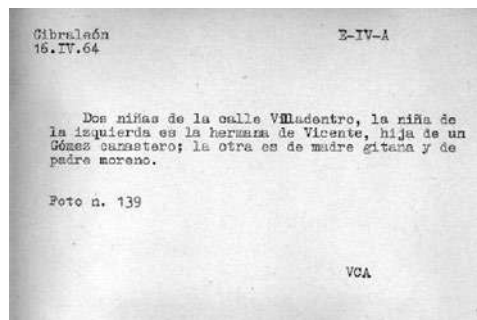


Fig. 33/34. Gibraleón

En todas y cada una de las poblaciones, son imágenes que reflejan un presente de aquel entonces muy alejado del presente de hoy. Solo de refilón nos aparece algún automóvil, en calles “vacías” en las que, por el contrario, la presencia de animales de tiro o transporte es más frecuente.

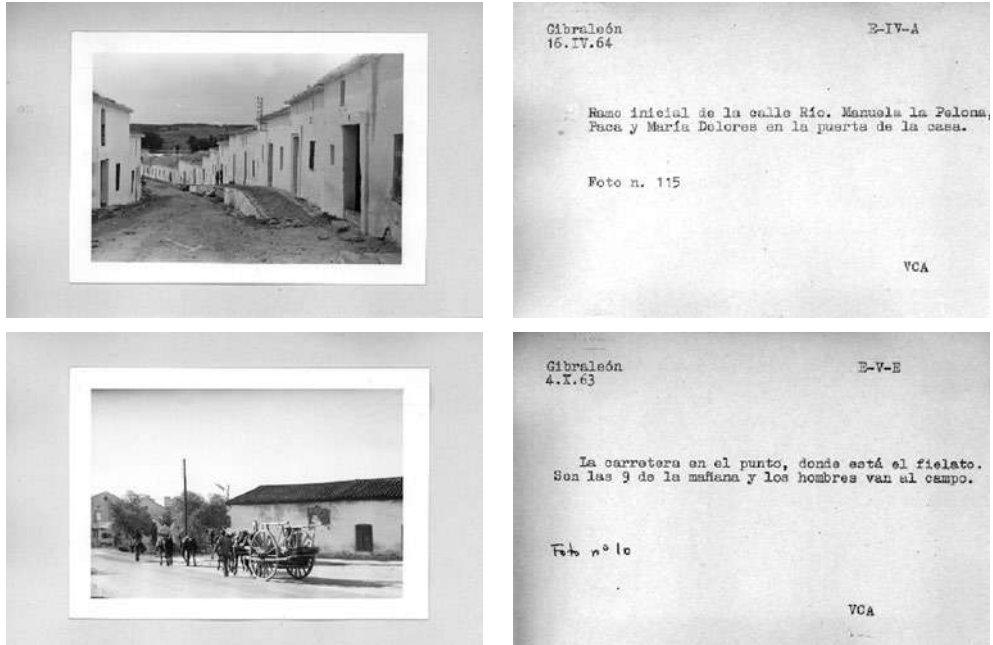


Fig. 35/38. Gibrleón

Pero en las que el futuro por llegar es también evidente, con fotografías que hoy nos parecen carentes de interés, pero en las que aparecen las nuevas construcciones y servicios urbanos (registradas precisamente por ello) que van a ir sustituyendo a la arquitectura tradicional. En este sentido, tal vez una de las imágenes más representativas sea la de Puebla del Río, en las que se nos muestra el proceso de sustitución de las antiguas chozas por las nuevas viviendas.

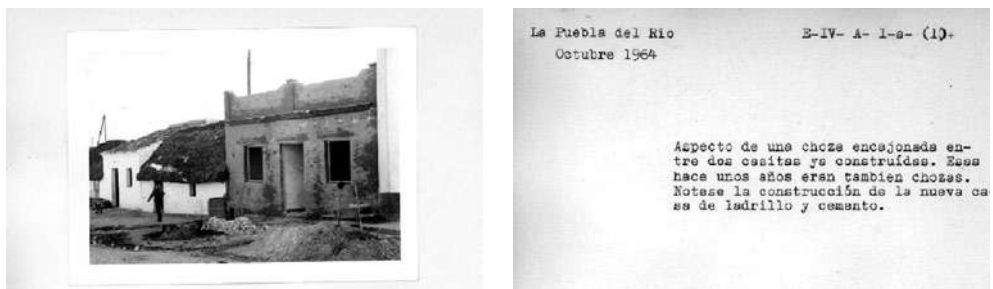


Fig. 39/40. Puebla del Río

Y son también unas fotografías, tal y como estamos viendo, en las que su condición de etnográficas, descriptivas, no está reñida con una notable en muchos casos calidad compositiva, estética.

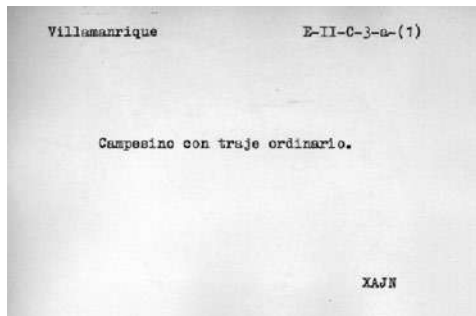


Fig. 41/42. Villamanrique de la Condesa



Fig. 43/44. Zahara de los Atunes

En todo caso, sea cual fuera la problemática recogida, en su contexto, tal y como venimos reseñando, fichas e imágenes no dejan de transmitirnos sino la imagen de un mundo en transición, tanto en el aspecto de la cultura material, como de los valores que sustentaron aquella “cultura tradicional”.

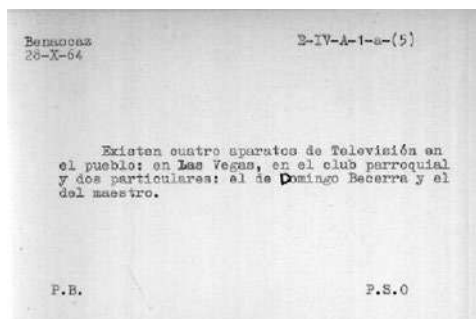
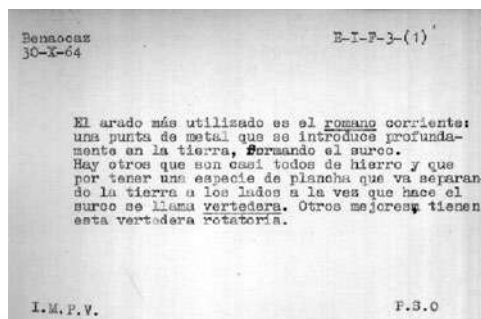


Fig. 45/46. Benaocaz. Agricultura. Cultura material

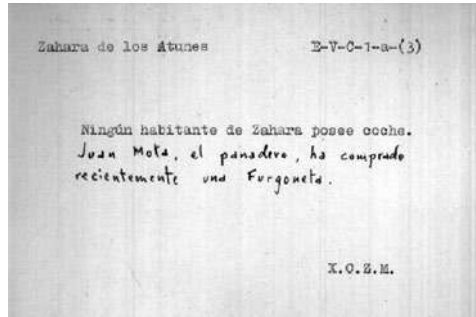


Fig. 47. Zahara de los Atunes. Transporte mecánico.

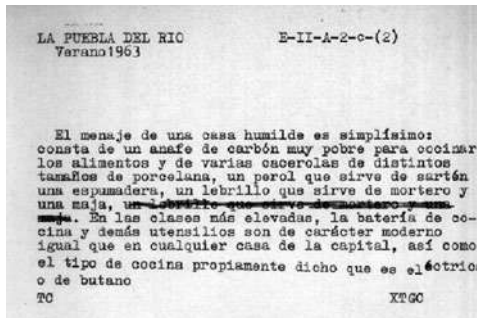


Fig. 48. La Puebla del Río. Alimentación

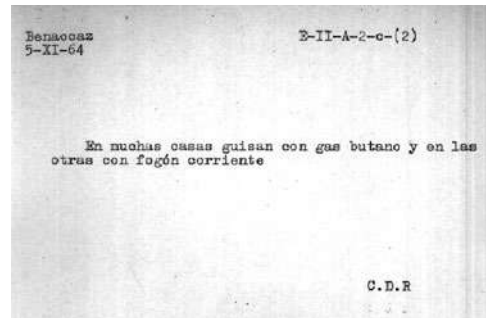


Fig. 49. Benaocaz. Alimentación

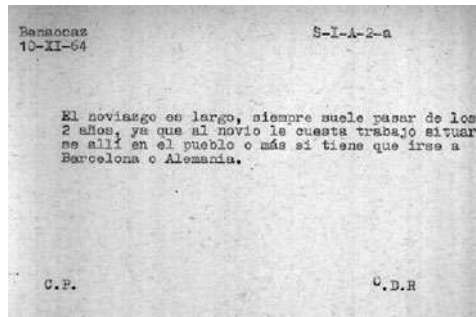


Fig. 50. Benaocaz. Matrimonio.

Unos cambios que vistos desde el presente no dejan en muchos casos de sorprendernos por la imprevisibilidad del entonces de aquellos tiempos, hoy tan lejanos. Valga como anécdota la peculiar ficha de Zahara de los Atunes, hoy en día una dinámica población turística, pero que, por aquellos tiempos, en opinión del investigador que lo registra en su cuaderno de campo, apenas si había servicios para “los forasteros que por puro descuido aparecen por Zahara”.

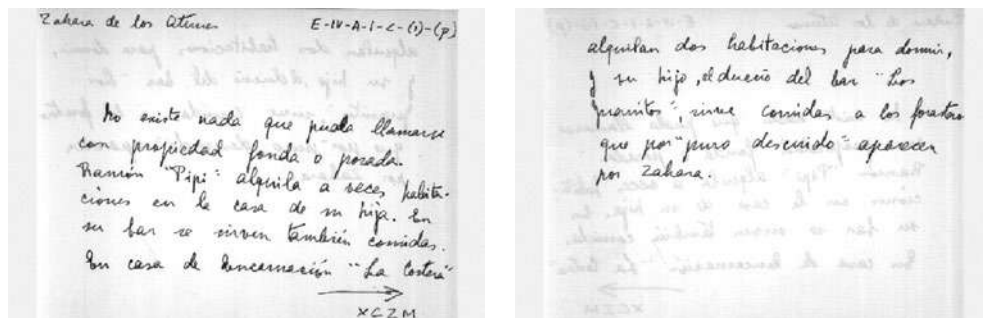


Fig. 51/52. Zahara de los Atunes. Ergología.

A modo de conclusión, entre la realidad y la teoría

Dicho lo cual, textos e imágenes no harían sino corroborar la peculiar mirada pretendida en la propia base teórica del proyecto, de registrar colectividades depositarias de una cultura tradicional en riesgo de desaparición. Una cultura en la que, a su vez, predominaría el mundo campesino, incluso en el caso de Zahara de los Atunes, aunque en este caso conviviera con el de los pescadores.

Pero al mismo tiempo, si retomamos la Memoria que justifica la razón de ser del proyecto, no deja de haber discordancias, cuando no contradicciones, en los mismos planteamientos teóricos, o al menos justificativos del mismo. La más evidente, casi con toda probabilidad, es que aquel proyecto tuviera nada que ver con la pretendida finalidad del posible análisis comparativo con las “culturas populares” latinoamericanas.

Pero también cabe considerar la restricción al “subárea” de Andalucía Occidental más como una cuestión de abarcabilidad metodológica que de unidad de análisis en sí misma. La indudable diversidad interna de los territorios y prácticas culturales en Andalucía no entra en contradicción con la propia existencia de una cultura andaluza en sí, con rasgos distintivos y características propias.

Existe en la Memoria un interesante capítulo, a decir verdad extraño en un documento académico de este tipo (otra cosa sería en el proyecto de solicitud de la subvención), que lleva por título Teoría General sobre Andalucía Occidental (J. Alcina, 1964: 60-103). Se trata de una significativa reflexión personal, más que de interpretación de los datos obtenidos, del profesor José Alcina

sobre las particularidades que definen y aquejan en realidad a toda Andalucía; aunque en el encabezado del capítulo se refiera solo a la parte occidental.

Son 43 páginas en las que desarrolla una compleja reflexión, a partir de los escasos datos disponibles por entonces según sus propias palabras, sobre la Andalucía objeto de estudio.

Se trataría de una cultura que *“no es, pues, en resumen, la cultura de Andalucía Occidental de carácter fundamentalmente musulmán, como se ha querido ver en muchas ocasiones, sino más bien un complejo en el que se entremezclan influencias de muy diverso origen que dan como resultado una situación totalmente original y personal.*

Si quisiéramos definir concretamente la cultura andaluza desde nuestro punto de vista personal y sobre la base de los datos que hasta ahora han sido examinados diríamos que esta es una cultura fundamentalmente agraria en la que predomina de una parte del señorialismo, la indolencia, la fecundidad y una especial religiosidad, la que, como consecuencia probablemente de todo ello es altamente subdesarrollada y en la que predomina un hambre endémica. Es muy probable que las siete características que hemos dado como básicas, no sean más que un mínimo del conjunto, enormemente complejo que significa la cultura andaluza”. (J. Alcina, 1964: 64)

El análisis detallado de estos siete rasgos, que en opinión del profesor J. Alcina, (al menos por entonces) conformarían esta identidad, daría ya de por sí para otro artículo en detalle.

La cuestión referente a la cultura folk, campesina, ya la hemos visto. En cuanto al señorialismo, rasgo que compartiría con otras áreas mediterráneas como es el Sur de Italia, vendría a estar caracterizado por *“un señorialismo manifiesto no solamente por la existencia de una clase social dominante de señores, sino por el prestigio que esta clase social tiene a los ojos incluso de la masa obrera campesina, con un manifiesto sentido paternalista, pocas veces real aunque muchas veces manifestado.”* (pág. 65)

Pero la contundencia con la que afirma la existencia y características de algunos de estos rasgos no está exenta de contradicciones, si nos atenemos a reflexiones recogidas en una u otra parte de la Memoria; o a los datos aportados por las propias fichas. Es el caso de la correlación que establece entre alta fecundidad de esta población y la emigración; unido a la desconsideración y escasa atención que recibían los hijos por parte de sus padres (incluso entre las clases altas), que incluiría el poco interés en su formación (analfabetismo). Planteamiento recogido en esta Teorías en el epígrafe concreto sobre “Fecundi-

dad, hijos y analfabetismo”, y que llamativamente se contradice con las fichas en las que se registran las relaciones entre padres hijos, rara vez acordes con lo expuesto en esta parte de la Memoria. Y no menos contradictoria es la cuestión relacionada con el hambre endémica del pueblo andaluz a la que hacer varias referencias, pero relacionándola con la dieta que se sigue, e “indolencia” que caracterizaría a este pueblo (Pág. 66). Interpretaciones que no dejan de sorprender cuando se analizan las reflexiones que siguen en las que se plantea abiertamente la situación de subdesarrollo que afecta a Andalucía en relación con la estructura agraria dominante e importancia de unos *“latifundios que mantienen una estructura anticuada en su planteamiento ... En conjunto, los grandes propietarios no esperan otra cosa que el dividendo tradicional que les proporciona un sistema de asalariados, que va desde el administrador hasta el último gañán de la estancia y el obrero agrícola que puede ser y de hecho es muchas veces un niño al que se le paga a un nivel inferior al del adulto, pero que desarrolla un trabajo que multiplicado numéricamente equivale al de aquellos, dividiendo con el cual pueden proseguir una vida de holganza y lujo en la ciudad, sin cuidarse de hacer progresar las haciendas, ya que ello representaría una mayor dedicación a las mismas y una inversión económica que no desean manteniéndose atraído esencialmente por la tradición”* (J. Alcina, 1964:70). El resultado son las injustas y duras condiciones de vida de estos trabajadores, reflejado de manera meridiana en las viviendas que los cobijan, tanto en las cortijadas como las poblaciones.

Es interesante en este sentido el interés reflejado en fichas e imágenes sobre la pervivencia de las viviendas en chozas que todavía por entonces quedaban y que reflejaban estas condiciones de vida. Además de las fotos y fichas concretas en poblaciones como Villamanrique, Puebla del Río y Zahara de la Sierra, en los datos estadísticos que se hizo de cada localidad, se registró minuciosamente las chozas existentes en los conjuntos urbanos y diseminadas en sus campos. Además de un peculiar registro de fotografías y dibujos de las chozas que se veían desde la carretera en el trayecto de Sevilla a Córdoba, indicando el kilómetro en el que se ubicaban.

No deja de sorprender el considerable número de esta tipología de infraviviendas obreras que aún subsistían en estos años; aunque algunos datos fueron extraídos de censos de la década precedente de los años cincuenta. Con diferencias bastante llamativas cuando se realiza una comparación entre provincias. Mientras que en Huelva quedaban algo más de 1.300, en Sevilla se acercaban a las 8.000 y en Cádiz superaban las 10.100. Con otra circunstancia

no menos interesante: que la mayor parte de estas chozas estaban en pedanías, y sobre todo en cortijadas, en el caso de la provincia de Cádiz; mientras que en la provincia sevillana lo eran en “compacto”, es decir, formando parte de sus entramados urbanos (incluidos los barrios periféricos de la propia ciudad de Sevilla), siendo prácticamente residuales las que quedaban diseminadas por los campos.

Todo lo cual no era sino el reflejo de la fuerte polarización social que ha caracterizado a la sociedad andaluza, expresada no solo en términos socioeconómicos sino también simbólicos (festejos, uso del caballo); analizada en los epígrafes que llevan por título “Las clases sociales” y “Subdesarrollo económico”.

El tema de la indolencia enlaza abiertamente con la teoría de Ortega y Gasset (1927), aunque el ensayo de referencia es calificado por el autor como “bastante superficial”. Dicha indolencia no vendría sino a justificar la aceptación de unas condiciones de vida no exentas de paradoja, incluyendo el prestigio de que goza a nivel popular la clase dominante *“quizás como resultado de una situación que dura milenios, se haya acostumbrado a respetar la fuerza del dinero y la nobleza de sangre, por encima de otros valores de carácter laboral, artístico, artesano o intelectual ...”* (J. Alcina, 1964: 77)

Pero otras de las cuestiones que plantea entroncan de hecho con algunos de los rasgos distintivos de la cultura andaluza, abordados en los estudios antropológicos que se desarrollan a partir de los años setenta: las cuestiones relacionadas con el individualismo aparente de pueblo andaluz en contraste con el asociacionismo (formal e informal) que en realidad lo caracteriza; o el antropocentrismo (I. Moreno, 1986) que articula en gran medida los modelos de relaciones sociales que se dan en Andalucía, presente igualmente en el tratamiento que reciben la imágenes sagradas dentro de la religiosidad popular.

El cante flamenco constituiría un ejemplo paradigmático de lo primero. Todo lo relacionado con el flamenco tiene escasa presencia en el material del trabajo de campo; pero si ocupa un papel relevante en el apartado teórico, como una de las señas de identidad de la cultura andaluza, relacionado con las aparentes contradicciones entre las actitudes/comportamientos del pueblo andaluz, entre el individualismo y el espíritu colaborativo.

“En efecto, el andaluz es individualista en muchos aspectos y se manifiesta así, por ejemplo, en su manera de concebir la expresión cantada o en el cante. Pero a este propósito debemos hacer la observación que si bien el cante flamenco es uno de los más característicos del pueblo andaluz, no

es fundamentalmente un cante popular, sino más bien una depuración del cante popular que se eleva a la categoría casi de arte culto, pero que es en definitiva un arte de minorías y pequeños grupos, ya que a su lado el breve pero auténtico cante popular es, como en casi todos los ámbitos españoles de carácter comunal o de grupo: las canciones de trilla, o en general las canciones agrícolas tienen este carácter. Sin embargo, la popularización del cante jondo o cante flamenco es tal, que llega a imprimir carácter general a la canción popular andaluza, identificando a uno con otra.

Sin embargo, el carácter asociativo del andaluz que a nuestro juicio no se ha observado nunca y que se da en muchas manifestaciones culturales del andaluz, es posiblemente más destacado que el supuesto o auténtico individualismo. Volviendo al cante jondo o cante flamenco debemos observar que si bien el cantaor y aun el bailar expresan con su cante o con su danza un sentimiento individual, este sentimiento no cae en el vacío, sino que tiene una repercusión colectiva de carácter inmediato: no de otra manera podemos interpretar el difícil arte del jaleo o de las palmas, cuyo ritmo nace de un modo espontáneo en los que escuchan o contemplan como si se tratase de un verdadero rito al que canta o baila, hasta tal punto que la identificación que se produce entre uno y otros produce un sentimiento común en el que hay un protagonista, pero en el que evidentemente hay también un coro. Este coro que se identifica, como decimos, con su protagonista, está expresando el alma colectiva del pueblo, aunque sea a través de este arte depurado y de minorías que es el cante flamenco. (J. Alcina, 1964: 83-85. Subrayado en el original)

Aunque este sentimiento de colectividad, asociativo, donde mejor se va a expresar es en las cofradías y hermandades; así como en las casetas de feria donde proliferan las que pertenecen a los grupos de orden más diverso (frente a las familiares “cada vez más reducidas”). Esta “necesidad de asociarse que siente el andaluz” se expresaría en otra multitud de asociaciones, incluidas las informales conformadas por vínculos de amistad: si bien se trata de un asociacionismo cerrado, en el que no siempre es fácil entrar.

Lo que nos lleva a otro de los rasgos de la cultura andaluza, un “humanismo” (antropocentrismo) en el que priman las relaciones humanas, directas, sobre las funcionales. Modelo de comportamiento que se pondrá especialmente de manifiesto en las relaciones con la divinidad. Un epígrafe de estas Teorías está dedicado al “sentimiento religioso”, en el que se reseña la “humanización que se da a las devociones”, manifiesta en el modo de llevarlas con costaleros, con lo que “las imágenes caminan como verdaderos seres

humanos”; en la danza y saludo entre imágenes; en la “... actitud partidista y consiguientemente de competencia que se establece entre los que sienten devoción por una imagen determinada, frente a los que sienten devoción por otra cualquiera”, etc. Así, “*correspondiendo a las actitudes antes mencionadas, y en particular al humanismo que caracteriza el concepto de la divinidad y sobre todo de la Virgen y los Santos, el andaluz trata a estos con un lenguaje sumamente amistoso y personal. Tal carácter se observa de un modo muy expresivo en los cantares dedicados a la Virgen y los Santos ...*” (J. Alcina, 1964: 98)

La importancia que asigna a las formas expresivas vinculadas con la religiosidad popular, la abundancia de romerías, la exaltación del culto mariano, etc., es un tema recurrente en la Memoria.

Todo ello da como resultado otro de los rasgos que caracterizará la cultura popular andaluza: su propensión al hecho festivo, alegre: “*Otro rasgo de la religiosidad andaluza es su carácter fundamentalmente festivo. Mientras la asistencia a la misa es no solamente baja, sino muy baja, las festividades religiosas se solemnizan en la calle de una manera ruidosa y extraordinariamente aparente ... Hasta tal es así, que debemos concluir que el sentimiento religioso del andaluz, debe tener caminos expresivos absolutamente originales y diferentes del resto de España ... lo que hace que la religiosidad andaluza sea posiblemente uno de los rasgos culturales más sobresalientes de entre los que estamos destacando en esta página para caracterizar el área que estudiamos*” (J. Alcina, 1964: 98-99). La contraposición entre estas prácticas y el escaso cumplimiento de los preceptos impuestos por la iglesia si está ampliamente constatada en las fichas de los trabajos de campo.

Por el contrario, otros de los epígrafes de esta Teoría General, no deja de sorprender por su descontextualización y aproximación más bien a algunas de las imágenes más relacionados con las prioridades de las recogidas de datos hechas por los folcloristas decimonónicos. El epígrafe que lleva por título “El prestigio y el amor”, hace referencia a reglas y normas de cortejo que es posible que tuvieran vigencia en el pasado, pero que las propias fichas del trabajo de campo reflejan la creciente pérdida de interés incluso entre estas mismas sociedades rurales; cuando no que ni se atenían a la realidad ni eran iguales para todos los sectores sociales. Pese a lo cual, sí se dio destacada importancia a esta temática en la recogida de datos, como manifestación de unas culturas tradicionales a caballo entre la realidad y la imaginación. Muestra de ello son las numerosas fichas que, de una forma u otra, abordan los temas del cortejo, noviazgo y matrimonio.

El epígrafe final de estas teorías no deja de ser significativo. Lleva por título “Triste Andalucía”. Y, por supuesto, lo que se dice lo es para toda Andalucía, para la cultura y la situación del pueblo andaluz en sí. El contenido crítico del mismo no hace sino volver a cuestionar la imagen de una Andalucía folclorizada (en el peor sentido de la palabra); en un momento en el que no haría sino revitalizarse dicha imagen como recreación de una españolidad que tan bien vendrá al mercado turístico que se avecina.

“Del contenido de las páginas que preceden acaso haya salido un cuadro de Andalucía, algo diferente del que estamos habituados a conocer a través de la literatura barata y del folklorismo y aún del ensayo sobre Andalucía, en el que la nota predominante es casi siempre la alegría andaluza.

... A través de las páginas anteriores hemos mencionado repetidamente las fiestas, procesiones, ferias, romerías, juergas, danza y baile andaluz, lo que es en definitiva expresión alegre del pueblo. ¿Por qué entonces nos referimos aquí a la tristeza? Entendemos que toda esa alegría, refinada y artística, colorista y bulliciosa, no es otra cosa que arena que el andaluz nos echa a los ojos y se echa a sus propios ojos, para ocultar una verdad dolorosa, pero una verdad que, además parece incommovible, porque incommovible ha sido a través de más de dos milenios, verdad que no puede producir como consecuencia lógica más que lágrimas y tristeza, pero que produce ilógicamente una alegría loca, socarrona y a marca, con la que se intenta evadir el andaluz de su propia realidad.

La alegría andaluza es fundamental y absolutamente falsa. El chiste, el chascarrillo, la agudeza y el refrán, nacen de una frustración, de una situación que se cree irreversible, ante la cual el único escape es la chirigota, porque de otro modo sería una tragedia. La alegría andaluza es un imposible, porque los matices del cuadro que hemos pintado son, por el contrario, más bien sombríos. Por eso, debemos considerar a la alegría andaluza como una huida o un velo que oculta la tristeza” (J. Alcina, 1964: 99-100)

Dicho lo cual, encontrándonos un capítulo con este título y contenido, extraño en una memoria académica que se debiera haberse limitado a justificar lo que se ha hecho de un proyecto en marcha, no sorprende que, a tenor de lo que se dice y se pretende demostrar, el proyecto no siguiera adelante. Y más en la fecha de la que hablamos.

Otra cosa sería preguntarnos por qué este material ha sido olvidado durante más de cincuenta años, pese al carácter pionero del enfoque antropológico desde el que se realizó; un enfoque casi inédito en el propio contexto

de una antropología que se recuperaba como disciplina en la España de aquellos tiempos (J. Prat, 1992: 19-20).

/BIBLIOGRAFÍA/

Aguilar Criado, E. “Del folklore a la antropología en Andalucía: 1881-1993. balance de un siglo de continuidades y discontinuidades”. *El Folk-Lore Andaluz*. N.º 10. Sevilla. 1993: 91-118.

Alcina Franch, J. *Memoria acerca del trabajo de investigación sobre “Etnología de Andalucía Occidental”*. 1964. Inédita.

—“Etnología de Andalucía occidental: Un proyecto de investigación veinte años después”. *El Folk-Lore Andaluz*. Vol. 3. Sevilla. 1989: 79-90.

—“Guía para la obtención de datos etnográficos”. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional*. N.º 12. Sevilla. 1994: 125-176.

Foster, G. M. *Cultura y conquista: la herencia española en América*. Universidad veracruzana. Xelape. 1962.

Moreno Navarro, I. “La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones”. *Éthnica*. Vol. I. Madrid. 1971: 107-144.
— “La identidad andaluza: pasado y presente. (Una aproximación antropológica)”. *Andalucía*. Ed. Andaluzas Unidas. Granada. 1986: 253-285.

Prat i Caros, J. *Antropología y Etnología. Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Editorial Complutense. Madrid. 1992.

Ortega y Gasset, J. “Teoría de Andalucía”. *Diario El Sol*. Madrid. 1927.

Steward, Julián H. *Teoría y práctica del estudio de áreas*. Unión Panamericana. Manuales técnicos, vol. 2. Washington. 1955.

LA DOCUMENTACIÓN Y SALVAGUARDA DE LA TRADICIÓN ORAL ANDALUZA EN EL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA: ESTADO ACTUAL Y PERSPECTIVAS

Gema Carrera Díaz
Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

RESUMEN / ABSTRACT

En este artículo, trataré de exponer cómo y por qué iniciamos el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía en el Centro de Documentación y Estudios del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (en adelante, IAPH) en el año 2008, proyecto dirigido a la salvaguarda del patrimonio inmaterial de Andalucía mediante acciones de conocimiento, valorización y fomento del Patrimonio Cultural Inmaterial andaluz. Expondré los criterios metodológicos con los que hemos afrontado el estudio de las manifestaciones encuadradas en el Ámbito temático de “Modos de Expresión” del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía; los contextos, fórmulas de transmisión y modelos organizativos, así como sus transformaciones y algunos ejemplos y casos concretos de las diferentes tipologías documentadas. Por último, analizaré brevemente parte de los resultados y expondré las diversas vías de divulgación y de transferencia de los mismos, así como la importancia de los protagonistas en su identificación y en el diseño de estrategias de salvaguarda.

In this article, I will try to explain how and why we started the Atlas of the Intangible Heritage of Andalusia (hereinafter, APIA or Atlas) in the Center for Documentation and Studies of the Andalusian Institute of Historical Heritage (hereinafter, IAPH) in 2008, a project aimed at safeguarding the intangible heritage of Andalusia through actions of knowledge, enhancement and promotion of Andalusian Intangible Cultural Heritage. I will expose the methodological criteria with which we have faced the study of the manifestations framed in the thematic area of “Modes of Expression” of the Atlas of the Intangible Cultural Heritage of Andalusia; the contexts, transmission formulas and organizational models as well as their transformations and some examples and specific cases of the different typologies documented. Finally, I will briefly analyze some of the results and I will explain the different ways of dissemination and transfer of the results, as well as the importance of the protagonists in their identification and in the design of safeguarding strategies.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Patrimonio Cultural Inmaterial, Tradición Oral, Atlas del Patrimonio Inmaterial, Modos de Expresión, Andalucía.

Intangible Cultural Heritage, Oral Tradition, Atlas of Intangible Heritage, Modes of Expression, Andalusia.

Introducción. Contexto y abordaje metodológico del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía

Siempre analizando con autocrítica su propio desempeño y los resultados de la gestión de la información sobre patrimonio cultural generada por la administración cultural andaluza, el Centro de Documentación y Estudios afrontó la conversión del IAPH en Agencia pública empresarial en 2008, con energía renovada. Tras una fructífera trayectoria y con todo su bagaje previo en la gestación y creación del *Sistema de Información del Patrimonio Histórico de Andalucía (SIPHA)* (Muñoz, 2006) función que le fue encomendada por el *II Plan General de Bienes Culturales de Andalucía* (1996-2000), estaba

preparado para embarcarse en una nueva aventura: la de estudiar, investigar y generar por sí mismo información del patrimonio cultural andaluz a través de proyectos propios en torno a un concepto siempre más amplio y acogedor del patrimonio cultural dando voz a nuevos colectivos sociales antes silenciados por la tutela.

Una de las perspectivas importantes en la gestación de este sistema fue la etnológica. En la etapa precedente (1990-2004) se desarrolló la base de datos *Etno* de patrimonio etnológico inmueble (Carrera Díaz, 2003) que incorporaría como fuente de información fundamental el primer y único inventario que se formuló a escala autonómica en Andalucía sobre el patrimonio Etnológico: *el Inventario de Arquitectura Popular de Andalucía* (1992-97), financiado por la Dirección General de Bienes Culturales y que coordinaría Juan Agudo Torrico (1997) en su segunda y tercera fase. Este inventario incorporaría no solo el patrimonio inmueble, sino las actividades que estos edificios albergaban, ya fueran de producción y transformación en la Fase 1; de residencia o habitación (viviendas) en la Fase 2, documentadas por toda Andalucía, teniendo muy en cuenta las características territoriales y ambientales de las comarcas en la que estaban localizadas así como la estructura de la propiedad de la tierra, aspecto sin el cual sería imposible comprender la sociedad andaluza y su arquitectura; y por último la actividad de sociabilidad que se producía en edificios que nunca antes habían sido inventariados como patrimonio cultural desde esta perspectiva (iglesias, cementerios, casinos...) sin obviar sus características constructivas o arquitectónicas (Fase 3).

El SIPHA se integrará más tarde en el Sistema de Información y Gestión de los Bienes Culturales de Andalucía (MOSAICO, 2005) (Ladrón de Guevara y Muñoz Cruz, 2007), al que el IAPH ha contribuido a construir en coordinación con la actual Dirección General de Patrimonio Histórico y Documental. Su alimentación, actualización y transformación continúa siendo una de nuestras actuales funciones relacionadas con el apoyo a la tutela junto a la documentación y difusión del patrimonio cultural. Actividad que se apoya también en la participación social de la ciudadanía a través de la *Red de Agentes Informantes del Patrimonio Cultural*, una iniciativa que tuvo su origen precisamente en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, y la aportación de la mirada antropológica a la gestión y documentación del patrimonio cultural en el IAPH.

El Centro de Documentación y Estudios del IAPH afrontaría esta nueva etapa (2005-2015) generando y aplicando metodologías innovadoras para

enfrentarse a los retos conceptuales, sociales, tecnológicos, ambientales y territoriales que planteaba la sociedad andaluza y los principios y líneas que marcaban las nuevas políticas culturales tanto en el ámbito internacional como en el estatal y regional, convirtiéndose así en un Centro de documentación y de investigación de referencia y participando activamente en la generación y definición de esas políticas culturales. Este proceso de creación para la generación y gestión de la información del patrimonio cultural culminaría con dos de los instrumentos fundamentales del Centro de Documentación y Estudios: el *Repositorio de Activos Digitales* (2015)¹ y la *Guía Digital del Patrimonio Cultural de Andalucía* (2012-2019)². Ambas herramientas amplían la accesibilidad a una cantidad ingente de información patrimonial consultable y reutilizable también a través de ocho conjuntos de datos incorporados a la *Plataforma de Datos Abiertos de la Junta de Andalucía*³.

En este contexto de cambio, se estaba formulando por parte del gobierno andaluz el Plan Estratégico de Cultura de Andalucía (PECA) (2007-2011) y en 2006 se acaba de ratificar la Convención de París para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003) por parte del Estado español. Según dicha convención, que supuso una idea renovada de salvaguarda y de gestión junto a la irrupción de forma más contundente del concepto antropológico de Patrimonio Cultural Inmaterial en el ámbito

1 “El REA-IAPH tiene como finalidad gestionar y difundir el fondo gráfico de la institución, así como la producción científica y la documentación técnica resultante de sus proyectos y actividades de investigación e innovación, documentación, intervención, comunicación y difusión en materia de Patrimonio Cultural”. Puede consultarse a través de la URL: <https://repositorio.iaph.es/> En el repositorio pueden consultarse los documentos relacionados con el proyecto del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (URL: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332011>); así como las imágenes del patrimonio inmaterial generadas en el proceso de documentación que alcanzan la cifra de 19344 imágenes (<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/11>)

2 La Guía Digital del Patrimonio Cultural “Ofrece información de patrimonio mueble, inmueble, inmaterial y paisajes culturales, además de otros contenidos como rutas culturales, imágenes, o productos multimedia. Estos contenidos son actualizados y completados a través de los diversos proyectos y actuaciones del IAPH en el ámbito de sus funciones estatutarias”. Puede consultarse a través de la URL: <https://guiadigital.iaph.es/inicio>; en la Guía digital está disponible parte de la información relacionada con los registros documentados en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía que actualmente ascienden a un total de 1814 registros en toda Andalucía.

3 https://www.juntadeandalucia.es/datosabiertos/portal/organization/cultura_iaph

patrimonial, se abría una nueva vía para repensar el modo de abordar la identificación de este patrimonio, sus valores y el papel que en él debían tener los colectivos protagonistas y detentadores de estas manifestaciones, así como los retos que debía asumir el personal técnico responsable de la gestión patrimonial, en este caso, con formación en antropología. El IAPH, creado en 1989, contaba ya desde el año 1994 con personal de Antropología Social formado, en su mayor parte, en el departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Formación que ha sido fundamental a la hora de abordar el proyecto del APIA.

Ya desde la gestación del SIPHA se había pensado en la creación de una base de datos de “actividades etnológicas”, figura con la que la ley andaluza en su vigente Ley 14/2007 y en la precedente Ley1/1991 de Patrimonio Histórico de Andalucía, dentro del título dedicado al patrimonio etnográfico, denominaba a lo que la UNESCO, de forma aparentemente novedosa, define como “*patrimonio cultural inmaterial*”: los “*usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este Patrimonio Cultural Inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana*” (art 2.1. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, París 2003).

La formulación y puesta en marcha del Atlas del Patrimonio Inmaterial constituiría el impulso para generar esta herramienta fundamental y compleja para la documentación del patrimonio inmaterial desde una perspectiva integradora y holística, teniendo en todo momento presente la relación entre lo material y lo inmaterial pero enfocando fundamentalmente la continuidad de los procesos, manifestaciones, saberes, conocimientos y técnicas, es decir, a la cultura viva así como las personas y colectivos que la detentan, antes que a la perpetuación o custodia de objetos materiales.

Una de las lecturas obligatorias e inspiradoras que realicé cuando en el año 2007 recibí el encargo de nuestro entonces director, Román Fernández-Baca Casares, de formular este proyecto, fue el artículo que José Alcina Franch (1989) publicó en el Número 3 de la Revista *El Folklore Andaluz*. Se trataba

de un artículo sobre el proyecto denominado “*Etnología de Andalucía occidental*” que desarrolló durante los años 1963 y 1964. Veinte años después, su participación en esta revista sería, según el autor, “una especialísima ocasión”, ni más ni menos que la del I Centenario de la publicación de *El Folk-Lore Andaluz* de Antonio Machado Álvarez. Ello le permitiría difundir los objetivos y resultados de este proyecto, del que no pudo publicarse con anterioridad ningún informe definitivo.

José Alcina sería el responsable del denominado, por Isidoro Moreno (1984), “*Segundo nacimiento de la Antropología en Andalucía*”, precisamente después del que supondría su primer nacimiento con el impulso que daría a esta disciplina la labor desempeñada por D. Antonio Machado Álvarez, Demófilo, que da nombre a la publicación de esta revista. Más tarde en el número 12 de la misma revista, entonces denominada *Demófilo. Revista de Cultural Tradicional*, participaría con el documento: “Guía para la obtención de datos etnográficos” (Alcina, 1994).

Su labor tuvo también, sin duda, una importante influencia en los inicios el Centro de Documentación y Estudios cuando se hizo un ingente esfuerzo multidisciplinar por realizar el *Tesoro Andaluz del Patrimonio Histórico* (García Gutiérrez, 1998), un lenguaje documental común y normalizado, pieza fundamental del SIPHA y MOSAICO, clave de nuestra labor de documentación y normalización de la información patrimonial de Andalucía.

Estas aportaciones y todas las que se han difundido a partir de la Revista *Demófilo*, fundamental en la historia de la Antropología Andaluza y del estudio de la cultura tradicional, han constituido para nosotros un constante caudal de inspiración y fuente de información y conocimiento del propio Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Por todo ello, no podría haber mejor ocasión para celebrar este nuevo aniversario de la publicación de *El Folk-Lore Andaluz* por Antonio Machado Álvarez, que participar en esta publicación aportando mi reflexión sobre la documentación de la tradición oral a través del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía⁴.

4 En el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía se realizó una clasificación en cuatro grandes ámbitos temáticos interrelacionables: Ámbito 01. Rituales Festivos: manifestaciones colectivas que involucran o aluden al colectivo en cuestión. Los rituales festivos se entienden como un fenómeno cultural, objeto de estudio antropológico y considerado de valor patrimonial

Una visión integradora y dialéctica del patrimonio, al tiempo que una perspectiva amplia sobre la fuerza y la importancia del valor identitario del mismo, junto a la constatación de la diversidad y riqueza cultural de Andalucía, vaticinaron buen futuro para esta aventura, ajustada a una temporalidad imposible, teniendo en cuenta la extensión territorial de Andalucía y la importancia numérica de este patrimonio sujeto además al factor tiempo y a la contemporaneidad de los eventos y manifestaciones en diferentes lugares. Por eso el Atlas del Patrimonio Inmaterial siguió un criterio territorial y extensivo que abordara los elementos representativos de las 61 comarcas en las que se dividió el territorio andaluz, estando siempre abierto a nuevas incorporaciones (Carrera, 2009, 2016).

Resultaba difícil en este proceso hacer entender, dada la consolidación de otras visiones, que el valor de este patrimonio no radica en la excelencia de genios creativos individuales que crean piezas irrepetibles, ni en su singularidad, ni en su antigüedad, aunque puede tener todos estos valores, sino en representar y ser reflejo de la identidad de los colectivos que lo mantienen vivo a lo largo del tiempo y adaptándose a él. Antropológicamente, su continuidad puede explicarse gracias a la necesidad que tienen los grupos sociales de reproducirse, no solo económicamente, sino también simbólicamente, heredando saberes y transmitiéndolos o compartiendo espacios públicos, objetos, alimentos, música, juegos, leyendas, bailes, a los que otorgan valor social y simbólico y que les permite sentirse miembros de una comunidad.

También ha resultado complejo en este proceso, intentar que el patrimonio inmaterial no se convierta en mercancía o espectáculo, ni en arma o instrumento político (Carrera, 2015). Intentamos lograrlo, respaldando, en lo posible, las iniciativas sociales en torno a este patrimonio cultural que mantienen

pues se trata de un momento donde los distintos significantes y significados culturales interactúan, definiendo al grupo social que la protagoniza y través del cual se expresan sentimientos individuales y colectivos; **Ámbito 02. Oficios / Saberes:** conocimientos, técnicas o actividades económicas de producción y transformación, o producción de servicios. Incluyen todos los que impliquen un saber hacer representativos de un colectivo social y que se manifieste en sentidos prácticos o simbólicos; **Ámbito 03. Modos de Expresión:** Tradición oral (habla andaluza, trovos, literatura de cordel) danzas, bailes, flamenco, manifestaciones musicales, plásticas, escénicas transmitidas fundamentalmente de forma oral; **Ámbito 04. Alimentación / Cocinas:** se refiere a actividades culinarias, y aunque podrían estar incluidas en Oficios y modos de hacer, su especificidad e importancia en algunas zonas, lleva a su individualización.

y transmiten los colectivos sociales protagonistas y buscando la coordinación entre todos los agentes implicados en su salvaguarda. Constatamos a través de este trabajo que los rituales festivos, su organización y celebración cíclica, los oficios y saberes, la tradición oral y los complejos conocimientos que ellos conllevan, son una forma de resistencia a los efectos homogeneizadores de la globalización.

En una tercera fase de la evolución del Centro De Documentación y Estudios (2016-2022) hemos abordados nuevos proyectos dirigidos a ampliar la participación social en la identificación y salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Algunos de ellos, son la citada Red de Agentes Informantes del Patrimonio Cultural⁵, el Proyecto de *Datosios de Patrimonio Inmaterial*⁶, el segundo de los cuales se dedicó a la música, danza y tradición oral de Andalucía (2017); el proyecto *Red-Pesca Plan Para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial marítimo Pesquero de Andalucía* (2019)⁷; PES-PCI *Propuesta metodológica para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial* (2020-21) (Carrera Díaz, G (Coord.), 2021); *LAPat Laboratorio de Patrimonio Cultural de Andalucía*, en el marco del cual uno de los casos de Estudio se está enfocando en la documentación colaborativa de la música tradicional andaluza y en su reutilización creativa (PAIDI, 2018) que se está ejecutando desde 2020 y se finalizará en 2023.

El ámbito de los “Modos de expresión” en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía

En este artículo nos vamos a centrar en uno de los ámbitos temáticos abordados en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía: los “Modos de expresión” o la tradición oral entre los que encontramos tipologías como los trovos, las danzas rituales, bailes, el flamenco en alguna de sus manifestaciones; cantes, coplas, romances, leyendas, manifestaciones teatrales transmitidas fundamen-

5 Enlace a la Red de Agentes Informantes del Patrimonio Cultural. URL: <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/iaph/areas/documentacion-patrimonio/red-agentes-informantes.html> (Consultado el 24/04/2022)

6 Documentación técnica de los seminarios de Patrimonio Inmaterial de Andalucía. URL: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/336932> (Consultado el 24/04/2022)

7 Documentación técnica del proyecto *Red-Pesca Plan Para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial marítimo Pesquero de Andalucía*. URL: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332239> (Consultado el 24/04/2022)

talmente de forma oral y que se producen fundamentalmente en contextos culturales no escenificados sino en el marco de los rituales festivos.

La recopilación de la tradición oral en general en toda Andalucía fue realizada de forma temprana por Machado y Álvarez (1883-1886). Más tarde por Manuel Alvar en los años cincuenta, (Alvar (1948-1958), 1974), y fundamentalmente por otros autores en los años noventa del siglo XX (Agúndez, 1999; Baltanás y Pérez, 1996; Cid, 1916); Piñero, Baltanás y Pérez, 1999; Piñero y Atero, 1986). En la provincia de Córdoba se han realizado tanto estudios generales de la provincia (Porro Herrera, 1999) como algunos centrados en ámbitos territoriales de carácter supramunicipal como la comarca de Los Pedroches (Dorado, 1991; Lepe Crespo, 2008); o de carácter local centrados en un municipio como es el caso de la Carlota (Hidalgo Amat, 1994) (Alcalá Ortiz, 2002, Alonso Fernández, Cruz Casado, Moreno, 2003). En la provincia de Jaén destacan algunos estudios como los De torres Rodríguez de Gálvez, 1972; Garrido, JM y Garrido V, 1991); en Granada (Escribano Pueyo, 1990; Laguna Montoya y Belmonte, 1996, Martín y Tejerizo, 1997); en la provincia de Almería (González Aranda et alii., 1998) o alguna de sus comarcas como la Alpujarra (Carrascosa Salas, 1992).

Los objetivos planteados para este ámbito temático dentro del Atlas del Patrimonio Inmaterial no eran como en otros estudios de tradición oral o de etnomusicología, los de recolectar materiales musicales, danzas, bailes, etc. y realizar transcripciones y grabaciones de los mismos, catalogar y clasificar los materiales y proceder al análisis musical, literario y etnográfico de los materiales, aunque todo ello se podría hacer y en parte se ha hecho con el material recopilado.

Entendidas como patrimonio inmaterial, las manifestaciones musicales y dancísticas y otras formas de expresión recogidas en el Atlas del Patrimonio Inmaterial, son expresiones que aún permanecen vivas y en su estudio abordamos los siguientes aspectos: los aspectos formales y funcionales de estas expresiones; los contextos actuales de su creación y reproducción y las transformaciones de los contextos en los que antes se generaban; las fórmulas de transmisión de estos saberes; los modelos organizativos (cuadrillas, pandas, asociaciones); las fórmulas de salvaguardia adoptadas por los colectivos u otras agencias sociales, administrativas o privadas al respecto.

La salvaguardia del patrimonio inmaterial se basa en activar y cuidar los procesos de transmisión entre las generaciones por parte de los colectivos que lo producen, siempre que siga siendo importante para ellos. Por esta razón,

debíamos atender muy especialmente a las fórmulas de transmisión de dichas actividades o saberes. Frente a la datación histórica o la “autenticidad”, en el sentido de autoría, singularidad u originalidad, nos importa la transmisión generacional, la continuidad y funcionalidad actual de dichas expresiones, su viabilidad y problemas de continuidad.

Por lo tanto, nos parecía prioritario identificar los sistemas por los que la propia comunidad garantiza de forma tradicional la transmisión de su patrimonio, aunque paradójicamente, esto consista en transformarlo.

Abordamos este trabajo en cuatro fases sucesivas. En una fase denominada Fase 0 (2008) realizamos un vaciado de información por cada una de las comarcas estudiadas. Estos informes comarcales previos han sido publicados junto al resto de la información generada en el proyecto en el repositorio de activos digitales del IAPH y son consultables. Paralelamente se realizó un encargo de informes a especialistas para el análisis regional y orientación metodológica para abordar los temas a estudiar y establecer tipologías claves así como su distribución territorial. Además, se realizó una recopilación bibliográfica sobre las áreas territoriales seleccionadas y las grandes temáticas abordadas en cada uno de los cuatro ámbitos temáticos de trabajo. Procedimos pues a la sistematización de la documentación complementaria sobre las comarcas (características geográficas, económicas, histórico-culturales, tipologías dominantes; glosario) y a la selección previa de los bienes a registrar en cada una de ellas, estableciendo un calendario de registro por comarca atendiendo a su ciclo festivo y productivo.

Dentro del ámbito temático de Modos de expresión se solicitó un informe a dos expertos, Reynaldo Fernández Manzano, entonces director del Centro de Documentación Musical de Andalucía que realizó un informe denominado “*Orientaciones Teórico y Metodológicas. Ámbito 03 Modos de Expresión II. Expresiones significativas de la cultura popular de Andalucía: música y danzas. Atlas Patrimonio Inmaterial de Andalucía*” (Fernández Mazano, 2008)⁸; y a Alberto Alonso Fernández, denominado “*Orientaciones Teórico y Metodológicas. Ámbito 03 Modos de Expresión I: romancero, lírica popular, cuentística.*

8 Fernández Manzano, Reynaldo, “*Orientaciones Teórico y Metodológicas. Ámbito 03 Modos de Expresión II. Expresiones significativas de la cultura popular de Andalucía: música y danzas. Atlas Patrimonio Inmaterial de Andalucía.*”. (web) 24/04/2022 <<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332123>>

Atlas Patrimonio Inmaterial de Andalucía” (Alonso Fernández, 2008)⁹.

Una de las cuestiones que estos autores destacan es la importancia que ha tenido la Fundación Machado bajo la coordinación de Pedro Piñero, en la realización de trabajos exhaustivos sobre esta literatura oral. Fundamentalmente, se ha recopilado el Romancero tradicional en varias provincias.¹⁰

Posteriormente, durante las 3 fases anuales de registro que inicialmente estaban programadas para tres años consecutivos (2009-2011), se abordaría el registro del patrimonio inmaterial de Andalucía siguiendo un criterio territorial y estudiando una serie de comarcas por cada una de las fases. En la fase 1, las comarcas de Sierra, en la fase 2, las comarcas interiores de campiña y altiplano; en la fase 3 las áreas metropolitanas y las del litoral. Esta última fase de registro se ha extendido más en el tiempo y continúa abierta. En cualquier caso, el registro completo permanece abierto a nuevas incorporaciones mediante la participación social o proyectos concretos de documentación o investigación del IAPH.¹¹.

Contextos, fórmulas de transmisión y modelos organizativos. Transformaciones y permanencias

En general, es una evidencia que tanto la literatura oral como los bailes y músicas tradicionales están sufriendo un fuerte proceso de relativa desvitalización ya que la vida cotidiana familiar y los contextos laborales donde se generaron se han ido transformado, así como por la introducción de nuevas tecnologías.

Muchos de los contextos de trabajo en los que se cantaba, bailaba y transmitía parte de estas expresiones ya han desaparecido. Algunos de ellos

9 Alberto Alonso Fernández, “Orientaciones Teórico y Metodológicas. *Ámbito 03 Modos de Expresión I: romancero, lírica popular, cuentística. Atlas Patrimonio Inmaterial de Andalucía*” (web) 24/04/2022 <<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332124>>

10 Actualmente el IAPH y la Fundación Machado están trabajando en una posible colaboración en esta línea para albergar el archivo documental sonoro y textual de la Fundación Machado en los Fondos documentales del IAPH para, en su caso, llevar a cabo un adecuado proceso de digitalización y difusión a través de su repositorio digital.

11 En el Repositorio de Activos digitales puede consultarse la documentación técnica del proyecto: Informes metodológico, modelos de fichas, informes de expertos por cada ámbito temático, fases del proyecto, informes comarcales previos, informes comarcales finales, el video de presentación del proyecto... URL: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332011>

son los cantes vinculados con tareas agrícolas, como son cantos de trilla, de siega y de vendimia. Un ejemplo de cante de trilla recogido en el Atlas es el de Paterna de Rivera (Comarca de la Janda, Cádiz)¹². Como recoge Rosa Satué en la ficha del Atlas, el cantaor paterno José Manuel Mariscal “El Seguirilla”, lo describe así: *“Antes se trillaba en la era. Entonces ponían un trillo y se montaba un hombre e iba cantando para que las bestias fueran hermanás, que no extrañaran ná. Iba cantando los cantes estos de trilla”* (José Manuel Mariscal “El Seguirilla”, 2012).



Foto 1. Cantes de trilla. Autora: Rosa Satué López, 2011. Fuente: Mediateca del IAPH

En la misma Paterna, Satué (2012) ha recogido también los cantes camperos¹³ de ara, las gañaneras y las “garbanceras”. Ella transcribe en la ficha de registro algunas de las definiciones que de estos cantes hacen sus intérpretes actuales. Las “garbanceras” eran las cuadrillas de mujeres que salían a trabajar a los cortijos cercanos al pueblo de Paterna de Rivera (Las Piletas, Las Vegas, El Lobatón, El Chorreadero, etc), y recibían el mismo nombre las coplillas que éstas cantaban cuando iban y venían a los cortijos.

12 Enlace al registro de los Cantes de Trilla en Paterna de Rivera. <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/238146/cadiz/paterna-de-rivera/cantes-de-trilla>

13 Enlace al registro de los cantes camperos <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/238148/cadiz/paterna-de-rivera/cantes-camperos>

“Aquí salían en el pueblo las garbanceras a coger garbanzos, y salían por la madrugada. Las llamaban a las tres o las cuatro de la mañana y tenían que ir al campo. Te llamaban, y cuando se juntaban, pues salían cantando para el campo. Y cuando regresaban pues venían para acá cantando unas coplillas” (Rufino de Paterna, cantaor, 2012).

Por su parte, los cantes de ara de Paterna de Rivera son cantes de diálogo. Un gañán comenzaba cantando una copla, y cuando terminaba su cante le daba el turno al compañero gritando: *“Al otro, pa el que viene”*.

Fernández Manzano (2008) recogía en su informe, además de los anteriores, distintos cantes relacionados con contextos de trabajo de diferente índole laboral. Entre ellos, los cantes que se realizaban durante la elaboración de toneles, el embalaje de la uva o el vino, etc.; los relacionados con las labores de la ganadería y el pastoreo; o con la comercialización y transporte de productos como las canciones de muleros; con labores domésticas, tradicionalmente realizadas por mujeres, en lavaderos públicos, fuentes y ríos, así como la recogida del agua en cántaros o la elaboración de pan, etc.; o bien las canciones de la minería y las canteras.

Un ejemplo de estas últimas son las canciones de Santa Bárbara, registradas en el Atlas, en el municipio de San Nicolás del Puerto, Sierra Norte Sevillana, donde se encuentra el poblado minero del Cerro del Hierro. Estas canciones se entonan durante el día de la celebración de Santa Bárbara e incluye distintos ritmos y estilos de cante. Como afirma Alessandra Olivi (2009)¹⁴, la temática está siempre relacionada con la vida del minero y con el poblado, aunque las composiciones varían. Así mismo se interpreta la canción “Santa Bárbara Bendita”, cuya letra versa sobre las duras condiciones de vida de los mineros. Aunque de origen asturiano se ha difundido rápidamente entre los mineros andaluces. Se interpreta también el “Himno a Santa Bárbara” es interpretado durante la celebración de la misa en el marco de la fiesta y tienen un ritmo acorde con esta función. Sin embargo, durante la procesión, las mujeres entonan cantes al ritmo de sevillanas acompañadas con palmas. Las letras de estos cantes reflejan la evolución de la actividad minera y del poblado. Las más antiguas se centraban en la devoción a Santa Bárbara por parte de los mineros,

14 Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Alessandra OLIVI, *Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Fase 1. Zona 6. Cantes a Santa Bárbara*, 2009. (web) 24/04/2022 <<https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/194113/sevilla/san-nicolas-del-puerto/cantes-a-santa-barbara>>

y los más recientes incorporan reflejan la nostalgia por el pasado y la nueva situación de la recalificación de las minas y del poblado.

“Hay un trocito de cerro
 anclado entre dos orillas
 Anclado entre dos orilla
 y en pasarela de acero
 Uniendo Triana y Sevilla.
 En el cerro a cualquier hora
 Te dan ganas de reír
 Por eso la gente llora
 Cuando se tiene que ir.
 Aquí vivieron mis tíos
 mis padres y mis abuelos
 Y a lo que tanto quisimos
 y a los que echamos de meno”.

Por último, podemos destacar, en este mismo sentido del contexto laboral, las canciones marineras, como es el caso del Cante por Jabegote¹⁵, cante marengo recogido en el Atlas en el municipio de Málaga por Eva Cote (2014). Como ella afirma, el “jabegote” es cada uno de los hombres que “jalaban” el copo o arte de jábega, un tipo de red de pesca que se calaba desde la barca de jábega, o bien, entonaban este cante para acompañar el ritmo mientras bogaban. Esta embarcación y arte de pesca ha tenido un protagonismo fundamental en el litoral malagueño hasta los años 70 del siglo XX.

Muchos de estos contextos laborales han desaparecido por lo que la mayor parte de los modos de expresión se han recogido en el marco de las fiestas o rituales festivos o forman parte de la memoria oral de nuestros informantes (juegos, cuentos, leyendas...) recogidos en los Centros de Adultos o pensionistas, o en el seno de asociaciones de mujeres o de vecinos, durante el trabajo de campo.

Algunos de los factores que explican esta desvitalización tienen que ver con los procesos de homogeneización relacionados con la globalización y que

15 Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Eva Cote Montes, *Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Fase 3. Zona 7. El cante de jabegotes*, 2014. (web) 24/04/2022 <<https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/237882/malaga/malaga/el-cante-de-jabegotes> >



Foto 2: El cante de jabegotes. Bautismos de mar. Autora: Eva Cote Montes, 2013. Mediateca del IAPH

también tienen sus efectos sobre la transmisión y continuidad de estas expresiones culturales como destaca Alonso (2008): paso de una familia extensa a la familia nuclear; incorporación de ambos cónyuges al trabajo; escolarización temprana de los niños; mecanización del campo y de las faenas agrícolas, ganaderas, mineras, marineras o artesanales, por lo que los agentes implicados han dejado de practicar y entonar repertorios que entonaban haciendo referencia a sus labores.

Las tareas domésticas también se han transformado y se han perdido los contextos y espacios de sociabilidad empleados por las mujeres que ya no se reúnen para realizarlas (fuentes, lavaderos, calle...). Todo ello indica que tanto el texto oral y la música o los bailes han ido perdiendo sus espacios tradicionales o se han ido transformando los contextos originales en los que se producían. Junto a ello, se detecta una tendencia a la descontextualización de bailes y cantes que se producían en determinados contextos rituales y familiares.

Se han producido también modificaciones en las formas de organización pasando de la organización colectiva mediante asociaciones como pandas, cuadrillas o cofradías a otro tipo de agrupaciones como asociaciones culturales o juveniles (Alonso, 2008).

Gran parte de las fórmulas de transmisión también se han modificado pasando de ser un aprendizaje de tipo intergeneracional o en el contexto

familiar a una formación más dirigida y reglada, de profesorado-alumnado, lo que inevitablemente ha conducido a la homogeneización y fijación de estas expresiones culturales.

Según Alonso (2008) el sector social que primero abandonó la transmisión oral fue el de la infancia debido a la educación infantil reglada y no reglada, lo que comportado un alejamiento de la memoria tradicional, habiéndose uniformado su formación y alejado esta herencia cultural andaluza. Él mismo, destaca también la importancia de la mujer en la transmisión de estos saberes que ha sabido mantener mejor estas formas literarias orales. Desde su punto de vista, el aprendizaje y transmisión de estas obras orales se ha especializado por sexos: los hombres, al estar más alejados de la vida doméstica y familiar prefieren los cuentos, refranes y el flamenco; y las mujeres, el romancero y la lírica.

También se produce una tendencia a la folklorización (en su sentido peyorativo) o a la conversión de una manifestación social integrada en un espectáculo en el que además se adoptan la formas “cultas” de las manifestaciones dancísticas (ballet clásico) uniformizando la indumentaria y las coreografías.

Tipologías de expresiones documentadas

Teniendo en cuenta las transformaciones anteriores, gran parte de las expresiones recogidas y documentadas en el APIA no han podido más que recogerse en el marco de desarrollo de los contextos rituales festivos en los que aún se producen estas manifestaciones de forma integrada y no turistizada o espectacularizada; o bien se han documentado a través de técnicas de diálogo y entrevistas a informantes que aunque no las expresan ya de forma cotidiana en los contextos en los laborales o domésticos a los que antes hacíamos referencia, sí lo mantienen como parte de su memoria oral y han podido transmitirnoslos en el desarrollo del trabajo de campo.

En este sentido, en el APIA, se han incluido las expresiones orales y de tradición oral así como las representaciones y escenificaciones teatrales tradicionales, manifestaciones musicales (instrumentales y/o vocales) y dancísticas, juegos, cuentos, leyendas, romances, transmitidos fundamentalmente de forma oral.

Entre los Modos de expresión documentados encontramos además de los cantes antes citados, expresiones clasificadas entre lo que los etnomusicólo-

gos denominan géneros *mayores*” y “*menores* de la tradición oral. Se denomina “mayores” a las que destacan por su extensión y por su mayor complejidad poética y estética.

Entre los *mayores* podrían incluir los *romances*, la *cuentística*, las *leyendas*, la *lirica popular* (como los cantos de boda, de ronda, de trabajo -de siega, de siembra, de trilla, ya citados anteriormente); las *nanas* y *canciones infantiles*, las *canciones de fiestas* (de navidad como los villancicos, mochileros, campanilleros; de Semana Santa, las saetas; las coplas, mayas, las coplas de carnaval, coplas de cruces, de rueda, auroros, cuadrillas de ánimas, fandangos -parao, de pique, verdiales, chacarrá, charilla, trovos-, las seguidillas y las sevillanas, etc.).

Entre las expresiones clasificadas *menores*, caracterizados por su brevedad, la simplicidad de su estructura o por su liviandad o por las tres características simultáneamente, se han documentado algunas expresiones. Este género incluiría el *refrán*, la *adivinanza*, el *pregón*, el *dicho popular*, los *trabalenguas* y las *retahílas*, el *chiste* o el *piropo*.

En cualquier caso, en el Atlas no se ha hecho diferenciación entre géneros mayores o menores durante la documentación, asignando sólo las tipologías concretas. Tanto unos como otros, nos interesan, no tanto por su estructura formal, como por el hecho de ser expresiones orales producto de la creatividad colectiva que se han venido manteniendo a lo largo de tiempo y transformándose con nuevas aportaciones. Sus contenidos están casi siempre relacionados con la exaltación de la identidad de la sociedad local o son un forma de reconocerse cada vez que se pronuncian o expresan, como un nosotros colectivo.

Los *Romances* son poemas de extensión variable, compuestos para ser cantados o recitados, siendo los más antiguos conocidos del siglo XIV y XV, “romances viejos” y anónimos de los que existen muchas variantes. Su época de esplendor es el siglo XVI y principios del XVII. Han llegado a nuestros días de forma escrita a través del Cancionero de Romances (1550, Díaz Mas, 2016) y el Romancero General (Durán, 2009-2010); o por tradición oral con numerosas variantes en distintos territorios. Piñero y Artero (1986: 18-19) desmienten algo que ocurre con muchas otras tradiciones y que se repite desde el inicio de la recogida de romances en el siglo XIX cuando los romancistas señalan que se encuentran “en las etapas finales de esa tradición” aludiendo a la agonía perpetua del romancero.

La documentación recogida en el Atlas demuestra, en efecto, que el ro-

mance sigue estando vivo en el marco de los rituales festivos como la Semana Santa, Las Fiestas de Moros y Cristianos o las Fiestas de Navidad. Ejemplo de ellos son las Saetas de Paradas, Morón de la Frontera, la Puebla de Cazalla y Constantina, la saeta marchenera en Sevilla, las Saetas jerezanas, la Saetas “borrachunas” o de *Santería* de Lucena (Córdoba) y las Saetas Cuarteleras y coreadas en Puente Genil (Córdoba).



Código	Provincia	Comarca	Municipio	Denominación	Ámbito temático	Tipología(s)
0803018	Cádiz	Sierra de Cádiz	Arcos de la Frontera	Saetas en Arcos de la Frontera	Modos de expresión	
0903002	Cádiz	Campaña de Jerez	Jerez de la Frontera	Saeta jerezana	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
1703014	Córdoba	Subbética	Lucena	Saetas de Santería	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
1803004	Córdoba	Campaña Sur	Puente Genil	Saetas cuarteleras y coreadas	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
1903001	Córdoba	Campaña Este	Castro del Río	Saetas	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
3403002	Huelva	Comarca Metropolitana de Huelva	Moguer	Saeta de Moguer	Modos de expresión	
5203001	Sevilla	Campaña Morón-Marchena	Marchena	Saeta marchenera	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
5203005	Sevilla	Campaña Morón-Marchena	Puebla de Cazalla (La)	Saeta	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
5203006	Sevilla	Campaña Morón-Marchena	Paradas	Saeta	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
5303005	Sevilla	Sierra Norie de Sevilla	Constantina	Saetas	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)
5603001	Sevilla	Bajo Guadalquivir	Lebrija	La Saeta	Modos de expresión	Saeta (Flamenco)

Foto 3: Listado de Saetas registradas en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Fuente: Guía Digital del Patrimonio Cultural del Andalucía. IAPH.

Se han registrado *romances de ciegos* en Almadén de la Plata (Sevilla), Romance de la pérdida en Alhama de Granada “Ay de mi Alhama”; así como los Romances sobre la vida y obra del santo Custodio en Noalejo (Jaén).

En el Caso de la pérdida de Alhama, se documentó durante la Velada denominada “Alhama, Ciudad de los Romances”, una actividad de salvaguarda de esta manifestación de la tradición oral. Este encuentro está organizado por el Patronato de Estudios Alhameños en colaboración con el ayuntamiento de Alhama de Granada. Su objetivo es resaltar el valor del romance. Alhama de Granada, fue una plaza fuerte del Reino Nazarí de Granada y su toma por los cristianos en 1482, significó el inicio de la Guerra de Granada, hecho que se narra en el “Romance de la pérdida de Alhama” como documenta la antropóloga María del Rosario Ortiz en el Atlas del Patrimonio Inmaterial.

La transmisión del Romance se ha producido también de manera formal en las escuelas y, sobre todo, por tradición oral en juegos infantiles, en las

casas y en determinadas fiestas como las Zambombas navideñas de Arcos del Frontera¹⁶ (actualmente declaradas BIC).



Foto 4. La Zambomba Beatriz Pacheco. Autora: Rosa Satué López, 2011. Mediateca del IAPH

Las zambombas, como ritual festivo, han servido como contexto para conservar gran parte del enorme repertorio romancístico de Arcos de la Frontera. Se trata de romances vulgares tradicionalizados y constituyen un amplísimo repertorio que las mujeres de Arcos recrean cada fiesta navideña o durante las faenas en casa, o para entretener a nietos y nietas, que ya han aprendido los romances más populares. La tradición oral ha traído hasta nuestros días el romance en Arcos de la Frontera (Cádiz) donde se ha mantenido con plena vitalidad al menos hasta finales de los años setenta del pasado siglo. Como recoge Rosa Satué en el registro del Atlas sobre el romance en Arcos de la Frontera, este es especialmente rico y extenso y ello puede deberse en gran parte al hecho de que *“Letra y música se han mantenido unidas a lo largo del tiempo”* (Piñero y Artero, 1986: 24). Se trata en su mayor parte de romances vulgares o narraciones más contemporáneas popularizadas caracterizadas, como en otros lugares de Andalucía *“por la innovación decidida de sus versiones y el abandono de temas históricos y épicos que desecha por no considerarlos suyos”* (Piñero y Artero, 1986: 34).

16 <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/238205/cadiz/arcos-de-la-frontera/zambombas-de-arcos-de-la-frontera>

Las temáticas de los romances versan sobre la conquista amorosa como “La bastarda y el segador” y “La dama y el pastor”; o sobre la figura de la mujer en la estructura familiar, “Casada de lejas tierras” y “La malcasada”; o de temática religiosa, como “Madre, a la puerta hay un niño”; temas profanos e historias erótico-burlescas como “El cura enfermo”, “La mujer del molinero y el cura”, “La calle San Francisco”, “El maldito calderero”, “La tonada de los huevos”, “El abuelo de los nabos” y “El corregidor y la molinera”, algunos de los cuales se consideran propios de este municipio.

Este tipo de romances reflejan la tendencia al igualitarismo de Andalucía pues reflejan la vida cotidiana con protagonistas cercanos del mundo rural con problemas habituales, tratados con sentido del humor y picardía; o mujeres astutas que burlan a los hombres sin recibir castigo por infringir la norma moral establecida (adulterio, hijos ilegítimos, engaños o anticlericalismo).

En el caso del “*romance de ciegos*” su interpretación se ha mantenido vigente en la comarca de la Sierra Norte de Sevilla¹⁷ hasta la primera mitad del siglo XX. Así, en Almadén de la Plata las mujeres han mantenido estas formas literarias orales, recitadas o cantadas en reuniones vecinales y fiestas locales, aunque poco a poco han ido desapareciendo paulatinamente. Generalmente son de autor anónimo y sus temas centrales proceden de la tradición barroca. Desdeñados por los ilustrados a partir del siglo XVIII perviven gracias a la tradición oral. Nos relatan temas truculentos o lacrimógenos, de cautivos, bandoleros, historias amorosas y crímenes, hechos históricos y acontecimientos políticos o sociales actuales. Su función es informativa, utilitaria, de entretenimiento y simbólica. Aunque el romance de ciegos ya no está ligado a la figura del ambulante ciego o inválido, sigue presente en la memoria de las personas mayores.

Por otro lado, se han documentado *leyendas* en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía¹⁸. Algunas narran los hechos maravillosos por los que aparecieron Vírgenes, Santos o Cristos que son representantes simbólicos de una sociedad local y están relacionadas con determinados rituales festivos.

Ejemplo de ello son la Leyenda de Nuestro Padre Jesús de las Penas en Encinas Reales (Córdoba), la Leyenda de la aparición de la Virgen de la Cabeza

17 Enlace al registro de Romances de ciegos en Almadén de la Plata (Sevilla) <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/194083/sevilla/almaden-de-la-plata/romance-de-ciegos>

18 https://guiadigital.iaph.es/busqueda/inmaterial/busqueda_denominacion%3A%28%22leyenda%22%29

en Montejicar (Granada), la Leyenda de aparición de la Virgen de los Remedios en Campotéjar (Granada), la Leyenda de la Virgen de Concepción en Montejaque (Málaga) o la Leyenda de la Virgen de Guadalupe en Algar (Cádiz).

Otras narran hechos milagrosos como la Leyenda del milagro del rayo en la Iglesia de la Villa de Montefrío (Granada). En ocasiones, las leyendas se han teatralizado y cada año se representan por parte de la población de manera que esto ayuda a su continuidad.

Código	Provincia	Comarca	Municipio	Denominación	Ámbito temático	Tipología(s)
0803001	Cádiz	Sierra de Cádiz	Beraocaz	Leyendas de San Blas	Modos de expresión	Leyendas
0803007	Cádiz	Sierra de Cádiz	Algar	Leyenda de la Virgen de Guadalupe	Modos de expresión	Leyendas
0803008	Cádiz	Sierra de Cádiz	Villamartin	Leyenda Virgen de las Montañas	Modos de expresión	Leyendas
1703001	Córdoba	Subbética	Encinas Reales	Leyenda de Nuestro Padre Jesús de las Penas	Modos de expresión	Leyendas
1703003	Córdoba	Subbética	Cabra	Leyenda de la Virgen de la Sierra	Modos de expresión	Leyendas
1703010	Córdoba	Subbética	Almedinilla	Leyenda de "La Encantía"	Modos de expresión	Leyendas; Representación teatral
2003001	Córdoba	Alto Guadalquivir	Montoro	Leyenda de la Diabliña	Modos de expresión	Representación teatral
2303001	Granada	Montes Granadinos	Campotéjar	Leyenda de aparición de la Virgen de los Remedios	Modos de expresión	Leyendas
2303005	Granada	Montes Granadinos	Iznalloz	Leyenda de San Marcos	Modos de expresión	Leyendas
2303006	Granada	Montes Granadinos	Montejicar	Leyenda de aparición de la Virgen de la Cabeza	Modos de expresión	Leyendas
2603008	Huelva	Sierra de Aracena	Cumbres Mayores	Leyenda de la historia del negal	Modos de expresión	
3803006	Jaén	Sierra Mágina	Cabra del Santo Cristo	Leyenda del Santo Cristo de Burgos	Modos de expresión	Leyendas
3803010	Jaén	Sierra Mágina	Campillo de Arenas	Leyenda de Santa Lucía	Modos de expresión	Leyendas
3803011	Jaén	Sierra Mágina	Bedmar y Garciez	Leyendas de la Virgen de Cuadros	Modos de expresión	Leyendas; Canciones
3903001	Jaén	Sierra Sur-Martos	Santiago de Calatrava	Leyenda de San Sebastián	Modos de expresión	Leyendas
4403004	Jaén	Área Metropolitana de Jaén	Jaén	Leyenda del Lagarto de la Magdalena	Modos de expresión	
5103001	Málaga	Serranía de Ronda	Júzcar	Leyenda de la Virgen de Moción	Modos de expresión	Leyendas
5103004	Málaga	Serranía de Ronda	Montejaque	Leyenda de la Virgen de Concepción	Modos de expresión	Leyendas
5103005	Málaga	Serranía de Ronda	Gauclín	Leyenda del Santo Niño Dios	Modos de expresión	Leyendas
5303008	Sevilla	Sierra Norte de Sevilla	Alanís	Leyenda El Encanto de las Pillitas	Modos de expresión	Leyendas; Representación teatral
5303009	Sevilla	Sierra Norte de Sevilla	Puebla de los Infantes (La)	Leyenda de la Virgen de las Huertas	Modos de expresión	Leyendas
5303012	Sevilla	Sierra Norte de Sevilla	San Nicolás del Puerto	Leyenda de la Encina del Escapulario	Modos de expresión	Leyendas; Canciones

Foto 5: Listado de Leyendas registradas en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía.

Fuente: Guía Digital del Patrimonio Cultural del Andalucía. IAPH.

En el marco de las fiestas o rituales festivos se han registrado muchos tipos de cantes o *canciones de fiestas* que se producen durante todo el ciclo festivo anual en los diferentes municipios andaluces.

- Canciones de Navidad: villancicos, mochileros, campanilleros de Navidad, en Jerez de la Frontera (Cádiz); Mochileros de Cabra (Córdoba); En Huéscar (Granada) Villancicos del Corpus; Villancicos en Cortes de Baza (Granada), en Iznate (Málaga); La Pastoral en Almáchar y El Borge (Málaga)

- En carnavales se cantan coplas de carnaval por distintos tipos de agrupaciones: murgas, comparsas, chirigotas, coros...que han sido recogidas en todas las provincias andaluzas.¹⁹
- En Semana Santa, las saetas, ya citadas anteriormente, las coplas, mayas; las coplas de carnaval, o las coplas de cruces, de rueda, auroros, cuadrillas de ánimas, fandangos -parao, de pique, verdiales, chacarrá, charilla, trovos-, las seguidillas y las sevillanas, etc.).
- Durante la primavera en Romerías, ferias, fiestas de cruces se cantan sevillanas de diferente tipo. Se han registrado algunas en la provincia de Huelva como las Sevillanas a La Reina de los Ángeles de Alájar, las Sevillanas Bíblicas de Alosno, las Sevillanas a la Virgen de Palos de la Frontera, las Sevillanas rocieras de Almonte, las Sevillanas en la romería de Piedras Albas del Almendro y Villanueva de los Castillejos. En Sevilla destacan las sevillanas corraleras de Lebrija y las sevillanas romeras a la Virgen de Cuatrovititas de Bollullos de la Mitación. En Málaga, las sevillanas a la Virgen de la Concepción en Montejaque.
- Igualmente, en algunas fiestas de cruces y romerías, fundamentalmente en la provincia de Huelva, se cantan fandangos o coplas de cruces, entre las que se encuentra el fandango de pique de las Cruces de mayo de Almonaster la Real²⁰ o de de Lucena del Puerto. El fandango se canta también de manera diversa en distintos momentos del año y en gran parte del territorio andaluz: en la Fiesta de los Verdiales por parte de las Pandas de Verdiales en la provincia de Málaga; el fandango repentista de El Trovo de la Alpujarra y sus bailes cortijeros en las provincias de Granada y Almería; el fandango de las Cuadrillas de Ánimas en Almería y Murcia; o el Chacarrá de Tarifa en Cádiz o de Iznájar en Córdoba.

19 Coplas de Carnadas en el Atlas del Patrimonio Inmaterial disponibles en la Guía Digital del Patrimonio Cultural. URL:https://guiadigital.iaph.es/busqueda/carnaval%26currentGoogle-Type%3D%26currentFacetRes%3D%20AND%20identifica.ambito_s%3A%28%22Modos%20de%20expresi%C3%B3n%22%29. Consultado el 24/04/2022

20 <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/194231/huelva/almonaster-la-real/fandangos-de-cruces-de-mayo>



Foto 6: Coplas de pique de la Cruz de Arriba de Lucena del Puerto. Rosa Satué, 2010. Mediateca del IAPH.

Código	Provincia	Comarca	Municipio	Denominación	Ámbito temático	Tipología(s)
1703009	Córdoba	Subbética	Iznájar	El Chacarrá	Modos de expresión	Baile; Fandango
2303004	Granada	Montes Granadinos	Guadahortuna	El Fandanguillo de Guadahortuna	Modos de expresión	Fandango
3303004	Huelva	Andévalo	Alosno	Fandango	Modos de expresión	Fandango
3603010	Huelva	Sierra de Aracena	Almonaster la Real	Fandangos de Cruces de Mayo	Modos de expresión	Fandango
3603011	Huelva	Sierra de Aracena	Almonaster la Real	Fandangos de Santa Eulalia	Modos de expresión	Fandango
3903003	Jaén	Sierra Sur-Martos	Alcalá la Real	Fandango de Charilla	Modos de expresión	Fandango
4703001	Málaga	La Axarquía	Comares	Verdiales	Modos de expresión	Verdial; Baile; Canciones
4703008	Málaga	La Axarquía	Sayalonga; Torrox	Fandangos de Güi	Modos de expresión	Fandango; Baile; Coplas
4703015	Málaga	La Axarquía	Torrox	Fandangos	Modos de expresión	Fandango; Coplas; Baile
4703016	Málaga	La Axarquía	Alfarnate	Fandangos	Modos de expresión	Fandango; Baile; Coplas

Foto 7: Listado de Fandangos registrados en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Fuente: Guía Digital del Patrimonio Cultural del Andalucía. IAPH.

Se han documentado también *canciones* y *bailes infantiles*, entre las que se encuentran las canciones de cuna, los corros, ruedas y juegos infantiles como el Baile de la Carrasquilla de Paterna del Río (Almería)²¹ y las canciones

21 <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/218418/almeria/paterna-del-rio/el-baile-de-la-carrasquilla>.

de “meceor” o columpio documentadas en Ubrique (Cádiz)²².



Foto 8: Baile de rueda. Autora: Ana Belén García Muñoz, 2009. Mediateca IAPH.



Foto 9: Cante de columpio. Autora: Rosa Satué, 2009. Mediateca IAPH.

Entre las expresiones clasificadas menores, caracterizados por su brevedad, la simplicidad de su estructura o por su liviandad o por las tres características simultáneamente, se han documentado algunas expresiones. Este género incluiría el *refrán*, la *adivinanza*, el *pregón*, el *dicho popular*, los *trabalenguas* y las *retahílas*, el *chiste* o el *piropo*.

²² <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/193613/cadiz/ubrique/canciones-de-columpios>

Durante las fiestas de carnaval en Albánchez de Mágina hay un *refrán* muy extendido que refiere al hecho de llegar a casa cubierta de bordos, tan esperado por todas las muchachas pues era señal de que tenía muchos pretendientes. El hecho de echarle los bordos a una muchacha llevaba intrínseco el deseo de entablar relaciones con ella. Dicho refrán dice lo siguiente: “*El carnaval ha llegado /la feria de las mujeres/ a la que no le salga novio/ que se espere al año que viene*”. Los bordos son el fruto de la anea que tras su recogida en el verano se guardan entre pajas, para que se sequen y el domingo de carnaval se les arroja a las muchachas. Este fruto cuando se pela desprende una pelusa blanquecina y melosa adherente. La cantidad de bordos que se arroje a una muchacha es una ‘demostración’ de amor. Expresiones y usos de este tipo servían para facilitar y normalizar la corte entre los mozos y mozas en determinados momentos del año.

También se han recogido refranes popularmente conocidos en toda la comarca de Sierra Mágina²³ y que pueden hacerse extensivos también a la provincia jienense. Es el caso de “Hasta San Antón, Pascuas son”, “San Antón saca a los viejos del rincón”, “Llueva o rabie, San Antón en Cárcel” o “¡Que ande la pleita!”. Estos están muy relacionados con la celebración de determinadas fiestas o con expresiones musicales en el seno de las mismas (“que ande la empleita” se refiere a que empiece la música de la banda) y su vez está relacionado con un oficio muy importante para esta comarca, ya que la pleita es una forma de trenzado realizado con el esparto que sirve para hacer objetos con este material.

Se ha registrado el **chiste** en la *Fiesta de las Candelas de la Puebla de los Infantes*. El chiste es recitado por hombres y mujeres con buena capacidad de interpretación para que el chiste cumpla con su función cómico-lúdica, y se reproduce de viva voz para otros, adquiriendo sentido como saber compartido por los comunicantes (emisor-receptores). Se cuentan individualmente y adquieren sentido solamente a través de su audiencia. Si bien se mantiene la estructura de base, cada vez que se cuenta un chiste se añade un nuevo detalle y se pierde otro, se cambian los personajes adaptándolos al universo de signifi-

23 Enlace al registro sobre los Refranes de Santón en Cárcel. URL: <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/194443/jaen/carcheles-cabra-del-santo-cristo-cambil-huelma-torres/refranes-de-san-anton> y sobre los Refranes de Santón en otros municipio de la Sierra Mágina. URL: <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmaterial/194443/jaen/carcheles-cabra-del-santo-cristo-cambil-huelma-torres/refranes-de-san-anton> (Consultados el 22/ 04/ 2022)

cado del público en cuestión, a los acontecimientos de la actualidad, etc. Dependiendo del tema, a la intencionalidad cómica del chiste se le puede sumar cierta intencionalidad crítica con el mundo del que se habla. Por esta razón, tradicionalmente el chiste ha encontrado espacio de algunas fiestas en las que coadyuva la crítica y la inversión del orden social establecido. Representan una forma de diversión colectiva todavía muy apreciada en los contextos festivos. Como todos los años, las personas saben que tarde o temprano llegará el momento del chiste, provocando una hilaridad colectiva contagiosa. La vigencia de este tipo de expresión oral popular contribuye a mantener el sentido y la función tradicional de rituales como la fiesta de Las Candelas. A través del chiste la gente se ríe de sí misma, del mundo en que vive, suspendiendo temporalmente sus tabúes y sus principios.

En las Fiestas de Moros y Cristianos de Mojácar hay *pregones* adultos e infantiles. El hecho de que exista un *pregón* infantil es una forma de favorecer la transmisión y la salvaguarda de la fiesta por parte de sus protagonistas. Este tipo de mecanismos de hacer partícipe al grupo de menores en la reproducción infantil de la fiesta o del modo de expresión es muy habitual. Tanto lo versos de uno u otro bando cantan alabanzas a su pueblo y resaltan este sentimiento de identificación local así como el valor del carácter multicultural con el que reinterpretan las fiestas de Moros y Cristianos:

“Hoy Mojácar se engalana/ resaltando su hermosura /con su impecable blancura/ y su traje de sultana./La avanzadilla cristiana/ ha mandado un mensajero,/ no me siento forastero /Y la verdad no haré caso/ ni aunque venga Garcilaso/ porque yo soy mojaquero/ En este pueblo nací / y nacieron mis abuelos / bajo el azul de estos cielos / también quisiera morir. / No me marcharé de aquí/ nunca dejaré esta sierra/ pues tanta grandeza encierra/ y tanto encanto atesora/ que hasta el alma se enamora / cuando visita esta tierra. Para que me vaya lejos/ han cruzado la muralla,/ ¡como quieren que me vaya/ si soy de los moros viejos!/ la verdad es que sus consejos/ no merecen mi atención/ que se aprendan la lección,/ lo que digo lo mantengo/ porque en esta tierra tengo/ lo que guarda el corazón.” (**Pregón de adultos, fragmento del papel del alcalde moro de la Fiesta de Moros y Cristianos de Mojácar (Levante Almeriense, Almería)**)

“Desafiando la altura/ enfrente del moro manco/ vi mi pueblecito blanco/ y recordé su hermosura./ Todo su encanto perdura/ en sus altos miradores/

es un mundo de colores/ de belleza transparente / pues sencilla y llanamente/ así es Mojácar, señores./ Cuando de vera subía / al pasar junto a la fuente/ encontré un grupo de gente/ que alegre se divertía/ entre tanta algarabía/ pronto pude comprobar/ que este bonito lugar / que conocí de pequeño/ parece vivir un sueño / y no quiere despertar. / Adalies, califach / beduinos y moriscos/ sarracenos, berberiscos/ esto es el no va más / pues nunca vi nada igual / en toda la morería” (Pregón de adultos, Fragmento del Papel del Cristiano Garlitos de la Fiesta de Moros y Cristianos de Mojácar (Levante Almeriense, Almería)

Entre las expresiones musicales se registró el *toque de guitarra* de Morón de la Frontera (Sevilla); tamborileros del Madroño (Sevilla), de Alájar, Cerro de Andévalo y Almonaster la Real (Huelva); los toques de tambor o tamboradas como las de Zújar (Granada) o Baena (Córdoba); el toque romero de Bollullos de la Mitación (Sevilla); el toque de Cuerda en Villaba del Alcor (Huelva); las bandas procesionales, marchas, cantes diversos, himnos...

Se han documentado también algunas **manifestaciones dancísticas** como el Baile de las Ánimas en Abla (Almería), el Baile de los Tiraores en Campotéjar (Granada), el Baile del Poleo en el cerro de Andévalo y el Fandango Parao de Alosno (Huelva), el Baile del Remolón en Santa Eufemia (Córdoba), los Bailes de las Santas en la Puebla de Don Fadrique (Granada), Danza o baile de los seises en honor de la Virgen de la Coronada en Calañas (Córdoba), la Danza o baile de pastores de Vélez Rubio, Almería o las Corrias e los Incensarios en Loja (Granada). Entre las *danzas rituales* (Delgado Méndez, 2016)²⁴ se han incluidos, las Danzas de Los Cascabeleros de Alosno, la Danza de las Espadas en San Bartolomé de la Torre, la Danza de los Cirochos de Villanueva de los Castillejo, la Danza de los Palos de Villablanca, la Danza de los Garrotes de Villanueva de las Cruces, la Danza de San Antonio de Padua de Alosno o la Danza de San Isidro en Fuente Tójar.

Por otro lado, se han registrado **juegos** de habilidad destreza o con animales, como los toros de fuego en La Palma del Condado, Paterna del Campo, Villalba del Alcor (Huelva) o Jubrique (Málaga); Toros de cuerda en Villalba

24 Estas danzas de la provincia de Huelva, han sido inscritas en el CGPHA como Actividad de Interés Etnológico en marzo de 2011 y han sido estudiadas por Aniceto Delgado Méndez en su tesis doctoral titulada “Tradición y patrimonio: Imágenes de permanencia y cambio en las danzas rituales onubenses” (2016).

del Alcor (Huelva); capeas en Triguero (Huelva); Juego de el Paulo en Dúrcal (Granada); Juego de la Jeringosa en La Puebla de los Infantes (Sevilla); juego de la Quiebra de botijo y piñata en la Villa del Río (Córdoba), juegos de cinta, Carrera de caballo de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), etc.

Forman parte de este ámbito las **representaciones teatrales** (como es el caso de las Relaciones de Moros y Cristianos en Cogollos de Guadix, Valor y Quentar (Granada); Benadal y Benalauría (Málaga); Gergal, Paterna del Río y Bayarcal (Almería) o Benamahoma (Cádiz); Representaciones de los Cascaborras y de los Inocentes en La Puebla de Don Fadrique (Granada); Representación de los Pasos de Semana en Baena o en del Imperio Romano, de las Figuras de Semana Santa pontana en Puente Genil (Córdoba), etc.

Por último, aunque el **flamenco** ya formaba parte del APIA, habiéndose registrado algunas de sus manifestaciones durante los años 2009 y 2010, en las comarcas de Sierra, en las de campiña y valle del Guadalquivir, respectivamente, a lo largo del año 2011 y 2012, el Instituto Andaluz del Flamenco (IAF) colaboró con el IAPH para que se incluyeran en el Atlas, de manera más intensiva, elementos relacionados con el flamenco entendido como patrimonio inmaterial. Durante 2011 se realizó el estudio en las Comarcas de Campiña de Jerez, Bahía de Cádiz, Campo de Gibraltar, Costa Noroeste, Sierra de Cádiz y La Janda.

El Flamenco se concibe y aborda en el Atlas como una expresión cultural compleja, producto de la multiculturalidad histórica de Andalucía. Siendo una expresión cultural y un género artístico relativamente reciente, que cristalizó en la Andalucía del siglo XIX, es producto de la convergencia de culturas musicales de larga trayectoria (música griego-mediterránea, cantos hebraicos, mozárabes, herencias moriscas, escalas indo-pakistaníes, música castellana, ritmos afrocubanos). Todas ellas han ido fusionándose para gestarlo. Aunando música y narración oral, expresa las difíciles condiciones de existencia de los estratos sociales más desfavorecidos de Andalucía, en forma de coplas, apelando al destino, la tragedia, al duro trabajo, al desengaño y el hambre. De estas capas sociales, surgieron la mayor parte de los protagonistas y artífices del flamenco: músicos, poetas e intérpretes anónimos que documentaría Demófilo. En términos patrimoniales podríamos decir que el flamenco además de “género artístico” es patrimonio inmaterial porque constituye un conjunto de usos, representaciones, expresiones y técnicas, junto con una serie de elementos materiales (objetos y espacios) que le son inherentes. Nace del soporte músico-oral y dancístico de los sectores de población más modestos de la Andalucía

de los siglos XVIII y XIX y se ha transmitido a lo largo del tiempo de forma oral, de generación en generación, infundiendo un sentimiento de identidad y continuidad entre los andaluces, manifestando su diversidad creativa y su multiculturalidad. En esta parte radica su valor de uso, porque es practicado fuera de los circuitos comerciales, dentro de contextos familiares, de amistad o de sociabilidad, no enajenables ni mercantilizables.

Sus múltiples significados, hace que se deba incluir en todos los ámbitos temáticos del Atlas y en gran parte del territorio andaluz. Para su comprensión se emplea un concepto de patrimonio en el que la tradición se entiende como un proceso y no como algo residual; donde será importante destacar su dinamismo, su capacidad de transformarse, su contemporaneidad, su funcionalidad actual, su continuidad en el presente y proyección hacia el futuro, la relación entre lo material e inmaterial, su carácter multicultural y mestizo, y la diversidad y riqueza de sus expresiones. Además de haber sido reconocido internacionalmente como patrimonio inmaterial de la humanidad, en Andalucía existe un amplio consenso social acerca del flamenco como patrimonio cultural de los andaluces. Es un patrimonio cultural polisémico, que implica, la existencia de elementos culturales materiales e inmateriales: expresiones musicales y dancísticas, oficios y conocimientos, culturas del trabajo asociados, objetos y lugares relacionados, formas de integración social, asociacionismo y sociabilidad, rituales festivos, etc. El flamenco es un patrimonio que refleja la multiculturalidad histórica y presente de Andalucía (Cruces Roldán, 2005, Carrera Díaz, 2013).

Análisis de la información, difusión y medidas de salvaguarda

Una de las principales formas de difusión de los resultados del Atlas del patrimonio Inmaterial de Andalucía son las dos herramientas citadas al principio de este texto y que constituyen las herramientas fundamentales del Centro de Documentación y Estudios del IAPH: *la Guía Digital del Patrimonio Cultural* y el *Repositorio de Activos digitales*.

Actualmente, la Guía Digital contiene 1817 registros del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía²⁵, de los cuales 282 están incluidos en el

25 Enlace a los resultados del Atlas del Patrimonio Inmaterial en la Guía Digital del Patrimonio Cultural de Andalucía (web) 25/04/2022 <https://guiadigital.iaph.es/busqueda/inmaterial/*%3A*>

ámbito de Modos de Expresión²⁶. Las provincias donde se han recogido más elementos de este ámbito temático, son las de Huelva y Granada, seguida de Sevilla, Málaga y Córdoba y en menor medida, Jaén y Almería. De la provincia de Huelva, las comarcas más representadas en este ámbito temático son las del Condado-Doñana, Sierra de Aracena y el Andévalo.

En el repositorio digital se recogen todos los documentos metodológicos y de resultados del proyecto y las imágenes relativas a las manifestaciones documentadas que alcanzan la cifra de 19344 imágenes digitales, de las cuales 741 son de manifestaciones relacionadas con el ámbito temático “Modos de Expresión”²⁷.

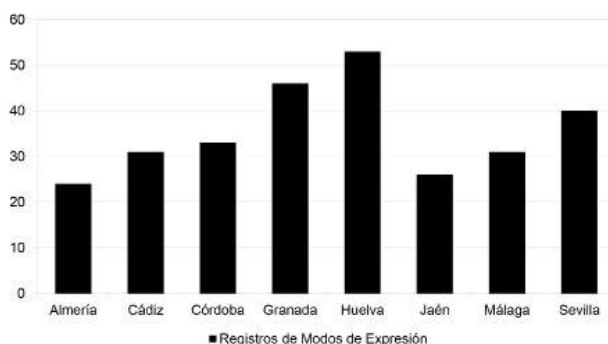


Gráfico1. Distribución provincia de los registros del Ámbito temático Modos de Expresión del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía

Además de las anteriormente citadas, para la difusión del trabajo realizado se han empleado todos los medios posibles habituales (publicaciones impresas, web, redes sociales, audiovisuales, exposiciones, jornadas, congresos...).

Pero para una adecuada difusión de la información del proyecto del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, se ha dado mucha importancia, no sólo, a la imagen fija sino también a los registros audiovisuales y sonoros.

26 Enlace a los resultados del Atlas del Patrimonio Inmaterial en la Guía Digital del Patrimonio Cultural de Andalucía, ámbito temático “Modos de Expresión” (web) 25/04/2022 <https://guiadigital.iaph.es/busqueda/inmaterial/*%3A*%20AND%20identifica.ambito_s%3A%28%22Modos%20de%20expresi%C3%B3n%22%29>

27 Enlace al Repositorio de Activos Digitales, Comunidad Imágenes del Patrimonio Inmaterial, Colección Patrimonio Inmaterial (web) 25/04/2022 <<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/11>> ; Imágenes de Modos de Expresión (web) 25/04/2022 <<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/11>>

De los primeros, ya se han difundido una parte significativa en la web²⁸ y estamos en proceso de transferir al repositorio los registros sonoros de entrevistas y grabaciones de expresiones musicales y cantes.

En el mismo sentido, un instrumento fundamental para la difusión del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía al conjunto de la sociedad andaluza ha sido la producción de documentales televisivos para una difusión más efectiva y de calidad en la televisión autonómica sobre el patrimonio cultural inmaterial de Andalucía. El primero de ellos fue la participación en el programa de Reporteros sobre el Atlas del Patrimonio Inmaterial con motivo del Día de Andalucía del año 2012²⁹ y por otro lado la serie documental: *Andalucía, Patrimonio Inmaterial* compuesta por 13 capítulos que puede visualizarse en la Televisión a la carta³⁰. Varios de estos programa se dedicaron concretamente a elementos del ámbito de Modos de expresión: Los Tiraos de Campotéjar (Granada)³¹; La Fiesta de Moros y Cristianos en Campillo de Arenas (Jaén)³², en el marco de la cual tienen lugar las representaciones teatrales de Moros y Cristianos; la Fiestas de Las Candelas de Puebla de los Infantes (Sevilla) donde se cantan y bailan *sandingas*³³ y las Cruces de Mayo de Almonaster la Real (Huelva)³⁴ en la que se cantan los fandangos de pique y canciones del romero.

Otra de las formas de divulgación y medidas de salvaguarda ha sido la realización de Exposiciones para conseguir la necesaria valorización y reconocimiento por parte de los propios detentadores de este patrimonio cultural

28 Enlace al Canal IAPHtube, Lista Patrimonio Inmaterial (web) 25/04/2022 <<https://www.youtube.com/watch?v=jgOA3oP007w&list=PLF6007E45607B2DC8>>

29 Enlace al programa “Reporteros” de RTVA del año 2012 dedicado al Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. (web) 25/04/2022<<https://youtu.be/UtHNEiJ6tV0>>

30 Enlace al programa Andalucía Patrimonio Inmaterial en Canal Sur. (web) 25/04/2022 <https://youtu.be/-r-U_o0sobU>

31 Enlace al programa Andalucía Patrimonio Inmaterial. Capítulo 6. Los tiraos de Campotéjar (web) 25/04/2022 <<https://www.youtube.com/watch?v=GQTO6zgem8s&t=218s>>

32 Enlace al programa Andalucía Patrimonio Inmaterial. Capítulo 8 La Fiesta de Moros y Cristianos en Campillo de Arenas (web) 25/04/2022 <<https://www.youtube.com/watch?v=xweYS3Sgwh0>>

33 Enlace al programa Andalucía Patrimonio Inmaterial. Capítulo Fiestas de Las Candelas de Puebla de los Infantes (Sevilla) (web) 25/04/2022 <https://www.youtube.com/watch?v=_Z-WJMTFKrA>

34 Enlace al programa Andalucía Patrimonio Inmaterial. Capítulo. Las Cruces de Mayo de Almonaster la Real (web) 25/04/2022 <<https://www.youtube.com/watch?v=6A5umtdZPB8&t=17s>>

y el conocimiento y valorización por parte de la ciudadanía en general de la diversidad cultural de Andalucía y la importancia de este patrimonio vivo.

Tal es el caso de la exposición denominada “*Los sonidos silenciados*” (Sala Antiquarium, Sevilla, 2017)³⁵, realizada en el marco del *II Seminario de patrimonio Inmaterial: Música danza y tradición oral en Andalucía*” o la exposición “Patrimonio Inmaterial. Diversidad, Creatividad y Resistencia” en el Museo de Artes y Costumbres Populares.



Foto10: Exposición los Sonidos Silenciados. Isabel Dugo. Fondo gráfico IAPH

Por su parte, otras de las actuaciones realizadas para la difusión e identificación de medidas de salvaguarda en torno a la tradición oral andaluza ha sido la celebración del **II Seminario de patrimonio inmaterial**. Este se celebró en 2017 y se centró en las actividades tradicionales representativas de diferentes modos de expresión de los distintos territorios andaluces documentadas en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (2009-2014). El objetivo fue difundir los valores de la música tradicional andaluza, la riqueza de su creatividad colectiva, la diversidad de expresiones musicales y el dinamismo de las mismas. Por otro lado, se pretendía debatir sobre qué problemas afectan a algunas de estas actividades en el contexto actual y qué estrategias se desarrollan

35 Enlace a imágenes de la Exposición y Documento de “Los Sonidos Silenciados” celebrada en el Marco del II Seminario de Patrimonio Inmaterial dentro del programa INMAT FEST. Accesible en el Repositorio de Activos Digitales del IAPH (web) 25 < <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/337532> >

en torno a las mismas por parte de diferentes agentes: protagonistas, administración, expertos, agentes locales.

Con este II Seminario³⁶ se pretendía continuar esta vía de gestión participativa ya iniciada en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía y en el anterior seminario, que implicara al mayor número de agentes posibles y en especial a los protagonistas de este patrimonio cultural. Con ello, se elaborarían las Recomendaciones para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial: ámbito modos de expresión.

La Dinámica del seminario consistía en la realización de: a) mesas de historias de vida y relatos entre los protagonistas de estas expresiones culturales que intentaban responder a las siguientes preguntas acerca de las mismas: qué valores tiene, cómo se realiza, en qué momento y contexto, qué instrumentos emplean, qué indumentaria, cómo la transmiten, qué problemas tiene su continuidad y qué estrategias están desarrollando ellas u otras instancias para su salvaguarda realización de talleres prácticos en los que se produzca transmisión directa de conocimientos; interpretación en directo de distintas expresiones musicales-dancísticas; b) relatoría creativa y oral exponiendo los resultados del seminario para la elaboración de las Recomendaciones para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial: ámbito modos de expresión; C) en el marco del mismo seminario se expuso un minidocumental audiovisual dedicado a este ámbito temático dentro del Atlas del Patrimonio Inmaterial³⁷; presentación libre de proyectos en una sesión abierta de las jornadas³⁸.

La primera mesa fue sobre canciones y toques relacionados con la Na-

36 La información del I y II Seminario de Patrimonio Inmaterial de Andalucía está disponible en el Repositorio de Activos Digitales. Colección Seminarios de Patrimonio Inmaterial (web) 25/04/2022 < <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/336932> > Para los mismos se contó también con la Red Social Instagram donde pueden visionarse imágenes y videos del encuentro (web) 25/04/2022 <https://www.instagram.com/atlaspatrimonioinmaterial/>

37 Enlace al video Vídeo presentación del II Seminario de Patrimonio Inmaterial en el Repositorio de Activos Digitales del IAPH “Los sonidos silenciados: música, danza y tradición oral en Andalucía” (web) 25/04/2022 <<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/337393>>

38 Programa del II Seminario de Patrimonio Inmaterial de Andalucía (web) 25/04/2022 <https://repositorio.iaph.es/bitstream/11532/337352/1/01_Programa_II_Seminario_Patrimonio_Inmaterial_2017.pdf>

vidad Cuadrillas, auroros, mononas y zambombas y reunió a representantes de las Cuadrillas de Ánimas y misas de Gozo de Los Vélez (Almería); La zambomba de Jerez de la Frontera (Cádiz) y de Almedinilla (Córdoba), Los Auroros de Priego de Córdoba y las Mononas de Villanueva de la Reina (Jaén).

La segunda mesa se centró en los **Carnavales** y se denominó “Nos vemos en la calle”, haciendo alusión al aspecto menos institucionalizados del carnaval y a la diversidad del mismo en Andalucía, reuniendo a representante de los carnavales de Isla Cristina (Huelva), Fuentes de Andalucía (Sevilla), Alhama de Granada, y las chirigotas callejeras de Cádiz.

Una tercera mesa se dedicó al **repentismo** y se tituló “Encuentro de palabras: trovo y rap”. Este encuentro se celebró en una sala del teatro Turina de Sevilla y reunió a varios representantes del trovo alpujarreño (Juan Morón Morón, José López Sevilla, Ana Querol (violín), M^o del Mar Galdeano (guitarra)) y dos raperos sevillanos que improvisaron y protagonizaron este encuentro de repente mezclando tradición y contemporaneidad, permitiendo así que se acercaran y conocieran al trovo algunos jóvenes atraídos por el rap.

La cuarta sobre **danzas rituales** “Músicas, Movimiento y Ritual: danzas de Andalucía”, reunió en la sala Antiquarium de Sevilla a representantes de la Danza de San Antón y San Sebastián de Orce (Granada); La danza de Los Locos de Fuente Carreteros (Córdoba); la Danza de los Pastores de Vélez-Rubio (Almería); las Danzas de San Antonio y San Juan de Alosno (Huelva); La Danza de San Benito del Cerro de Andévalo (Huelva).

Una quinta mesa “Construyendo la música” reunió a artesanos que se dedican a la **elaboración de instrumentos musicales** (gaita gastoreña, guitarras de Granada, panderos de verdiales de Málaga y gaita y tamboril de Huelva). Oficios artesanos que también están recogidos en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía dentro del ámbito temático “Oficios y saberes”.

La sexta mesa se dedicó a la temática de la importancia del papel de **la mujer en la tradición oral de Andalucía** tuvo lugar en un espacio patrimonial de la ciudad relacionado con la sociedad civil y que se ha convertido en un símbolo ciudadano a favor de la conservación del patrimonio etnológico y contra la gentrificación y turistización del centro histórico de la ciudad, sobre todo, en la zona norte del mismo: La Casa del Pumarejo en Sevilla. Con ello, se pretendía complementar la relación de estos dos tipos de patrimonio: un inmueble cuyo valor etnológico, reside en el albergar actividades de convivencia, formas de habitar y sociabilidad, convirtiéndose en el contexto idóneo para albergar este encuentro de mujeres representantes de tres expresiones de la tra-

dición oral andaluza: las corraleras de Lebrija (Sevilla), las serranas de las cruces de mayo de Almonaster la Real (Huelva) y las mujeres que mantienen vivos el romance y las zambombas de Arcos de la Frontera. Entre ellas se realizó un debate muy enriquecedor para todas las partes, que puso de manifiesto no sólo la importancia simbólica e identitaria que para ellas tienen sus propias expresiones y al mismo tiempo se produjo la escucha y el respeto por las expresiones respectivas en un acto de comprensión de la diversidad y riqueza de la cultura musical andaluza.



Acuarela. “Almedinilla Zambomba”. Relatoría creativa. Autora: María del Mar Camacho LALariMuriel. 2017

La última mesa se denominó *“Locos, pandas y Fiesteros”* y coordinada por Antonio Mandly reunió a representantes del fandango de los Verdiales de Málaga y del Chacarrá de Tarifa (Cádiz) así como a un componente de Los Voluble, en una reflexión acerca de la reutilización y remezcla creativa de la música tradicional andaluza, que en parte se produjo allí mismo de forma improvisada, con la unión entre el estilo Comares del verdial y el propio Chacarrá trans constatar los elementos comunes que comparten dichas expresiones.

Actualmente y siguiendo esta senda, estamos trabajando junto al proyecto Antropoloops, que fue presentado en este segundo seminario, en la reutilización y remezcla creativa de la música tradicional. Es uno de los casos de estudios que abordamos en el marco del Proyecto LAPat Laboratorio Abierto del Patrimonio Cultural³⁹.

Por último, a partir de este seminario se elaboró una publicación divulgativa: el cuento infantil titulado *Candela Canela*, editado en digital por la Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico de la Junta de Andalucía. Este cuento fue presentado con cuenta-cuento en la biblioteca del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico y se gestó a partir de la inspiradora relatoría gráfica que la artista sevillana LaMari Muriel realizó del II seminario de patrimonio inmaterial. Sus dibujos y las conclusiones del seminario fueron el punto de partida para esta creación literaria divulgativa que inspiró a otras compañeras del IAPH para abordar este proyecto editorial (Luque Ceballos, I y Cuéllar Gordillo, M, 2020).

Como afirma una de sus autoras, “*La memoria no solo responde al impulso de la permanencia, sino también al de trascendencia, no es únicamente acumulación, también es aprendizaje. La memoria está viva y en constante pique y replique con el olvido, por eso hay avance, pero con bagajé*” (Cuéllar, 2020):

*“Quintillas y rimas,
coplas y zambombas,
violines y panderetas.
Lo que bailó una abuela
debe saberlo una nieta.
Que nada bueno caiga
en el olvido, eso os pido.
Recordad lo que sabéis
y aprended miles de cosas.
De lo viejo nace lo nuevo,
no es ese el sentido de esta historia.”*

Candela Canela, 2020

39 Proyecto P18-RT-4334 “LAPat: Laboratorio Abierto del Patrimonio Cultural de Andalucía”. Financiado por la Junta de Andalucía, PAIDI 2018.

/BIBLIOGRAFÍA/

- Agudo Torrico, Juan. "Patrimonio etnológico. Problemática en torno a su definición y objetivos". *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 5 (18), 97-108, 1997.
- Agúndez, José Luis (ed.). *Cuentos y Romances andaluces. Cuadros y rasgos meridionales (1844-1869)*, Sevilla, Signatura Ediciones, 1999.
- Alcalá Ortiz, Enrique. *Cancionero popular de Priego. Poesía cordobesa de cante y baile*. Priego de Córdoba, Ayuntamiento, Tomo VI, 2002.
- Alcina Franch, José. "Etnología de Andalucía occidental, Veinte años después". *El Folklore Andaluz*, 3. Fundación Machado, Sevilla, 1989.
- Alcina Franch, José. "Guía para la obtención de datos etnográficos". *Demófilo. Revista de Cultural Tradicional*, 12. Fundación Machado, Sevilla, 1994.
- Alonso Fernández, Alberto; Cruz Casado, A.; Moreno Moreno, Luis. *El romancero cordobés de tradición oral*. Córdoba, Ediciones Séneca, 2003.
- Alvar, Manuel. "Una recogida de romances en Andalucía (1848-1958)", en *El romancero. Tradicionalidad y pervivencia*, Barcelona, Planeta, 2º ed., [1970], págs. 365-38, 1974.
- *Estudios de literatura popular malagueña*. Málaga, Diputación provincial, 1989.
- *El Romancero viejo y tradicional*. México, Porrúa, 1979.
- *Granada y el romancero*. Granada, Universidad de Granada, 1990.
- Baltanás, Enrique y Pérez Castellano, Antonio José. *Literatura oral en Andalucía*. Sevilla, Fundación Machado & Editorial Guadalmena, 1996.
- Benítez Sánchez, Juan. *Cancionero y romancero de Belda (Cuevas de San Marcos)*. Málaga, Diputación Provincial, 1999.

- Carrascosa Salas, Miguel. *La Alpujarra*. Granada, Universidad de Granada. (Vol. II, pp. 577-605), 1992.
- Carrera Díaz, Gema. “Patrimonio Inmaterial: Reduccionismos, Instrumentalizaciones político y económicas y conflictos de apropiación simbólica”. *Revista Andaluza de Antropología*, 12, pp. 1-30. (web) 25 abr. 2022 <<https://revistascientificas.us.es/index.php/RAA/article/view/16956>>. 2017.
- *Propuesta metodológica para la documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial*. (Tesis doctoral inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla.
- “La Ley 10/2015 para la Salvaguarda del PCI (2013-2014): ¿Patrimonio inmaterial o nacionalismo de Estado”. PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Año,23, N^a 88, pp 21-23. 2015
- “Etno: una herramienta útil para la investigación”. En *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*. Consejería de Cultura. p. 128-133, 2003
- “Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de partida, objetivos y criterios técnicos y metodológicos” PH. *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 2009, vol. 71, p. 18-40.
- Cid, Jesús Antonio. “El romancero tradicional de Andalucía. La recolección histórica y las encuestas de M. Manrique de Lara (Córdoba, Sevilla, Cádiz: 1916)”, en *Romances y canciones en la tradición andaluza*, ed. de Pedro M. Piñero, Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano, Sevilla, Fundación Machado, col. “De viva voz”, núm. 1, págs. 23-61, 1999.
- Cuéllar Gordillo, María. “El IAPH presenta Candela Canela, el libro de los sonidos “liberados””: PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, ISSN 1136-1867, Año n^a 28, N^a 100, págs. 34-3, 2020. (web) 27/04/2022 <<https://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/4654>>

- De Torres Rodríguez Gálvez, María Dolores. *Cancionero popular de Jaén*. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 1972. Dorado, Rosa María: *Faciendo la vía... Folklore tradicional de Los Pedroches*. Córdoba, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, 1991. (Incluye un casete)
- Díaz Mas, Paloma (Introd.). *Cancionero de Romances de 1550, reunidos por Martín Nucio*. México DF. Frente de Afirmación Hispanista. 978 84 6177442 5. 2016.
- Dorado, Rosa María. *Faciendo la vía... Folklore tradicional de Los Pedroches*. Córdoba, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, 1991. (Incluye un casete)
- Durán, Agustín (autor secundario). *Romancero general o Colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII / recogidos, ordenados, clasificados y anotados por Agustín Durán*. Madrid: Rivadereyra, 1877. Copia digital. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2009-2010.
- Escribano Pueo, Mariluz; et alii: *Romancero granadino de tradición oral. Primera flor*. Granada, Universidad de Granada, 1990.
- *Romancero granadino de tradición oral. Segunda flor*. Granada, Universidad de Granada, 1995.
- Fernández Manzano, Reynaldo. “Orientaciones Teórico y Metodológicas. Ámbito 03 Modos de Expresión I: romancero, lírica popular, cuentística. Atlas Patrimonio Inmaterial de Andalucía”. IAPH. Repositorio de Activos Digitales (web) 24/04/2022 <<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332123>>
- Alberto Alonso Fernández. “Orientaciones Teórico y Metodológicas. Ámbito 03 Modos de Expresión I: romancero, lírica popular, cuentística. Atlas Patrimonio Inmaterial de Andalucía”. IAPH. Repositorio de Activos Digitales (web) (web) 24/04/2022 <<https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332124>>

- García Gutiérrez, Antonio. *Tesoro de patrimonio histórico andaluz: versión 0*. Sevilla, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. 1998.
- Garrido, J. M.; Garrido, V. (dirs): *Literatura de tradición oral en Sierra Mágina*. Jaén, Delegación de Educación y Ciencia, 1991.
- González Aranda, Yolanda, et alii: “La tradición oral en la provincia de Almería: cantos de siega, maya, boda y villancicos perdidos”. *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 28, págs. 43-86, 1998.
- Hidalgo Amat, M^o del Olvido. *La Carlota. Tradiciones y costumbres*. Córdoba, Diputación de Córdoba y Ayuntamiento de La Carlota, 1994.
- LaMari Muriel (ilustraciones) ; Isabel Luque y María Cuéllar (textos) *Candela Canela*. Sevilla. Electrónico. 2020. 27/04/2022 <<https://junta-deandalucia.es/servicios/publicaciones/detalle/79308.html>>
- Ladrón de Guevara Sánchez, Carmen y Muñoz Cruz. *El sistema de información del patrimonio histórico de Andalucía, SIPHA*. Sevilla. Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, 2007.
- Laguna Montoya, Mercedes y Belmonte, Dolores. *Romances de la comarca de Baza*. Baza, Ayuntamiento de Baza - Port Royal Ediciones, 1996.
- Lepe Crespo, Luis. *La Música de Los Pedroches: Cancionero popular y religioso*. Córdoba, Cajasur y Ayuntamiento de Pozoblanco, 2 T, 2008.
- Ley 1/1991, de 3 de julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía.
- Ley 5/2007, de 26 de junio, por la que se crea como entidad de derecho público el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Ley 14/2007, de 26 de noviembre, de Patrimonio Histórico de Andalucía.
- Martín Palma, José y Tejerizo Robles, Germán. *Cancionero popular de la provincia de Granada. Canciones y romances del Temple*. Granada, Diputación Provincial, 1997.

- Moreno Navarro, Isidoro. “La doble colonització de l’antropologia andalusa i perspectives de futur”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 5, pp. 69-84, 1984.
- Muñoz Cruz, Valle. “El sistema de información del patrimonio histórico de Andalucía (SIPHA)”. *Berceo*, 151, pp. 117-132, 2006.
- Piñero, Pedro y Atero, Virtudes. *Romancero andaluz de tradición oral*. Folclore. Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza, 1986.
- Piñero, Pedro (Dir.). *Romancero de la provincia de Huelva*. Huelva, Diputación Provincial, 2004.
- Plan General de Bienes Culturales (I). Decreto 107/1989, de 16 de mayo, por el que se crea el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 1989-1996.
- Plan General de Bienes Culturales Andalucía (II) 2000 (1996-1999).
- Plan Estratégico para la Cultura en Andalucía (PECA) (2007).
- Porro, M^º José (Coord.). *Cuentos cordobeses de tradición oral*, Córdoba, Universidad, 1985.
- UNESCO Convención de París para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. París, 2003.

FOLKLORE, ETNOGRAFÍA Y ANTROPOLOGÍA: LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL Y SUS IMPLICACIONES ÉTICAS

Luis Díaz Viana
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

RESUMEN / ABSTRACT

La etnografía parece ser aquello que tiene que ver con la mirada del antropólogo sobre la realidad; e incluso -por eso- llega a ser identificada frecuentemente con la disciplina antropológica misma, de manera que se diría que -a juicio de algunos de sus practicantes- no habría antropología sin etnografía ni etnografía sin antropología. Otros muchos no creemos que esto funcione exactamente así, sino que es la mirada y reflexión sobre cualquier tema que tenga que ver con lo humano -y sus culturas- lo que ha de considerarse como antropología.

A la etnografía se la relaciona con muchos otros términos de empleo habitual en antropología -tales Etnología, Folklore o Patrimonio Inmaterial- y empezaremos pasando revista a los más comunes, así como a las conexiones de la etnografía con ellos y de los propios términos entre sí. Entendemos esta revisión como necesaria porque la etnografía no puede ser explicada y definida si la aislamos del ámbito en que se desarrolla, siendo muy a menudo el empleo, sentido y significado que se le otorga toda una declaración de principios e intenciones sobre las distintas maneras de entender la antropología.

Ethnography seems to be what has to do with the anthropologist's gaze on reality; and even -for this reason- it frequently becomes identified with the anthropological discipline itself, so that it could be said that -in the opinion of some of its practitioners- there would be no anthropology without ethnography or ethnography without anthropology. Many others do not believe that this works exactly like this, but it is the look and reflection on any subject that has to do with the human -and its cultures- what must be considered as anthropology.

Ethnography is related to many other commonly used terms in anthropology -such as ethnology, folklore or Cultural Heritage- and we will begin by reviewing the most common ones, as well as the connections of ethnography with them and of the terms themselves. We understand this review as necessary because ethnography cannot be explained and defined if we isolate it from the field in which it develops, very often the use, sense and meaning that is given to it is a whole declaration of principles and intentions about the different ways of understanding anthropology.

PALABRAS CLAVE / KEYWORDS

Antropología, etnología, folklore, etnografía, patrimonio inmaterial.

Anthropology, ethnology, folklore, ethnography, cultural heritage.

Términos y conceptos en torno a la etnografía

Las restricciones en el uso del término *etnografía* por parte de quienes se autodenominan “etnógrafos” en determinados contextos, tanto profesionales como geográficos -predominantemente de la Península Ibérica-, no deberían confundirnos respecto a la dimensión mucho más amplia que el vocablo suele adquirir dentro del ámbito internacional de la antropología académica. Quiere decirse con ello que quien se llama a sí mismo “etnógrafo” (y solamente eso) parece que no quiere reconocerse o ser reconocido como antropólogo, bien por un desapego difícilmente comprensible de la profesión que en el fondo se

pretende practicar, bien -y en muchos más casos- porque se tiene prevención al hecho de no resultar aceptado en cuanto a miembro pleno de ella. Y esto acostumbra a ocurrir, en las coordenadas del folklorismo peninsular, fundamentalmente por dos motivos: porque la formación y actividad de dichos individuos como supuestos “etnógrafos” han tenido lugar al margen de la academia, no poseyéndose estudios ni títulos que los acrediten en cuanto a tales; o porque -dentro más o menos de ella- los practicantes de esas pretendidas “etnografías” son refractarios a incorporar (o incorporarse a) la antropología moderna. Y, si, en efecto, los “etnógrafos” que -bastante más en el pasado que en el presente- querían ser tenidos por antropólogos en ciertas universidades españolas eran quienes se afanaban por mantener en pie el vestigio de una etnografía o etnología peninsular considerada como disciplina “residual y subsidiaria” de la arqueología o de la prehistoria (Esteva, 1988: 447-448).

Los alineados en ambas tendencias coincidirían en la convicción de que ese positivismo de los datos, ese quimérico empirismo “sin teorías”, resultaría más riguroso y científico que la hermenéutica de los antropólogos con su “obsesión” no sólo por recoger o describir materiales y expresiones populares, sino por la interpretación de lo que comunidades y pueblos de carne y hueso son o hacen. Y es que aferrarse a los productos materiales o transformables en tangibles de un pueblo idealizado o de unos buenos salvajes habría sido el común denominador de ambos: de los devotos de un folklorismo decimonónico y de los etnólogos orientados a la prehistoria con su interés por “salvajes” que se identificarían y denominarían como “primitivos contemporáneos”.

Las coincidencias o simétrica complementariedad iban más allá de lo aparente: tanto los primeros como los segundos buscaban “salvajes de dentro o de fuera” (Díaz Viana, 1999: 30), buenos o no, ya que los mitificarían o denigrarían con intención de que dejaran de ser lo que eran. La etnografía, en una y otra vertiente, acumulaba datos de esos elementos anómalamente resistentes ante la modernidad, convirtiéndose en un excelente medio o herramienta -a veces verdadera punta de lanza- para favorecer su mejor asimilación por “el mundo civilizado”. Se trataba de “salvar” aquello que, por remitirnos a nuestro propio pasado, podría resultar de interés documental y conocer sólo lo justo de esos “salvajes o bárbaros” que no terminaban de entrar en la contemporaneidad: para poder propinarles el empujón definitivo dentro del pretendido y global progreso. Mucho de lo salvable, para ser revalorizado, para empezar a parecer bello, estética y moralmente asumible, tendría que haber desaparecido antes de nuestra vida corriente.

Aplicando el paralelismo que anteriormente hemos apuntado aquí entre “salvajes de dentro y de fuera”, entre prehistóricos indígenas y rezagados campesinos, supuestamente objetos de estudio, pero en realidad toscamente “museizados” y “exotizados” para su exhibición a través -muchas veces- de una etnografía restringida y en buena medida obsoleta, ¿qué podría deducirse? Pues que los etnógrafos de tales bandos no perseguían un fin científico de saber tanto como una estratégica instrumentación de su quehacer, persiguiendo un cambio más rápido en lo -o los- que aún no hubieran cambiado en este mundo.

Pero hemos empezado por una acepción que no es general (y ni siquiera se halla apenas difundida internacionalmente), del término *etnografía* para mostrar cómo su empleo en ciertas regiones del ámbito peninsular, aunque con algunas escasas ramificaciones o proyección hacia el mundo iberoamericano, no constituye nada habitual en el campo de la disciplina antropológica; sino que se trata de un fenómeno bastante singular y casi una anomalía. Sin embargo, en este tránsito del uso más restringido y anticuado del vocablo en cuestión a otros muchos más amplios y actuales, que son los que analizaremos -más adelante-, ya estamos constatando que *etnografía* es palabra que aparece casi inevitablemente ligada a otras como *etnología*, *antropología* e incluso *folklore*.

Repasemos ahora tales conceptos que tan a menudo son traídos a colación para explicar el propio término de *etnografía* o con los cuales esta palabra se solapa; llegando a producirse no pocas veces entre unos y otros vocablos cierta confusión. Los ensayos de distinciones y explicación de dichos términos suelen poner el énfasis en dos aspectos para proceder a caracterizarlos; y ambos son de carácter cronológico. Desde el primer enfoque se indica cómo *etnografía*, *etnología* y *antropología* pueden ser fases secuenciadas de un mismo proceso en el trabajo antropológico. Desde la segunda perspectiva, además de asumir esta progresión procesual, se incide en paralelo sobre una visión secuencial de la misma historia de la disciplina: *etnografía*, *etnología* y *antropología* se corresponderían -así- con las etapas de desarrollo o evolución en el tiempo de la antropología como disciplina científica, que acabaría englobando a las otras dos actividades: etnología y etnografía.

Reproducimos en este resumen el conocido esquema de acuerdo con el cual los componentes de la tríada *etnografía-etnología-antropología* constituirían a modo de etapas del trabajo cabal del antropólogo, lo que haría además innecesaria -si no sesgada- la pretendida distinción entre etnógrafo/etnólogo/antropólogo: es decir, que habría un primer paso en que se recogen datos y se hacen descripciones de lo que se pretende estudiar (etnografía); un segundo en

que se compara el material recopilado con otros semejantes -por el problema, sujeto, tema u objeto estudiables- (etnología); y un tercero en que todo ello es analizado con la pretensión de construir un modelo interpretativo (antropología). Y, si bien hay autores que obvian la distinción entre todos estos términos, o quienes han utilizado la denominación de etnología para referirse preferentemente a los “clásicos” de la historia de la disciplina, suele aceptarse en los tratados y diccionarios antropológicos más al uso esa gradación diferencial entre *etnografía*, *etnología* y *antropología*:

“La Etnología aporta una complejidad teórica adicional relativa al interés por sistematizar la clasificación y comparación entre las similitudes y diferencias entre las variables de diversas culturas, o de diferentes periodos históricos, lo cual requiere que el etnólogo desarrolle sus propias teorías e interpretaciones de los datos etnográficos. Estas categorías ofrecen una base uniforme para la comparación, aportan contrastes que deben ser explicados, y sugieren relaciones entre diferentes formas culturales. Y, a partir de todo este proceso, se trataría de llegar a la concreción antropológica que, por simple etimología, supone explicar o interpretar la cultura humana en su doble dimensión universal y particular” (Buxó, 1993: 277).

Pero, dado que el uso del término *antropología* se volvió en una determinada época, con el adjetivo de cultural o social añadido a ella, bastante restrictivo también, quizá convenga recordar que, al quedar algo relegado el nombre de *etnología* como ligado a una etapa ya superada de la historia antropológica o quedar subsumido en el de antropología, se perdió esa cierta orientación -ambiciosa y comprehensiva- en la búsqueda del conocimiento de lo humano que, en sus inicios, había pretendido tener la disciplina. Y sea -por ello- pertinente destacar, de otro lado, que en ocasiones la *etnología* se redujo a mera *etnografía* o recolección por otros -y no el propio antropólogo- de descripciones etnográficas.

Teoría y ética de la práctica etnográfica en los procesos de patrimonialización de la cultura

La *etnografía* se hace en gran medida sobre lo dicho (mediante encuestas, entrevistas, relatos); y, aunque la competencia lingüística de los antropólogos en la lengua de la cultura que pretendían estudiar ha sido no pocas veces

puesta en entredicho por la rapidez con que el etnógrafo aseguraba haberla aprendido (Barley 1983), lo cierto es que el antropólogo trabaja sobre discursos orales que transcribe para hacerlos lenguaje escrito. A menudo, los antropólogos se han valido de informantes que -a su vez- les hacían de traductores, lo que complica el proceso de traducción de una cultura a otra, pues el mediador nativo puede haber reconstruido o exagerado, en no pocas ocasiones, su identidad exótica para hacerla más atractiva al investigador.

En todo caso, cabe decir que la antropología se entrecruza con el lenguaje -y lo literario- en un doble sentido: porque arranca o parte -principalmente- del proceso comunicativo (si bien quepa en ella la observación de comportamientos no verbales y la utilización de otra clase de fuentes) y se cierra con la redacción de un texto, es decir, con la escritura etnográfica, que plasma tanto la experiencia del etnógrafo como la de sus estudiados, sus palabras como las de “los otros”.

Pero volvamos ahora a los desplazamientos de sentido, a la vez que desviaciones y limitaciones semánticas que el término *etnografía* ha experimentado, no únicamente en España, sino en buena parte del ámbito iberoamericano en tiempos recientes. Porque el creciente interés surgido en torno al Patrimonio (en primer lugar, denominado como “Histórico”) se ha visto acompañado en países de nuestro entorno -o en otros de lengua española- por una serie de legislaciones que, en España, afectan tanto al ámbito estatal como al de las Comunidades Autónomas. El concepto de Patrimonio Etnográfico o Etnológico que empieza a aparecer tempranamente en ellas (ya en la Ley Española de Patrimonio Histórico de 1985) vino, además, a aglutinar e incluso a reemplazar a otra serie de conceptos que -de antiguo- habían atraído el interés de las instituciones locales, provinciales, regionales y nacionales.

Según señaló Joan Prat, la bibliografía española sobre tales asuntos refleja la progresiva sustitución del término *folklore* o *etnografía*, como forma eufemística y restrictiva de referirse a él, por el de cultura popular y, sobre todo, por el de cultura tradicional, así como -finalmente- por el de Patrimonio Cultural (y, dentro de éste, por el de Patrimonio Etnográfico). Ello puede deberse a que “después de la entrada a saco de las administraciones autonómicas y locales en el ámbito de la cultura popular y tradicional, el concepto quedó tan manoseado, manipulado y estrujado como su homónimo de folklore” (Prat, 1999: 94). Y es que la “tradicción” venía convirtiéndose, ya para entonces, en un valor económico y turístico, en un producto

de consumo y motivo de reclamo en el mercado de la nostalgia. Pero ¿qué se entiende por dicho patrimonio? Y, más allá, ¿quiénes deciden lo que debe conservarse o debido a qué criterios se dictamina la salvaguarda de unas cosas y no de otras? ¿Por qué, en definitiva, se acuerda que algo es valioso o cuándo se torna de valor para la colectividad? A menudo, cuando ya es una ruina o cuando empieza a encontrarse en estado de deterioro, lo que no deja de resultar paradójico.

El concepto de “patrimonio cultural”, tal y como lo entendemos ahora, es en sí bastante tardío y deriva no sólo de la idea patrimonial de nación que surge con la Revolución francesa, sino también -en no pocos aspectos- del movimiento romántico posterior y de la revisión que desde él se hace de asuntos como la historia, el arte, la naturaleza, la cultura propia o la tradición. La andadura última del concepto ha traído consigo una serie de normativas y leyes que, en sus contradicciones y discutible aplicación, acabaron ocasionando la conservación de cierto patrimonio, sí, pero -al tiempo- la desaparición definitiva de otro que hemos tardado más tiempo en valorar: así, el de la cultura considerada de menor rango, popular o tradicional, la Pequeña Tradición (Redfield, 1960: 40-59) a la que ya me he referido y que fue considerada en otro tiempo folklore, aunque -actualmente- esté asimilada dentro de lo que se denomina “patrimonio etnográfico”.

En el fondo, lo que vienen a reflejar las disposiciones jurídicas (en muchas ocasiones polémicas y hasta conflictivas) en torno al patrimonio cultural es la persistencia de una discusión -muy ligada al romanticismo y aún no resuelta- entre las ideas de tradición y progreso. Y, por supuesto, los prejuicios respecto a la pertinencia de considerar a aquello que queda (sea material o inmaterial) como “nuestro” o sólo de “otros que pasaron por aquí”. Vale, pues, la pena tomarse el trabajo de reflexionar sobre lo que hace que algo sea valioso y por qué lo consideramos “patrimonio cultural”, puesto que (al tiempo que salvamos o protegemos eso) también podemos estar condenando creaciones y formas de conocimiento no menos importantes. Cultura y patrimonio cultural no son -necesariamente- lo mismo, aunque se sugiere -y hasta algunos dan por indiscutible- que lo seleccionado como “patrimonial” (y que cuenta con la aprobación y apoyo de las administraciones) constituye la esencia y el núcleo de una cultura.

No obstante, no hay nada “fijo”, “natural” u “originario” en el patrimonio cultural, y su mero concepto, que se aparta y hasta contradice -en ese sentido de propiedad o titularidad, de cosa que pertenece a alguien o algo- con

el de cultura antropológicamente considerada, debe explicarse como un fenómeno construido históricamente. Porque de lo que no cabe duda es de que el concepto de “patrimonio etnográfico o “patrimonio cultural”, condicionado en su propia construcción por intereses de todo tipo, se ha convertido en un fenómeno de gran repercusión que, por el papel que juega en los procesos identitarios y de jerarquización de las culturas, llegará a afectar al devenir de éstas en su conjunto.

Las definiciones legales sobre Patrimonio Cultural en España suelen resultar, desde un punto de vista antropológico, bastante discutibles. Sería farragoso revisar aquí las diversas legislaciones al respecto, desde el real Decreto Ley de Presidencia de Gobierno del 9 de agosto de 1926 a la Ley de Patrimonio Histórico de 1985. Parece significativo que esta Ley de 1985 se llame todavía así, de “Patrimonio Histórico”, y no “Cultural”, cuando en España y fuera de nuestro país se ha venido empleando la denominación de patrimonio “cultural”, más que “histórico”, para aludir a manifestaciones que -sin embargo- sí se pretendió que quedaran comprendidas en dicha Ley.

No deja de ser tan relevante como paradójico, además, que se integre dentro del “Patrimonio Histórico”, caracterizado por sus aspectos testimonial (o, si se prefiere, “objetual”) y cronológico (que remite a lo fechable en época concreta), a expresiones -de la ahora llamada “cultura inmaterial”- que, como las creencias, las fiestas y cierta tradición oral se resisten a ser objetualizadas o situadas en un determinado tiempo-. De ahí, quizá, que en Decretos como el de 12 de julio de 1953 se dijera que “el inventario del tesoro artístico comprenderá cuantos inmuebles y objetos de interés artístico, arqueológico, histórico, etnológico o folklórico haya en España de antigüedad no menor a un siglo, y también aquellos que, sin esta antigüedad, tengan valor artístico o histórico”.

Finalmente, ha sido el término de “Patrimonio Cultural” el que, en el ámbito de las Comunidades Autónomas CC, se abriría paso -en la mayoría de las ocasiones- durante los últimos años, por encima del de “Patrimonio Histórico”, llegando a usarse ambos, en otros casos, de forma sinonímica. Pero, más a menudo, se ha tendido a configurar lo “etnográfico”, “folklórico”, “popular” o “tradicional” con caracteres no sólo distintos, sino opuestos a los que sirven para autentificar el valor de la “Gran Cultura”, también denominada -en terminología más específicamente antropológica- “Gran Tradición” (Redfield, 1960: 40-59).

Es esta última una tendencia que responde al esquema -todavía vigente- de oponer a lo que se piensa como paradigma de lo “culto” y “civilizado”,

el de lo “popular” o “no culto”. Si el primero se caracteriza por ser -precisamente- “histórico”, producto de algún autor genial, urbano o cosmopolita, y documental o documentable (cuando no escrito), el segundo habría de responder a las marcas de “ahistórico”, “intemporal” o ancestral, “anónimo”, “rural”, “oral” e identificable -en suma- con el “genio” de todo un pueblo. Que tal era el perfil que los primeros folkloristas requerían de lo popular, cuando -a favor de las ideas del romanticismo- “redescubrieron” al pueblo (Burke, 1981).

Mientras los genios de “lo culto” producirían piezas únicas, “originales”, el “genio popular” -de acuerdo con este punto de vista romántico- se expresaría en variantes. Pero ¿cómo autenticar, entonces, lo “etnográfico-tradicional” o fijar su antigüedad? Pues ésa ha sido, junto a la recolección de urgencia, la mayor preocupación de muchos etnógrafos-folkloristas durante más de un siglo: la búsqueda de lo auténtico en lo popular o tradicional (Bendix, 1997).

Ya señaló un autor antes aludido, Joan Prat (1999: 87-109), en un revelador artículo, el peregrinaje algo errático que ha llevado en España a quienes se ocupaban de la cultura “no culta” -o de “los no cultos”- a ir empleando, gastando y tirando términos relacionados con ella a lo largo de las últimas décadas. Pero cabe preguntarse -ahora- por qué tales términos cayeron en desuso con tanta rapidez, aunque residualmente se sigan utilizando. La manipulación, apropiación o “vampirización” (Prat, 1999: 88) por parte del poder político de todos esos conceptos puede haber sido un motivo de la devaluación de su lenguaje, pero -probablemente- no el único ni principal. Pues, de otro lado, la secuencia de términos antes enumerados nos muestra que la percepción de la cultura como objeto almacenable, su cosificación, es algo creciente y predominante en las formas de aproximación a ella -en los últimos tiempos-, a pesar de las tentativas de revisar la idea de museo y de dotarle de un mayor dinamismo. En este aspecto, parece estar claro que la única actividad que confiere a museos, bibliotecas y repositorios -sean “etnográficos” o no- una vitalidad real es la investigación sobre lo que guardan y lo que van a adquirir, no el remedo espectacular de la vida, la teatralización de las costumbres o la recreación de zoos humanos (tan de moda en el ayer de la etnología más exotizante).

Otra posible razón viene a unirse a esa vertiginosa monta y descabalgamiento de términos y conceptos relacionados con la totalidad de la cultura y su troceamiento sucesivo en apartados insatisfactorios. La antropología tiene, sin duda, algo que decir en todo aquello relacionado con los procesos culturales, desde las legislaciones a la construcción de los museos o la adjudicación

de proyectos arquitectónicos de los mismos (en especial, si llevan la denominación de “etnográficos”), aunque –como se ha visto a menudo en el ámbito iberoamericano– no se nos tenga en cuenta ni siquiera para decidir la suerte de un museo que vaya a llamarse de “Antropología” o “etnográfico”.

Los profesionales de la cultura, quienes viven de ella sin necesidad de estudiarla ni de preocuparse de cómo funciona, suelen ganar –muchas veces– por la mano a los que profesionalmente se dedican a su investigación. Y es que están, generalmente, más cerca del poder y, por descontado, resultan mucho más cómodos y manejables para los que se encuentran en situación de desempeñarlo: no ponen pegas, no discuten términos, no construyen y deconstruyen conceptos, no se paran en matices. Y se venden barato o, mejor dicho, se “venden” a secas. E intentan mostrar a sus patronos que siempre ofrecerán el mejor precio, puesto que –según su manera de ver el mundo– ser éticos cuesta caro.

En este caso, el antropólogo se topa con una *troupe* de practicantes del folklorismo, quienes –so capa de esa autodenominación de “etnógrafos”– suelen encontrarse bien avezados en “suministrar” lo que las instituciones necesitan, que no será sino “vender productos de la tierra”. A éstos no habrá de importarles ni incomodar las paradojas entre las que nadan con soltura: hacer de mediadores y sepultureros de unas formas culturales a las que se considera en trance de desaparecer. La desaparición acostumbra a estar determinada por las políticas que sobre el medio rural dictaminan las instituciones para las que trabajan.

Sin embargo, frecuentemente los antropólogos en este país han tenido que sumarse a las tareas de “salvamento” de lo típico y al *merchandising* de la identidad, asimilándose al papel desarrollado por los mediadores o animadores culturales, y resultando –en algunos casos– subsumidos por aquél. Tal fenómeno obedece a varias causas: la necesidad apremiante de obtener un primer trabajo por parte de los más jóvenes dentro de un ámbito laboral en el que no sobran ofertas es –quizá– una de las más importantes; pero, también, la dificultad –durante muchos años– de disponer de becas y ayudas para realizar trabajos de campo fuera de España puede haber contribuido a abocar a muchos de ellos al “salvamentismo” o recopilación de lo propio y no a hacer sus etnografías fuera. No obstante, la mayoría no estaban especialmente adiestrados –por su formación– para enfrentarse a las tareas de identificación y clasificación de materiales que han sido consustanciales a la práctica e historia del folklore. Por esto, tras algunas tentativas, muchas veces abandonaban

el territorio a los que aún se reclamaban como etnógrafos-folkloristas. Con todo, la estrategia de negar o despreciar lo folklórico cuando se veían -luego- obligados a hacer de “antropólogos en casa” (una vez terminaban sus estudios), quizá fuera un error más imputable a sus maestros que a ellos mismos.

El patrimonio inmaterial y el sentido de la etnografía

Lo problemático no es que se confunda a antropólogos y folkloristas dentro de la denominación algo ambigua de “etnógrafos”, sino que unos y otros terminen proporcionando -sin criterio- tipismos que blandir a sus patronos o financiadores. Porque en la disputa por resultar “más singulares”, la competencia por obtener subvenciones o privilegios de la administración ha venido a sustituir -hace tiempo- en muchos países a la pugna de “pasiones identitarias”. Ya no se trata tanto de reivindicar lo propio, de defender la identidad cultural, como de que ésta adquiera mayor valor en el “mercado de lo distinto” para, así, lograr la más alta rentabilidad o exenciones fiscales. Y, en este sentido, cierto escoramiento de la antropología hacia una pretendida etnografía sin más, de la teoría hacia las meras técnicas etnográficas, ha facilitado que algunos antropólogos puedan convertirse, al igual que sus competidores culturales, en “mayoristas” de patrimonios explotables. Pero una supuesta “antropología sin teorías” -que dicen practicar ciertos etnógrafos- no es viable. Toda ejecución de la etnografía en cuanto a método antropológico se apoya en teorías: no sólo lo que se conservará: también qué se pregunta, cómo se pregunta y a quiénes se les está preguntando condiciona un tipo de respuestas o resultados. La selección de la realidad efectuada en el trabajo de campo constituye en sí la plasmación de un programa teórico.

No deberíamos caer -pues- en ese juego de términos intercambiables sin reflexionar antes sobre el uso y el valor de ciertas palabras: “folklore” vale o está bien, si sirve para reivindicar el estudio de las creaciones colectivas y no sólo para el almacenamiento o embalaje del exotismo de lo propio; “cultura popular”, si nos proporciona un mejor conocimiento de cómo funcionan los distintos segmentos y conglomerados que actúan dentro de una cultura; “patrimonio cultural”, también, si con tal término queremos dar a entender que toda cultura es un patrimonio de quienes, por generaciones la han sustentado y la sustentan y no lo utilizamos para su expropiación y mediación (facilitación) externa. Reconocer, como ha hecho la UNESCO, que existe una “cultura inmaterial” no habría de bastar sólo para introducir en el circuito de lo exportable a

aquellos pueblos y culturas que no tienen monumentos ni artesanías de interés; para reducir a archivos de voz y video lo que aún no habría adquirido formato de mercancía típica. Debería hacernos pensar en la condición inmaterial de la cultura, que siempre lo es, antes de plasmarse materialmente y precede o determina –en gran medida– nuestros actos.

La pasión humana por los objetos nos ha llevado, a menudo, a reducir la curiosidad acerca de las personas al coleccionismo de sus enseres. Y es “antropología” el vocablo que engloba todos los términos que antes hemos enumerado, incluido el de *etnografía*. Es la *antropología* esa disciplina que busca un sentido de los “otros” y “lo otro” en nosotros mismos. No dejemos de defender que los centros, repositorios, museos o archivos sobre la cultura o el patrimonio cultural se llamen de “Antropología”. No renunciemos a investigar lo universal en las particularidades de la condición humana. Porque lo humano, que no sólo lo “típico” ni lo “primitivo”, es nuestro asunto; y “definirlo nuestro trabajo” (Glassie, 1982: 575). No reivindicemos y salvaguardemos únicamente grabaciones, sino seres vivos. No acompañemos a tales “etnógrafos” empeñados en cosificar la cultura en la empobrecedora trayectoria que va de las gentes a las cosas. Nuestro compromiso ético es el contrario: del objeto a quien lo hizo posible, de las cosas a las gentes.

Lo cierto es que la incorporación del término “patrimonio” sí que marca un paso más en la categorización de lo cultural como objeto, como cosa material –por mucho que se le tilde de inmaterial–, y como propiedad sujeta a leyes. Pero, de otra parte, ese “carácter restrictivo y arbitrario del patrimonio folklórico/etnográfico tradicional, consecuencia de las mismas coordenadas teórico-ideológicas de los folkloristas que nos lo legaron” (Prat, 1999: 95), remite a algo tan inaprensible como las raíces y esencias de un alma popular o espejismo laberíntico de la identidad. Ya apuntaba Claudio Esteva Fabregat que el movimiento romántico –y el folklore con él– “sirvió de contrapeso a las inclinaciones universalistas imperantes”, de modo que “en cada conciencia se manifestaba una lucha entre ambas decisiones: la étnica era un sentimiento, la universal era una razón” (Esteva Fabregat, 1989: 19).

Pues podría añadirse que, ahora, cuando la globalización se ha intensificado, esa sentimentalidad de pertenencia y curiosidad por un mundo desaparecido o en desaparición (sea éste el de la vida rural o el de la persistencia de lo primitivo), se ha convertido –además– en un negocio global. Lo que se nos propone muchas veces, pues, es un paseo turístico por las fronteras de la identidad, un itinerario por el laberinto de lo salvaje, se trate de “salvajes de dentro o

de fuera”, de “exotismos” de allá o de lo pintoresco de aquí (Díaz Viana, 1991: 9-19). Un mapa en el que perderse y reencontrarse. Las rutas de lo identitario creadas por las diputaciones provinciales se multiplican, se entrecruzan en una maraña de direcciones sin sentido que provocan el vértigo de la nostalgia. Y absorbemos la esencia de lo vasco en un bacalao a la vizcaína, de lo castellano en un lechazo, de lo leonés en un botillo y de lo catalán en una butifarra. Hasta desbordar de un colesterol de etnicidades. Es el reclamo de la tradición y del campo en un viaje culinario –y no sabemos si lingüístico en el sentido de degustativo- que refleja bien la “evolución hacia el pasado” (Lisón, 1983: 123) de tantos turismos culturales (Lisón, 1989: 333-353).

Porque la guía turística de los “exotismos etnográficos” es también el catálogo de todo lo que parece condenado a desaparecer en el mundo actual: el atlas de “todo lo que sobra”. Resulta muy incierto que esas intrincadas redes publicitarias, que intentan convertir en visitables a lugares casi abandonados, sirvan –realmente- para revitalizar las zonas más deprimidas o fijar población en ellas. Que tal reconversión turística impida un proceso globalizador que se nos presenta como inevitable sin, en verdad, serlo. Sobre todo, cuando tal reconversión lo que hace es propiciar la subasta, en el supermercado global de la industria cultural, de lo ya marcado como funcionalmente desechable. A las comunidades indígenas, como a los campesinos de América o Europa parece que se les esté diciendo constantemente: “Ustedes no deberían de estar aquí ni actuar de la manera que lo hacen; pero ya que se empeñan, hágannos algo tradicional o véndanos algo exótico”. Y se diría que sobran los indígenas, los campesinos y los emigrantes, que no dejan de ser ellos mismos trasladados a otro lugar.

Conclusiones

Ahí radica nuestra reflexión ética. La pregunta fundamental no es, pues, cómo llamar a lo que sobra, sino ¿por qué todo ello, siendo aún humanamente tan valioso, tiene –por fuerza- que sobrar? Ya que, sin duda, los “métodos no pertenecen a las disciplinas” y, en todo caso, puede añadirse que no les pertenece en exclusiva, sería muy simplista reducir la antropología al trabajo de campo, por más que éste sí pueda ser presentado en su dimensión antropológica como la “situación metodológica” central de la etnografía (Velasco y Díaz de Rada, 1997).

Y es también innegable que la *etnografía* y la *antropología* comparten con otras muchas disciplinas esa actividad “sobre el terreno” a la búsqueda de

la observación directa y el acopio personal de datos. Pero hay algo de singular -si no de único- en el encuentro del etnógrafo con el campo, pues a diferencia de lo que ocurre en otras disciplinas, el modo en que los antropólogos trabajan los vuelve especialmente permeables y vulnerables ante su experiencia. No sólo la “observación participante” les hace muchas veces variar sus preguntas y suscitarles la necesidad de construir teorías específicas para entender lo que están observando: les puede cambiar a ellos mismos de una forma radical e irreversible.

¿Por qué? Se puede optar por la “distancia”, o por la implicación sin barreras con el grupo que se estudia, ya que a fin de cuentas da igual; en cuanto a humano que no puede ni debe dejar de serlo, el etnógrafo estudiando a otros humanos es casi inevitablemente un observador susceptible de ser “tocado”, “alcanzado”, “herido” por lo que vive y ve: un “observador vulnerable” (Behar, 1996). Y un observador que camina sobre su propia memoria, auscultando la memoria de otros que llega a confundirse con la suya.

De hecho, la antropología -que no es ni historia ni filosofía sólo, pero que tiene mucho de ambas- indaga más que nada sobre la memoria. En sus contenidos y en sus métodos. Su objeto es lo humano y el ser humano es un animal hecho de memoria, al que ésta y su continuidad -tanto individual como colectiva- le proporcionan consciencia de sí mismo, conocimientos heredados de otros e identidad. En su metodología, el etnógrafo se caracteriza por investigar sobre un tema o -mejor- un problema a partir de lo que la gente, su grupo de estudio, le cuentan. Y contar es acordarse; acordarse tanto como olvidar.

El trabajo antropológico consiste -al fin- en buscar un punto medio entre la abstracción y la casuística, entre la descripción de un caso, la comparación de éste con otros y la interpretación general que puede hacerse de la relación entre lo particular y universal en las culturas. Llamamos a estas fases -como hemos visto ya- *etnografía*, *etnología* y *antropología*. Y, de la primera a la última, uno de los desafíos fundamentales que el antropólogo tiene es cómo afrontar la descripción, la comparación y la interpretación de lo que ve o escucha sin excluirse ni hacerse omnipresente del todo.

¿Cómo actuar, pues, para que la introspección con la que nos tropezamos no estorbe, sino que ayude para comprender “lo otro”? Para que nuestro trabajo no se convierta en un discurso recurrente que nace y muere en él porque sólo alude a sí mismo, en un constructo del que apenas queda huella ni latido del referente, del mundo exterior. La antropología necesita un estilo de aproximación también equidistante entre el discurso teórico y esa realidad de

la que surge su reflexión. Un estilo tangente a la vida. Se trata de no sucumbir a un discurso “egotista” o egocéntrico, sobre el yo y desde el yo -extrapolándolo al universal humano como tantas veces hicieron los filósofos-, ni al discurso abstracto que se constituya en alusión recurrente a la propia disciplina.

Dado que, como acaba de exponerse aquí y han resumido -y asumido- otros autores, “el principal instrumento de investigación es (en el trabajo de campo etnográfico) el investigador mismo” (Ferrándiz, 2011: 14), la etnografía no constituye una disciplina científica más ni se basa en un trabajo de campo convencional; en cuanto a gemela o tarea íntimamente ligada a la antropología puede decirse de ella lo que Wolf en feliz aforismo sintetizó a propósito de ésta: “la antropología es la más humana de las ciencias y la más científica de las humanidades” (Wolf, 1964). Y las tareas del etnógrafo, lejos de hallarse encerradas en departamentos estancos y separadas por periodos exactos de tiempo, se entremezclan constantemente en “lo que es tanto un encuentro humano como un proceso científico” (Cátedra, 1988: 325). Y esas labores de la antropología, que sí pueden escalonarse, pero no sólo y nunca calificarse como “oficios” distintos, son describir y contextualizar (*etnografía*), comparar (*etnología*), e interpretar y teorizar (*antropología*): “...porque siempre hay una selección de hechos y siempre hay una teoría implícita, aun entre quienes creen que no la llevan; la ‘pura’ descripción no es que sea ‘estéril’ sino que no existe” (Cátedra, 1988: 327).

Por todo ello únicamente cabe en el trabajo del etnógrafo, como expresión o remate de su labor, la “thick description” o “descripción densa” propuesta por Geertz (1973). No es extraño que James Clifford (1988) haya denunciado la relación y alianza de la antropología clásica con el colonialismo, en la medida que aquellas aproximaciones etnológicas y estilo de escritura constituían una escenificación de las relaciones de poder. Y es que el etnógrafo y sus informantes no se hallaban en absoluto en un plano de igualdad: todo lo que sabía y pretendía conocer o manipular el primero respecto a los segundos lo colocaba en un plano de superioridad, a veces éticamente cuestionable por deshumanizador. Por lo que aquello en que pensamos que consiste la *etnografía* será algo que se encuentra estrechamente ligado a las formas de entender la *antropología* que se han sucedido en el tiempo a lo largo de su historia. Y, en lo que se refiere a las etnografías del presente, éstas habrán de ser algo inextricablemente unido al papel y lugar que cada etnógrafo esté dispuesto a ocupar en su recorrido fronterizo entre subjetividad y objetividad, realidad y ficción, experiencia y escritura, oralidad y texto, los otros y él mismo. Pues,

en esa comparación implícita entre él y los otros, finalmente va a encontrarse en la disyuntiva de seguir siendo un “extranjero profesional” (Agar, 1980) para siempre o dejar de ser extranjero por fin. Ello no es tampoco fácil. Tiene sus riesgos cruzar la línea de las emociones. Como ha escrito Ruth Behar al respecto, “escribir (etnografías) vulnerablemente es abrir una caja de Pandora” (Behar, 1996: 19). Y los “observadores profesionales” de las ciencias sociales no habrían aprendido todavía a manejar de la manera óptima la relación de su propia implicación emocional con su material, por lo cual habrá que hacer una llamada general para procurar que esto deje de ocurrir.

Hay sin duda un peligro en ser “demasiado personal” como etnógrafo que elabora y escribe su etnografía. Sin embargo, ese investigador que intentaba esquivar su implicación niega una verdad que resulta insoslayable: ni los seres humanos que estudiamos son piedras o árboles ni nosotros tampoco; y, es más, la irrupción del etnógrafo en la realidad y las gentes que estudia las afecta, las altera, no solamente acaba siendo él mismo afectado. Hay, pues, una responsabilidad en el introductor de toda etnografía con sus etnografiados.

Cuando quedó suficientemente patente que la actividad etnográfica en tiempos coloniales no había sido nada inocente; que había existido un interés muy concreto de los poderes de los países que dominaban el mundo para mejor sojuzgar y, desde luego, cambiar a sus “primitivos súbditos” o “atrasados campesinos”, transformándolos así a imagen y semejanza del modelo ideal de unos siempre urbanitas y burgueses ciudadanos, los antropólogos optaron por una neutralidad a veces irritante. Ahora, esa neutralidad ha demostrado ser un escudo claramente insuficiente ante los problemas y crisis en que el mundo está envuelto y el etnógrafo/antropólogo que, si hace bien su trabajo, debería de ser alguien con un “conocimiento experto” sobre todo lo humano no puede limitarse a actuar como un mero testigo o puro espectador, ni activista sólo “a tiempo parcial” en catástrofes puntuales de la humanidad. El etnógrafo debe arrostrar también su responsabilidad cara el diseño del mundo futuro. Su papel como estudioso de las culturas.

Porque no es la cultura, según Díaz de Rada ha puntualizado, la causa última de nuestros prejuicios o desmanes como humanidad. En este sentido, recurre a la antigua dualidad que nos transmiten los términos de *Anthropos* y *Ethnos*, de los que no puede desligarse tampoco la voz *etnografía*, y que resultan tan fundamentales para comprender los orígenes de la disciplina etnográfica y no errar el rumbo que nos marca, asumiendo y explicándonos

este autor desde ellos en qué consiste la unidad y diversidad de lo humano. *Anthropos* nos recuerda que la antropología es la ciencia de una misma especie, la de los seres humanos, y *Ethnos* que las capacidades y prácticas de producción de cultura de ésta se manifiestan en formas diversas (Díaz de Rada, 2010: 24). Como tampoco debe dejarse de abordar lo que sigue constituyendo uno de los antiguos y -sin embargo- más perentorios desafíos de la antropología en la actualidad: su reivindicación de la dimensión y repercusiones éticas del concepto de cultura. Aclara así Díaz de Rada: “Cada vez que un medio de comunicación confunde a las élites intelectuales con ‘el mundo de la cultura’, un periódico separa la sección de ‘economía’ de la de ‘cultura’ o una ministra confunde ‘cultura’ con ‘escolarización’, se está construyendo un mundo social indeseable” (Díaz de Rada, 2010: 26). Y de lo que se trata es de construir un mundo más vivible y siempre mejorable. Otro futuro posible a escala humana.

Desde la antropología tenemos (o creemos tener) más o menos claro en qué consiste la cultura. La mayoría de los antropólogos asumen la importancia del concepto de la misma para nuestro oficio, tanto como el manejo de la etnografía para el desempeño del mismo, pero hay -sin embargo- quienes recelan del término y de lo que piensan exageraciones o abusos en su utilización, mientras otros estamos convencidos de que la cultura es un medio pero no un fin: sabemos de las ambigüedades y riesgos de la palabra y no creemos que la tarea antropológica deba reducirse a la mera indagación sobre lo cultural. Sería la investigación sobre hombres y mujeres de carne y hueso lo que nos propondríamos y esto -por supuesto- no puede hacerse si no es a través del estudio de la cultura/o culturas, que -hasta el momento- constituye lo que nos convierte en cabalmente humanos.

De ahí que, en clara contestación a ciertas corrientes neo-biologistas, algunos colegas con los que coincidimos hablen de la antropología, con su análisis y foco central puesto sobre la cultura, como de un verdadero “proyecto humanizador” (Fernández, 1999). Si, como señalan ciertos autores, la cultura pudo ser vista en otros tiempos “como una casa”, hoy, más bien se asemejaría a “los restos de un naufragio sobre una isla desierta” (Carrithers, 2005: 442). Y el etnógrafo sería quien busca un sentido para esos restos. Un mensaje ético, una orientación moral para lo que vendrá, para lo que en el mañana debería potenciarse o ser evitado, si queremos que continúe habiendo un horizonte humano, un futuro habitable para todos nosotros. Habrá que aceptar la etnografía no sólo en cuanto a una “escritura realmente creativa”; sino también como una

indagación no menos creativa, tejida con jirones de vida propios; encontrando —finalmente— el lugar adecuado de las emociones, lo autobiográfico y la experiencia personal dentro de ella.

Podremos entonces concluir que el etnógrafo aprende a conocerse mediante su práctica en no menor medida que se entrena para el conocimiento de los demás: que “llega a saber de los otros conociéndose a sí mismo y llega a conocerse a sí mismo a través de lo que aprende de los otros” (Behar, 1996: 33). Se hablaba poco en las etnografías -hasta hace no hace demasiado tiempo- de cómo se obtienen los datos, ya que no puede desligarse ese proceso de la relación entre el etnógrafo y sus informantes o colaboradores. Una relación que no excluye la amistad (Powdermarker, 1966).

Menos se ha hablado del dilema moral que siempre plantea el hecho de entrar en la casa del otro, en la vida del otro, en la cultura del otro, como un espía, como un intruso o “voyeur” profesional. Y casi no existen reflexiones que parezcan una confesión respecto a lo que se podía o debía de haber realizado a favor de la “gente estudiada” en un momento dado. Uno de los antropólogos de nuestro entorno que mejor ejemplificó este compromiso postrero con la lucidez antropológica, que no ha de terminar cuando se acaba el trabajo de campo ni cuando se publican las etnografías obtenidas, fue Joseph Aceves. Dice en un texto sobre su investigación en Navas de Oro (Segovia) a finales de los años 60:

“Estábamos todos (los antropólogos anglosajones) enterados del miedo al ‘qué dirán’ en el pueblo y lo comentábamos libremente entre nosotros. Sin embargo, incluso a veces en nuestros congresos profesionales a miles de kilómetros de España no decíamos nada de ‘qué hicieron’ y qué hacían los franquistas. Con la sabiduría de nuestros lectores más jóvenes 50 años después de nuestros estudios pioneros ¿qué hubieseis querido que hiciéramos?” (Aceves, 2011: 71).

La etnografía, por lo tanto, lejos de ser esa aséptica técnica recolectora que estaría orientada sólo a la recogida de materiales para colocar en vitrinas (reales o metafóricas), constituye una actividad muy compleja de límites a veces poco precisos y con dimensiones éticas nada irrelevantes. El etnógrafo en su caminar hacia la descripción densa de las culturas ha de aunar teoría y práctica, habilidad para que le cuenten y capacidad para contar. Además de un compromiso irrenunciable con la lucidez sobre sí mismo y sobre los otros en la búsqueda sincera de la verdad.

/BIBLIOGRAFÍA/

- Agar, Michel H. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, Nueva York, Academic Press, 1980.
- Aceves, Joseph. “Reflexiones de un pionero”, en L. Díaz, O. Fernández y P. Tomé (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*, León, Universidad de León, 2011
- Barley, Nigel. *The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut*, Londres, Penguin Books, 1983.
- Behar, Ruth. *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks your Heart*, Boston, Beacon Press, 1996.
- Bendix, Regina. *In Search of Identity. The Formation of Folklore Studies*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1997.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Earley Modern Europe*, New York, Harper & Row, 1981.
- Buxó, M^o Jesús. “Etnología”, en Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, Editorial Boixareu Universitaria, 1993, pp. 275-278.
- Cátedra, María. “Etnografía”, en Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., 1988, pp. 321-330.
- Carrithers, Michael. “Anthropology as a Moral Science of Possibilities”, *Current Anthropology*, Vol. 46, no. 3 (2005), pp. 433-456.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- Díaz Viana, Luis. “Prólogo” (a la edición española), en James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología*. [1984], Barcelona, Ediciones Júcar, 1991, pp. 9-19.

—*Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la invención de la cultura popular*, Oiartzun, Sendoa, 1999.

Esteva Fabregat, Claudio. “La antropología en Castilla, hoy: un comentario”, en Luis Díaz Viana (coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*, 1988, pp. 446-471.

—“Antropología, folklore e identidad cultural”, en *Antropología cultural en Extremadura*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1989, pp.15-33.

Fernández, James W. “La antropología y el proyecto humanizador. Meditaciones `extramuros sobre el `momento milenio´, sus compromisos y sus desafíos: un ensayo”. *Agora. Papeles de filosofía*, no. 2 (1999), pp. 5-14.

Ferrándiz, Francisco. *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Barcelona, Anthropos, 2011.

Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989.

Glassie, Henry. *Passing the Time in Balymenone*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

Lisón Tolosana, Carmelo. “Notas sobre gastronomía, turismo y cultura”, en Jesús Contreras (comp.), *Alimentación y cultura, necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1983, pp. 333-353.

—*Antropología social y hermenéutica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Powdemaker, Hortense. *Stranger and Friend. The way of an Antropologist*, W. W. Norton & Company, Inc., Nueva York, 1966.

Prat, Joan. “Folklore, cultura popular y patrimonio”, *Arxius de Sociología*, no. 3 (1999), pp. 87-109.

Redfield, Robert. “The Social Organization of Tradition”, en *The Little Community. Peasant Society and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, pp. 40-59.

Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel. *La lógica de la investigación etnográfica*, Madrid, Trotta Editorial, 2003.

Wolf, Eric. *Anthropology*, Englewood Cleefs (New Jersey), Prentice Hall, 1964.

LAS FUENTES ILETRADAS DEL FLAMENCO

Antonio Zoido

RESUMEN / ABSTRACT

A la hora de indagar sobre los orígenes geográficos, musicales y sociales de lo que hoy conocemos como “flamenco” en música, danza y arte dramático, con frecuencia, se han buscado testimonios en latitudes orientales y ámbitos culturales de los llamados “cultos”: textos de literatos, ensayistas o personalidades relevantes, no prestando atención a fuentes de carácter más popular como los romances de ciego y las pequeñas piezas de teatro cómico o, en el territorio geográfico, en el continente americano tan unido a España a lo largo de tres o cuatro siglos.

Este ensayo parte, precisamente, de estos supuestos intentando abrir nuevas perspectivas.

To explore the geographical, musical and social origins of what we know as “flamenco” in music, dance and dramatic art, testimonies have frequently been sought in Eastern latitudes and in the so-called “cultivated” cultural spheres -texts by writers, essayists or relevant personalities-, not paying attention to sources of a more popular nature -such as “romances de ciego” and small comic theater pieces- or -in a geographical area- in the American continent so closely linked to Spain for three or four centuries.

Precisely, this essay starts from these assumptions trying to open new perspectives.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Flamenco, origen, Romancero, América

Flamenco, origin, ballads, America

Hace siglo y medio el flamenco era un hecho apenas perceptible y, sin embargo, en lo que toca a su origen y su antigüedad, ya tenía todas las características de tema grande para algunos que, como Gustavo Adolfo Bécquer, se empeñaban en conferirle las cualidades de rasgo identitario ancestral condenado a perderse. No había nada de extraño en ello para una mente ahíta de misterio como la de nuestro poeta pero sí, y mucho, que ciento cincuenta años después buena parte de la cuestión siga sumida en la niebla.

Y es que, en realidad, las preguntas sobre donde se originó el flamenco o cuando y como se había producido no se hacían yendo tras un objetivo científico sino tras un sueño: al flamenco que estalló como fenómeno cultural a mediados del XIX había que buscarle una cuna acorde con los parámetros míticos de una epopeya ya fuera la peregrinación de los gitanos desde el Indostán hasta los confines de Europa, el destierro de los sefardíes, la expulsión de los moriscos... o la opresión inmemorial y fatídica del pueblo andaluz.

La visión tardoromántica de que era necesaria una cuna de metales preciosos primó sobre la de averiguar por qué surgió realmente y así, lo mismo que en las herencias suculentas de las revistas del corazón, le aparecieron padres y madres por todas partes, teorías con puntos de partida remotos en Egipto, la India, Jerusalem, Arabia...

A juzgar por la nebulosa de la que había emergido, ese *portal de Belén* debía situarse en cualquier parte menos en las coordenadas en la que después la criatura creció; de hecho, en este suelo sólo lo situó Blas Infante pero con un relato sostenido únicamente en el irredentismo nacionalista.

La Lógica nos dice, no obstante, que para escribir la Historia de cuanto existe en este mundo es necesario partir de una explicación racional, rigurosa, crítica, secular, terrenal, probatoria y demostrativa de lo que sabemos con certeza (he escogido las cualidades que otorga a la Historia el catedrático y acadé-

mico Enrique Moradiellos) y es partiendo de ahí donde deberíamos buscar las primeras huellas de su existencia.

El Continente perdido

Pues bien: en aquel guirigay geográfico-sentimental y, aunque ello estuviera fuera de toda lógica, del elenco de tierras lejanas sólo faltaban las de los territorios colonizados por España en América durante más de trescientos años y en los que habían tenido lugar desde el principio intercambios culturales tanto en el terreno de la música como en los demás (piénsese en Monardes y en la revolución etnobotánica), intercambios que siguieron produciéndose con los que quedaron bajo administración española hasta, prácticamente, el siglo XX (Cuba y Puerto Rico) sin que, al parecer, se pensara que expresiones postreras como la habanera que Bizet le robó a Iradier para meterla en “Carmen” o el bolero mexicano “Perfidia”, inmortalizado en la película “Casablanca”, podían ser las últimas muestras de una corriente nacida con mucha anterioridad.

Tampoco -no sé por qué- se le dio importancia a que, de aquella orilla, hubieran ido viniendo vocablos y conceptos claves para nuestro asunto como fandango, tango, rumba, zorongo, cachucha, cumbé, paracumbé, guajira, guaracha, manguindoy o mandingoy, bamblera, milonga..., a que, al otro lado del charco, fueran populares y sobradamente conocidas las “malagueñas” mexicanas (tal vez más cerca del barrio gaditano de Santa María, el de Enrique *el Mellizo*, que de la capital de la Costa del Sol), a que en diversos lugares de aquel territorio se cantaran peteneras (las hay jarochas o veracruzanas, huastecas, itsmeñas o de Oaxaca...) con el ritornello “soleá y más soleá”, en su interior y, sobre todo, a lo mejor ni se supo que existía una región de Guatemala, frontera a la patria de la Malinche, llamada Petén cuyas variedades musicales llevan todas el adjetivos “peteneras”, por ejemplo, las “alboradas peteneras”. Y podríamos seguir nombrando las colombianas, mucho más recientes o las vidalitas, que vaya usted a saber.

¿Por qué no se puso en el centro de la reflexión ese “encuentro de civilizaciones” que significó la llegada de los españoles a un país que no era, precisamente, el de los “buenos salvajes” deslumbrados por los abalorios y arrodillados ante la espada y la cruz de la Enciclopedia Bruguera sino el de los civilizados aztecas que, aunque faltos de elementos tan importantes como la escritura o la rueda, poseían una arquitectura deslumbrante y un enorme patrimonio musical a juzgar por la variedad de instrumentos citados por quienes, en el XVI, describen el país y los usos de sus habitantes.

Ésa y no la de los dibujos catequéticos era la Tierra Firme a la que, en 1522, arribaron la música y la lírica hispanas con la riqueza que les había conferido su densa Edad Media mitad oriental, mitad occidental y el recién estrenado Renacimiento.

El corrido mexicano no es hijo de padre desconocido sino vástago de una expresión poética muy anterior al nacimiento de Colón, del romance, que no atracó en América como polizón escondido en la sentina de una carabela sino desplegado sobre su palo mayor.

El romance fue un arma ideológica con el mismo filo de los cantares de gesta carolingios o germánicos; había servido a tirios y troyanos en los dos siglos y medio de frontera entre Castilla y y el reino de Garnata gracias a que, en sus versos, los sin rima se alternan con los rimados en asonante, convirtiendo así sus estrofas en las más maleables de un vasto elenco poético, encargado de cantar hazañas bélicas o amores desgraciados y de encumbrar a Bernardo del Carpio o a Abenámbar.

Pero, además, hay que acordarse de que, a su lado, viajaron otras muchas estrofas: la seguidilla, la quinteta, la décima, las octavas, el soneto... Hasta los versos de pie quebrado que encontramos lo mismo en México, que en cantos de auroreros y en saetas pasionistas de Marchena.

El romance, con los grandes héroes de la antigüedad como protagonistas, anunció la llegada de los dioses extremeños a la Tierra Firme. Bernal Díaz del Castillo en su "*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*" retrata a Hernán Cortés y Alonso Hernández de Portocarrero en la isla de San Juan de Ulúa, frente a la tierra firme, imaginando la empresa a emprender con los versos de los romances de *Montesinos* y *Gaíferos*:

*"Cata Francia, Montesinos,
cata París, la ciudad,
cata las aguas del Duero,
do van a dar a la mar..."*

*... denos Dios ventura en armas
como al paladín Roldán."*

Así empezó aquello para ser después los propios episodios de la conquista los que generaran composiciones cuyos protagonistas ya no eran los de la alta Edad Media sino quienes en aquellos momentos se enfrentaban a Moc-

tezuma y Cuautemoc y, rizando el rizo, terminar en otras composiciones en las que los héroes aztecas asumían las características de “cristianos viejos” frente a españoles convertidos en “moros impíos”. Llegados hasta ahí, ¿podemos ahora extrañarnos del “narcocorrido”?

En el intermedio de ese larguísimo proceso, el romance o relación, en España, y el corrido, en México (en la Nueva España), abanderaron una riquísima producción de lírica popular con corrientes que, aun teniendo características y personalidad propias, bebían del mismo agua y hasta seguían procesos similares.

Si en el XVI tuvieron ya sus cantores los versos de la epopeya mexicana, en el XVII Sor Juana Inés de la Cruz jugaba como lo había hecho antes Luis de Góngora (o igual que hicieron sin querer aquellos que nos transmitieron las jarchas) a mezclar lenguas en estrofas de arte menor.

Si Góngora componía coplas supuestamente cantadas por moriscos o gitanos como lois villancicos:

*Al Gualetehejo
del Señor Alá,
Ha, ha, ha,
haze vosacé
zalema e zalá.
Ha, ha, ha
baila, Mahamu, bailaban
fala la laila.
Taña la zámbrá la jábena
que amor del Nenio me mata....*

O:

*Támara que zon miel y oro
Támara que zon oro y miel.
A voz el cachopinito,
cara de roza,*

*la palma oz guarda hermosa
del Epypto...¹*

Sor Juan Inés, por su parte, hacía lo propio con los indios en lengua nahualtl:

*Los padres bendito
tiene on Redentor;
amonic neltoca
quimati no Dios.
...Yo al santo le tengo
mucha devoción
y de Sempual Xúchil
un Xúchil le doy.²*

Hacia América, pues, partió desde España un patrimonio secular que, al llegar, se amalgamó con lo que allí existía y, como es natural, con lo que los descendientes de los recién llegados, convertidos en colonos, añadieron. Todo ello, tras adquirir nueva carta de naturaleza, comenzó a volver de manera visible en el siglo XVIII porque fue entonces cuando comenzó el tráfico no sólo de oro y plata sino de toda clase de productos de uso y consumo, con negociantes llegados de todas partes que los gerenciaban y que se establecían o pasaban largas temporadas en una u otra costa.

Todavía a principios del siglo pasado una cupletista, Aurora Mañanós, tan famosa como para prestar su apodo, *La Goya*, a una manzanilla sanluqueña, cantaba:

1 Luis de Góngora y Argote. Poesías. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. XXXII. Pgs. 495-96.

2 Susana Arroyo.- Sor Juana Inés de la Cruz transmisora de lo popular. Revista Razón y Palabra (WWWrazony palabra.org.mx) Diciembre 2002-enero 2003

*El baile de la sandunga
es moda en Tehuantepec
y voy a cantarlo ahora
por ver si le gusta a usted...*

Del pergamino al pliego de cordel

El siglo XVIII es una centuria que aunque en Europa fuera “la de las Luces”, en España, sus bombillas eran pocas y no llegaban a los 60 vatios. El período, casi hasta ayer, tampoco fue demasiado estudiado, tal vez porque era ahí donde comenzaba la cuesta abajo de la decadencia y a nadie le gusta hurgar en sus propias debilidades.

Quizá por ello no fueron muchas las cosas que se anotaron para la posteridad ni sobre las que se reflexionó y esas carencias llevaron a que con frecuencia -quizás con demasiada- se disertara sobre la pobreza lírica del período. Yo recuerdo que era eso lo que me decían los profesores en mis años de estudiante, mientras despachaban la producción literaria de cien años con el Padre Feijoo, Ramón de la Cruz, Leandro Moratín, José Cadalso y Nicasio Cienfuegos.

Había, sin embargo, muchas más cosas. Las supimos por investigadores “extrauniversitarios” como Don Antonio Domínguez Ortiz o Don Julio Caro Baroja.

Este último, y seguro que sin querer ofender, dejó sentenciada la cuestión en el prólogo de su *Ensayo sobre la literatura de cordel*:

“La eliminación de los romances vulgares, “Blind Beggar Ballads”, es algo que llevan a cabo in limine casi todos los historiadores de la Literatura al estudiar materia tan importante como el Romancero español; y de los otros géneros de cordel ni siquiera hablan”³.

Eso dijo.

Mas esa eliminación académica no había sido sino la que siguió a otra llevada a cabo antes: a poco que reflexionemos nos encontraremos con que la Ilustración llegó tachando de la cultura oficial lo popular al mismo tiempo que borraba del castellano la norma fonética sureña y, sobre todo, la andaluza y ello tendrá mucha importancia en lo que al flamenco se refiere puesto que éste,

3 .- Julio Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, Revista de Occidente, 1969

con toda su actual carga universal, es un arte que ha de expresarse en dialecto andaluz.

A ello es a lo que se llama “Justicia poética”.

El borrado de lo escrito en la pizarra no supuso que en este territorio (como en otros) lo transmitido de boca en boca no siguiera existiendo de la misma manera que existían los *libros* en el el extrarradio del mundo de *Fahrenheit 451* escritos en las “páginas de la memoria”. Igual que ha ocurrido en tantos otros campos, son las mismas prohibiciones reiteradas las que prueban la existencia de aquello que se pretende prohibir.

Por ejemplo: las estrictas ordenanzas del colegio sevillano de los *Niños Toribios* -institución para pobres fundada a principios del Setecientos por un fraile llamado así- permitían a sus alumnos cantar en los recreos aunque “*no en tono de lo que llaman corridos o romances porque estas canciones rústicas suelen ser las más frecuentadas por la gente licenciada en sus ruidosos festejos y los héroes que tienen por objeto son en lo común hombres viciosos, inquietos y alborotadores y las gentes licenciadas los sacaban a relucir en ruidosos festejos*”⁴.

Si dos siglos antes las novelas de caballería habían sido el lubricante en el nacimiento del Imperio, el proceso continuó (la constatación de ello fue que Cervantes las puso de vuelta y media en el Quijote) con estos poemas de héroes de andar por casa que se movían en el terreno de lo trivial o en el de la ensoñación.

*... ¡Caramba con estos guapos
que en diciéndoles: no quiero,
nos empiezan a cantar
los romances de Oliveros
y de Francisco Esteban...⁵*

exclamaba el personaje de una obra teatral de finales del setecientos a la que volveremos después.

Así pues los romances no sólo no desaparecieron sino que, tanto los clásicos con personajes carolingios como los cientos de *relaciones y corridos*

4 , *Ib.* p. 28.

5 Juan I. González del Castillo, El soldado fanfarrón, I parte, en Leopoldo Cano (ed) *Obras Completas*, tomo II. Madrid, Real Academia Española. Biblioteca selecta de clásicos españoles, 1908, p. 366.

en pliegos de cordel sobre protagonistas contemporáneos a la edición, fueron consuetudinarios.

Por tanto una cosa es que en la España del XVIII se hubiera perdido el romancero y otra que las mentes de muchas personas de orden hubieran anatematizado sus versos por considerarlos incorrectos. Y, al mismo tiempo, una cosa es que estas personas pertenecieran a estratos sociales superiores y otra que, en éstos, todos cuantos pertenecían a ellos tuvieran la misma opinión sobre el tema. Había mucha gente “de arriba” que hacía causa común con “la licenciada” de abajo.

Un literato ilustrado, el coronel José Cadalso, nos lo corrobora cuando hace decir en sus *Cartas Marruecas* al señorito de la serranía de Ronda, prototipo de los nobles de antaño: “*ya sabía yo leer un romance y tocar unas seguidillas; ¿para qué necesita más un caballero?*”⁶.

Así pues la eliminación de las “Blind Beggar Ballads” por esos historiadores de la Literatura de los que hablaba el maestro Don Julio borró del horizonte investigador caudalosas fuentes que manaban de novelas de caballería como la de Oliveros de Castilla y Artús de Algarve y de romances caballerescos antiguos. Y, además, ignoró también la literatura producida por la “industria” tipográfica del cordel tendido por los ciegos, llena de hazañas y milagros, tan importantes en todo lugar pero, sobre todo, en un país como éste donde nadie (hasta hace nada como quien dice) podía leer o escuchar en su propia lengua los sucesos maravillosos de la Biblia. Es cuanto menos sintomático que las *tonás*, herederas de pregones sobre portentos de santos e imágenes patronales, sigan terminando con la terceta:

*“Y si no es verdad/
que Dios me mande un castigo/
si me lo quiere mandar”.*

6 José Cadalso, *Cartas Marruecas*, Barcelona, Editoriales Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura andaluza n°70, 1986. Pág. 44. El señorito de Cadalso bien podría ser un personaje real, Antonio Gómez Alfaro, en su artículo “Tipologías, matrimonios mixtos y mestizajes gitanos en los censos históricos andaluces” (Revista *Demófilo* n.º 30 1999, págs. 48-49), cuenta como Francisco de los Cameros y Amaya, caballero maestrante de Ronda, fallecido en Medina Sidonia, tuvo un hijo con una gitana con la cual casó *in articulo mortis* pasando a ser aquel niño su heredero. Entre los criados del maestrante encontramos a un “Gregorio Fernández” que bien pudiera ser el “tío Gregorio” de la fiesta.

Los folkloristas, con Antonio Machado Álvarez a la cabeza, intuyeron que por esos pagos estaba “la verdadera Historia del mundo”. Abrieron un camino importante en lo tocante a la recolección y, aunque a veces se perdieran en sus vericuetos, pusieron en valor muchas cosas.

Volviendo a las huellas reales del sujeto de estas páginas, las de las fuentes para hurgar en los orígenes del flamenco, reafirmemos que el fenómeno musical y dancístico conocido hoy por ese nombre, cuando aparece explícitamente bien entrado ya el siglo XIX, parece hacerlo de sopetón y no sólo con todos sus elementos perfectamente formados sino mostrando síntomas de agotamiento, esto es, de decadencia, a juicio de los que, como Gustavo Adolfo Bécquer, se constituyeron en sus defensores.

Quienes, a continuación, siguieron pregonando sus excelencias hicieron incapié en ello y, como sucede en la construcción de todas las leyendas, aludieron a una época dorada que, lógicamente, estaría situada mucho más atrás. Recurrieron, por tanto, al mismo adanismo en el que los nacionalistas y los predicadores religiosos basaban y siguen basando la defensa de sus respectivos territorios terrenales y celestes.

Pero el adanismo, ya sea en Teología, en Sociología o en Política, no es más que un concepto sin otra base que la fe; por contra, en el mundo material son muchas las dificultades para conocer los primeros pasos del proceso seguido por algo pequeño cuando luego, insospechadamente, se hace grande. Los hechos del personaje famoso mientras aun no lo es forman parte de la cotidianidad de sus contemporáneos que, por supuesto, no les darán ninguna importancia en ese momento.

Teniendo en cuenta esto, creo que por España se pasearon durante mucho tiempo los “flamencos” pero nadie podía tomarlos por los pastores del grandioso Belén al que acudirían luego no porque vivieran en una especie de clandestinidad sino porque el Belén no existía. Es por ello por lo que la debilidad de las huellas reales que han dejado es inversamente proporcional a la importancia del mito nacido con la fama.

Quijotes de andar por casa

Seguramente, por simple razón geográfica y sin que, por tanto, tuvieran nada que ver con el arte flamenco actual, a lo largo del XVI y el XVII debieron existir miles de personas o muchos pequeños grupos que, en diversos lugares de esta península, serían conocidos como fulano o zutano “el flamenco” o como

“los flamencos” de tal sitio por las mismas razones que hoy aun llamamos de forma parecida a muchos conciudadanos que vivieron años en la Francia o la Alemania de la emigración de los años sesenta.

El vocablo “flamenco” que, desde finales del XVII o a principios del XVIII, suena cada vez con más fuerza tiene una relación indudable con Flandes. Pero, en el caso de estos “flamencos”, el gentilicio no aludía sólo a un determinado lugar de origen o adopción sino que tenía otra acepción además: la de la mala fama. Estos “flamencos” estaban relacionados con la pelea, el hurto, la trapacería, el habla de jerga... y, en definitiva, con la mala vida. Para colmo, en el hampa era usual entonces un arma, un cuchillo, también llamado “flamenco”.

En esas circunstancias nos topamos con difusas señales de un escenario donde lo que entrevemos no es “el flamenco”, sino “lo flamenco”, un fenómeno, no tanto musical como social; una subcultura malfamada, un quiste marginal más de los que se dieron en los finales del Siglo de Oro y que, entonces, nada tenía que ver aun con lo que germinaría varios decenios después y florecería casi un siglo más tarde.

Lo encontramos en algunas de las fuentes desechadas. Por ejemplo en una *Relación* de éstas en las que no se reparó al tratar el tema en el que estamos. Es uno de esos romances que tiene por protagonista a un “*pícaro, padre de la chanza e hijo del embuste, anzuelo de capas, gavilán de sombreros, ganzúa de escritorios y llave maestra de cerraduras, compuesto por el Doctor Mosquito y pasado por los bancos de la Real de España y aprobado por la chusma*”. Está editado en Sevilla, en la imprenta de D. Joseph Navarro y Armijo, en calle Génova.

En sus más de 200 versos va contando, siempre con palabras y lenguaje propios del barroco conceptista, los innumerables “oficios” con los que el pícaro engaña, estafa o roba superando dificultades y “venciendo” hasta a los más diestros, proceso que -valga como ejemplo del estilo del poema- describe así:

*...En Cádiz fui Despensero
de un Doctor de Lusitania,
que cura como su mula,
y vive de lo que mata.*

.....

*Fui texedor, pero poco,
porque yo más me preciaba,*

*que de proseguir la tela.
El saber urdir la trama...*

En una de las siguientes estrofas, para calificar con nota alta sus andanzas rufianescas dice así:

*Fui tan cortés entre todos,
que a los Flamencos quitaba
a mediodía el sombrero
y a media noche las capas⁷.*

El subrayado es mío pero está claro que el autor del romance se refiere con ese nombre a otros *bravos*, ya famosos por sus “hazañas” y conocidos por la gente que escuchaba al que recitaba o cantaba y vendía el pliego.

Un romance de ciegos que, en medio de la barahunda de coplas de este género, nos ha prestado un documento importante para el tema que tratamos porque Francisco Escudero y Perosso, en su obra “*Tipografía Hispalense. Anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla*”, proporciona un dato clave para conocer la fecha aproximada en la que estos versos llegaron al público: el establecimiento sevillano de José Navarro y Armijo comienza a aparecer como pie de imprenta en 1736 para llegar a 1759 y luego desaparecer⁸.

Que yo sepa, hasta ahora es la mención más antigua de la palabra “flamenco” referida a determinados individuos del hampa, conocidos por estar relacionados real o simbólicamente con Flandes.

¿Como es que, luego, cambiaría de sentido el gentilicio?

El imperio del Cultema

A cualquier persona no avezada en la reflexión sobre la polisemia en la

7 Romance gracioso y entretenido en el que se refiere la vida y muerte de un pícaro *padre de la chanza e hijo del embuste, anzuelo de capas, gavilán de sombreros, ganzáa de escritorios y llave maestra de cerraduras, compuesto por el Doctor Mosquito y pasado por los bancos de la Real de España y aprobado por la chusma. En José M. Vázquez Soto. Romances y coplas de ciegos en Andalucía Muñoz Moya y Montravceta editores. Sevilla. Granada 1992.*

8 Francisco Escudero y Perosso.- *Tipografía Hispalense. Anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla.* Presentación Aurora Domínguez Guzmán. Colección Clásicos sevillanos 18. Sevilla 1999. Págs. 50 y 51.

que se asientan muchos aspectos de la Cultura de Tradición Oral y a aquellos que desconocen las veredas y zigzags por los que ha discurrido el flamenco, tratar sobre ella puede parecerle un excursio injustificado, dado que no es frecuente que, en un mismo contexto, pueda darse el valor y la fanfarronería, lo heroico y lo esperpéntico, pero lo cierto es que, en la convulsa cotidianidad del mundo andaluz del setecientos, todo ello no tiene nada de contradictorio gracias a un duende: ése que ha dado en llamarse *cultema*.

Creo que la palabra *cultema* aun no está en el Diccionario de la Real Academia pero es cada vez más usada en el ámbito de la Sociología y la Antropología como definición de la expresión verbal o ritual que, al no decaer y perdurar, pasa de una generación a otra perdiendo su sentido original e, incluso, subvirtiéndolo.

Con el vocablo me topé, antes de 1992, en las Actas del Simposium Internacional sobre la Inquisición, celebrado en Nueva York al cumplirse su V Centenario. Estaba en el título de la ponencia de José Jiménez Lozano (otro “no académico”, autor de libros tan extraordinarios como la “*Guía espiritual de Castilla* o “*Los cementerios civiles y la heterodoxia española*”) que era el de “*Supervivencias de Cultemas islamo-hebráicos en la sociedad española*”, donde se comenzaba poniendo de ejemplo el cuento del Gallo Kiriko para resaltar como un relato judío, al pervivir en un ambiente adverso, se convertía en algo tan popular que pasaba por literatura de “cristianos viejos” ante un tribunal tan meticuloso como el de la Inquisición.

Los cultemas están muy vivos en Andalucía y, en general, en el Sur de España (no sé si también en otras geografías) y, como *el Duende*, aparecen donde menos se los espera. Por ejemplo, en las liturgias particulares de la Semana Santa (que, dicho sea de paso, podrían haber sido calificadas de heterodoxas si no se hubieran generalizado y, por tanto, inmunizado) donde “los judíos”, execrados por la Iglesia Católica hasta los años de Juan XXIII, cumplen papeles de buenos, sobre todo, en los hermosos ceremoniales pasionistas de las poblaciones del Sur de Córdoba. O, yéndonos para el otro lado, ahí tenemos a Pilato, el gobernador de Judea, al que, una vez convertido en “personaje sacro o identificatorio” de un barrio (el sevillano de la Calzada) se lo exculpa por saetas:

9 José Jiménez Lozano.- *Supervivencias de Cultemas islamo-hebráicos en la sociedad española o el fracaso histórico de la Inquisición*. En Ángel Alcalá y otros.- *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*. Nueva York, abril de 1983 . Editorial Ariel. Barcelona 1984. Pgs 353 y ss.

*Pilato, por no perder
el interés de su empleo,
a Jesús lo acusó reo,
sin encontrar causa en él.*

Pero, tal vez, el ejemplo paradigmático, el que cuadra absolutamente con la definición de más arriba y que se le escapó al maestro Jiménez Lozano, es el de la Inmaculada Concepción.

Que la madre de Jesús hubiera nacido sin la mancha original de los demás humanos (no confundir con la concepción de Cristo) es algo que no está en la Biblia aunque sí en el Corán. Los franciscanos asumieron y defendieron la creencia porque, desde las Cruzadas, fueron los representantes del cristianismo en países musulmanes y, a menudo, cumplieron misiones civilizadoras (creadoras de ciudad). Que le pregunten a los tangerinos si no fue ése el papel del convento, hospital e iglesia de la Inmaculada, de la medina de Tánger en las inmediaciones del Zoco Chico de su ciudad.

En España (sobre todo en el Sur) también se convirtió en una creencia generalizada sin que, durante siglos, a nadie se le ocurriera poner objeciones, algo que no sucedía en el campo de las disputas teológicas donde si existían divergencias y el a favor o en contra en este caso – ¡como no!- era una cuestión más de las muchas que dividían a los hijos de San Francisco y Santo Domingo.

Pero el tomismo (las teorías del dominico Tomás de Aquino) pasó a ser casi doctrina oficial de la Iglesia Católica a partir del Concilio de Trento, los frailes dominicanos a mandar en el tribunal de la Inquisición y las leyes de limpieza de sangre a dejar sentenciado quien era cristiano viejo y quien no en un momento histórico donde ello condujo, primero, al destierro en zonas deshabitadas del interior y, después, a la expulsión a las tierras del Norte de África.

Ése es el contexto en el que se levantan las oleadas de alzamientos populares en defensa de la Inmaculada Concepción que, en Sevilla, suscita un verdadero motín con principio en la bandera que levanta la Hermandad de Jesús Nazareno y la Virgen de la Concepción y termina en el voto del Ayuntamiento y de la Universidad comprometiéndose a derramar la sangre por esa causa.

Aunque hoy nos parezca mentira eso llega hasta los Tercios de Flandes donde vuelve a darse el caso de la imagen de la Virgen que, encontrada casualmente bajo la tierra, produce el milagro de la victoria no ya sobre los moros sino sobre los protestantes en 1585. Ahí está la razón de que la Inma-

culada sea la patrona de la infantería española y el ejemplo de como algo que empieza significando una cosa acabe en el lado contrario.

Los cultemas son abundantísimos, sobre todo, en territorios cuya cultura ha sufrido fallas o momentos de discontinuidad; es, pues, él mismo un elemento de supervivencia. El siglo XVIII del Sur español fue uno de ellos y, de su interior sobresale el mundo donde se opera el fenómeno que tratamos y la gente que lo protagoniza.

A despecho de George Borrow, a quien, en esto de la flamenquería, se le ha hecho muchísimo más caso del que merecía, los españoles no confundían a flamencos y alemanes a causa de su ignorancia. Era él quien seguramente ignoraba que los habitantes de Flandes y los de Castilla fueron como primos hermanos desde Felipe I hasta Felipe V, o sea, a lo largo de más de dos siglos ya que, en ese tiempo, se rigieron por las mismas leyes en el “*Espacio Schengen*” creado y unido por la herencia de la rama española de la Casa de Austria que, además, concentró su acción en Centroeuropa se concentró en los Países Bajos, por lo que las fuerzas militares españolas, los Tercios, acabaron siendo “de Flandes”.

En realidad estos cuerpos imperiales habían nacido antes de que aquella tierra y España tuvieran algo en común. Venían de los tiempos de Fernando el Católico y el Gran Capitán pero fueron los amos del espacio bélico centroeuropeo entre el *Sacco di Roma* de 1527 (prácticamente contemporáneo a la caída del imperio azteca) y la Batalla de Rocroi, en 1643, punto álgido de la Guerra de los Treinta Años y punto final de la supremacía española.

Después de casi un siglo y medio del liderato plasmado por Velázquez en el cuadro *de las Lanzas*, los Tercios de Flandes cayeron en aquella batalla y, a partir de ahí, languidecieron, Con la llegada de la Casa de Borbón al trono de Madrid, se convirtieron en un despojo con el que terminó Fernando VI, el Marco Aurelio español, a decir de algunos intelectuales de su tiempo por su pacifismo y también el monarca que decretó la Prisión General de los gitanos.

Pero aquel tiempo de gloria de unos ejércitos victoriosos (y ociosos) creó el estereotipos del “bravo” o fanfarrón, el tipo que, precisamente, refleja la seguidilla de Cervantes en “*Rinconete y Cortadillo*”:

*Por un sevillano
rufó a lo valón
tengo socarrado
todo el corazón.*

Y el de los de aquellos que, a continuación, llenaron miles de hojas volandera contando las hazañas más insospechadas.

La mayoría de esos héroes populares que habían velado en Flandes sus armas de caballeros andantes para después, una vez licenciados, contar en España sus andanzas, no son más que adalides de ficción que, con proezas no menos imaginarias que las de Don Quijote de la Mancha, comienzan a brillar en el siglo XVII. Será entonces cuando hasta se propaguen las hazañas de uno de ellos que resulta ser una mujer, *Doña Teresa de Llanos*, o las de otro, un negro -*El valiente Negro en Flandes*- vencedor y captor novelesco nada menos que del mismísimo Guillermo de Orange¹⁰.

El extenso mosaico de “héroes de andar por casa” en una Mancha aun más doméstica que la cervantina, prueba, por un lado, la importancia de personajes así para colectivos que buscaban un agujero por el que salir del anonimato y, por otro, la de los Países Bajos, convertidos ya en un territorio imaginario parecido al del Caballero de la Triste Figura para estos prototipos populares del verso octosílabo.

Las hazañas de los más conocidos, en labios de las coplas de ciegos, lanzan a la celebridad al *guapo de Lucena*, al *Matón de Andalucía*, o a *Gitano de Cartagena...* (el mismo Borrow, seguramente, sucumbió a aquella moda y sacó a relucir o dio vida literaria en *Los Zíncali* a *Chaleco de Valdepeñas* que, a su vez, imita a otro personaje de ficción, protagonista de varios romances como el de “*Badulaque, primo, y Capitan General de las Armadas Navales del invicto rey de Bastos*” o la *Nueva relación y curioso romance que trata de las hazañas del famoso Vadulaque, natural de la gran Ciudad de Xauxa*¹¹, un romance impreso en Sevilla en la segunda mitad del XVIII¹² y escrito por una pluma culta -Julio Caro Baroja mide la importancia de la industria tipográfica por los nombres de escritores de la época metidos en estos berenjenales-, algo que refrenda la

10 “Relación El valiente negro en Flandes, En *Romances y coplas*. José M. Vázquez Soto, Op. Cit.

11 *Ibidem*. Julio Caro Baroja no lo menciona en su Ensayo sobre la literatura de cordel aunque si nos da noticia, a propósito de otro titulado La isla de Jauja, de esta recurrencia, viejo tema folclórico ilustrado por Bruegel el Viejo en un cuadro y un grabado.

12 José M. Vázquez Soto. Op. cit. En el pie de página se consigna que ha sido editado en Sevilla por la Imprenta Real de la Viuda de Diego López de Haro, en la calle Genova. Francisco Escudero y Perosso, nos dice que en 1720 los herederos de Tomás L. De Haro habían trasladado el negocio paterno a dicha calle donde editan como Imprenta Real de Diego L. de Haro hasta 1752 en el que aparece el nombre de su viuda. Cfr. Francisco Escudero y Perosso, Op. cit.

exacta medida de los versos y las precisas referencias a la mitología griega o a la poesía latina clásica.

Volveremos a sacar esta pieza más adelante pero dejemos sentado aquí que esos portentosos sucesos ya no podían tener lugar en los Países Bajos del XVIII dado que, a principios de esa centuria, Felipe V había abandonado aquellos territorios y que, cuarenta años después, su hijo, el rey Fernando VI, tras asentar con su hermano Carlos (el futuro Carlos III de España) la dinastía en el reino de las dos Sicilias, decidió retirar todos los ejércitos españoles de Centroeuropa.

Pero este perfil de soldado ya se había estereotipado y convertido en el *miles gloriosus* de la película “*A Funny Thing happened on the Way to the Foom*” (el “*Golfus de Roma*”, en la versión castellana) de Richard Lester, esto es: en el fanfarrón puesto en solfa por los autores de composiciones populares. Un tipo que, a falta de guerras de verdad, inventaba continuamente hazañas pasadas para amenazar con repetirlas.

Que el conjunto de esas humildes hoja volanderas (aunque adquiriera características de gran comercio) no sirviera para que en instancias académicas se lo considerara un digno auxiliar de las investigaciones sobre Historia o Literatura no es óbice para que, a pesar de contravenir doctas opiniones, esas relaciones y romances desdeñados sacaran a relucir la “Verdadera Historia” buscada después por los folk-loristas.

Flamencos y soldados

La existencia de una relación entre lo militar y el flamenco primigenio (o, si se quiere, entre lo militar y “lo” flamenco) aparece, para quien tenga ojos para leer, en el célebre pasaje de “*El bandolerismo*”, de Julián de Zugasti en el que unos maleantes albergan en su casa a un soldado y -como si fuera algo lógico- una mujer del grupo le dice que “cómo un militar no va a saber tocar la guitarra”, pidiéndole por eso que cante unas “playeritas a lo gitano” *porque ella se muere por las “coplitas flamencas”*¹³.

Eso fue lo que intuyeron algunos como Caballero Bonald, o Gerhard Streingress y lo que encontramos expresamente en el “Libro de la Gitanería de Triana”, en la misma página en la que se nos describe el baile del manguindoy y el canto que lo acompaña con voz e instrumentos:

13 .- Julián de Zugasti.- *El bandolerismo*, tomo I. Ediciones Albolafia. Diputación de Córdoba y Virgilio Márquez editor, 2ª edición. Barcelona 1983. Págs. 138-139).

“Una nieta de Balthasar Montes, el gitano más viejo de Triana (dos páginas más atrás se nos dice que este gitano sirvió durante más de setenta años en Flandes al Maestre de Campo Don Francisco Velasco) va obsequiadas a las casas principales de Sevilla a representar sus bailes y la acompañan con guitarra y tamboril dos hombres y orto le canta cuando baila yb se inicia el dicho canto con un largo aliento a lo que llaman queja de Galera porque un forzado gitanos las daba cuando iba al remo...Es tal la fama de la nieta de Balthasar Montes que el año pasado de ‘46 (1746) fue invitada a bailar en una fiesta que dio el Regente de la Real Audiencia, Don Jacinto Márquez...”¹⁴

A pesar de este testimonio documental y de otros similares, las más de las veces, sin embargo, para indagar en los orígenes del flamenco y aunque su gestación se produjera en el clima inestable de un siglo antes, se ha cargado la cesta de las hipótesis con hechos y personajes posteriores y opiniones expresadas cuando el cante, el toque y el baile ya habían penetrado en el terreno que pisaba gran parte de la sociedad, esto es, por la mediación del ochocientos.

Enredadas en las circunstancias de su tiempo al repasar el neblinoso setecientos, estas instancias investigadoras no dieron ninguna importancia, precisamente, a la figura del *valiente* de un siglo antes que, aureolado de perfiles militares, llenaba las coplas de ciegos con personajes de moral rufianesca, como Bernardo el de Montijo o Francisco Esteban, que habrían realizado...

... lo que no hizo Oliveros,
ni Bustamante, ni Lara...¹⁵

para que con la consagración impresa de sus hazañas poetas, editores e invidentes pudieran subsistir en un país cada vez con menos subsistencias. Los turistas aun no habían llegado y los contendientes de las pelea eran mucho más importantes que los “cualquieras” que riñen a navajazos en la que imagina Salvador Rueda en su panfleto “*Granada y Sevilla: bajorelieves*”.

14 .- Libro de la Gitanería de Triana de los años 1740 a 1750 que escribió el bachiller revoltoso para que no se imprimiera. Edición facsimilar de Antonio Castro Carrasco. Sevilla 1995, folios 21-22. El regente citado, Francisco Marques presidió efectivamente la Audiencia sevillana desde 1735 hasta 1752. (Web de la Real Academia Española de la Historia).

15 .- Curioso romance, en que se declaran las portentosas hazañas del valiente Bernardo del Montijo, en José M. Vázquez Soto. Muñoz Moya y Montraveta (editores), “Romances y coplas de ciegos en Andalucía”, Sevilla, 1992.

En el setecientos, la veleta de los tiempos apuntaba al viento de los mitos cantados en las hojas que colgaban de esas librerías de cordeles extendidos por los lazarillos de los ciegos en las esquinas y las plazas. Sus héroes no eran ya los paladines de Carlomagno sino los *guapos*.

La multiplicación de estos Corridos o Relaciones formaron un corpus importante en el que los protagonistas eran siempre giróvagos -muchas veces soldados ocasionales o permanentes- que iban de ciudad en ciudad, y de pelea en pelea. Su fama provenía la mayoría de las veces, como hemos dicho, de haber “servido en Flandes”.

Por ejemplo, el de Francisco Esteban citado era uno, dedicado a un *guapo* o *bravo*, natural de Lucena y muerto a manos de otro en 1705 después de mil aventuras, cuya vida y *milagros*, como la de tantos otros, quedaron reflejados en versos de arte menor. (Uno de los escarpados parajes de sus operaciones ya se llamaba en aquella época *Bancos de Flandes*; quizás una casualidad, o quizás no pero, a lo largo y a lo ancho de España topónimos parecidos no son infrecuentes).

Hijos también de un dios menor

Los homeros del dieciocho no eran los únicos que se dedicaban a glosar las hazañas de personajes populares; también estaban los aristófanes. Junto a las Relaciones y los Romances, encontramos otro género que tampoco ha gozado de mucho predicamento en las clases de Literatura: el del teatro cómico, resumido en el sainete.

Puede que los sainetes sean también hijos de un dios menor pero constituyen una mina para buscar en ellos claves de la vida cotidiana puesto que -como los romances y corridos- están concebidos para distraer a un público sencillo que ha de encontrar en ellos retratos satíricos o chuscos encuadrados en el día a día de su misma existencia y, por tanto, inteligibles para cualquiera.

Los del tiempo de la Ilustración española son muy importantes no sólo por esto sino porque representan también la única aportación nacional a la reforma que, en el género escénico, se opera entonces en países europeos como Francia o Italia de la mano de Racine, Beaumarchais, Moliere o Goldoni. Los de Andalucía, además, fueron una forma de vida llevadera para escritores que no conseguían ver representadas obras más serias salidas de su pluma y para muchos actores rechazados en las compañías de prestigio por

su dicción “defectuosa” a tenor de las reglas de pronunciación impuestas desde el Poder.

Son muy conocidos los sainetes de Ramón de la Cruz y Moratín pero mucho menos los de autores andaluces, entre otras cosas porque el teatro, salvo en Cádiz, fue un género muy perseguido en Andalucía por los frailes y, con frecuencia, prohibido.

Entre los autores sureños destaca Juan Ignacio González del Castillo cuyas obras -aun en el plano regional- no han tenido la misma suerte que otras posteriores, casi copiadas de las suyas como “*El Tío Caniyitas*” o “*El Tío Conejo*”, con personajes nacidos de la pluma de este autor.

Llevadas a las tablas en el último tercio del siglo XVIII, editadas a comienzos del XIX (algunas de ellas por Adolfo de Castro que lo cree el mejor sainetero español junto con Moratín) y vueltas a sacar en tres volúmenes con más de 1000 páginas por la RAE ya en el XX, retratan, con lenguaje comprensible para la gente, la vida diaria de un Cádiz convertido en emporio mercantil. También se acordó de dejar constancia de él Wilhelm von Humbold, en el Diario de su viaje a España y, de alguna manera, sus textos son, en parte, el hilo conductor de una obra tan leída y citada como “*El Cádiz de las Cortes*”, de Ramón Solís.

A nuestro dramaturgo le hubiera gustado ser un autor afamado de tragedias neoclásicas pero hubo de buscarse la vida con las piezas cortas a representar en los entreactos de las obras “serias”, al mismo nivel de las tonadillas. En muchos de estos sainetes y entremeses los personajes son individuos que intentar parecerse a los “guapos” cuyas hazañas, como se ha dicho, corrían entonces de mano en mano en los pliegos de cordel pero ya no son “buscavidas andantes” ni héroes de novelas de caballería venidos a menos sino habitantes de unos determinados barrios gaditanos donde se suceden las peleas y las fiestas no regladas animadas con cantos y bailes que poco han de ver con los “de sociedad” que, además, son puestos en solfa para hacer reír.

Estos “caballeros” de barrios espesos no tienen capa ni espada; llevan siempre consigo un arma tan común entonces como sería el revólver en el Far West de Estados Unidos: el “flamenco”, o sea, el cuchillo flamenco.

El cuchillo flamenco

El *flamenco* era un puñal cuyo uso, a pesar de ser reiteradamente prohibido por las autoridades desde los años finales del XVII a los mismos del

XVIII, hubo de estar muy generalizado entre soldados que, como los de los tercios, aun no poseían una equipación reglamentaria y, también, entre gente del hampa a tenor de que, como es sabido sobradamente, la repetición de las prohibiciones sólo indica su ineficacia. En esos documentos, al arma en cuestión, comúnmente se la llama “cuchillo flamenco” u otras veces, “flamenco”, a secas. En alguna ocasión se la nombra como bolduque, belduque o badulaque, términos que siguen en uso en algunas regiones de países sudamericanos designando armas blancas, lo cual prueba que los soldados o veteranos que lo usaban llegaron hasta allí.

Un romance de cordel muy conocido es el de un “guapo” con ese sobrenombre: la *Relación del Famoso Vadulaque*.

El mote, como todos los motes, no está puesto al albur: fue, en principio, un patronmímico derivado del nombre de una población, Bois-le-Duc (ahora se denomina Hertogenbosch) cuyo nombre castellanizado era Bolduque o Balduque, la patria del escultor Roque Balduque, enclavada en la región de Brabante, hoy holandesa pero española hasta 1629.

Desde ahí pasaría a ser un vocablo ambivalente que haría referencia a ese lugar y, también a los puñales que se fabricaban allí. En Colombia y México uno de los significados de badulaque o belduque es aun, como decimos, el de cuchillo.

En este último país (y en los Estados Unidos) el arma está muy documentada, incluso fotográficamente, algo que no ocurre en las publicaciones españolas sobre armas blancas. Su aspecto es el de una navaja cachicuerna con una hoja que tiene rebajado su extremo para que éste apunte hacia arriba. El cuchillo, aparentemente, no podría doblarse para que su hoja cupiera en el mango (aunque creo que era éste el que se doblaba para poder empuñarlo con comodidad). De cualquier manera sus formas lo convierten en un antecedente inmediato de la navaja. Se sabe con certeza que lo usaron, en Europa, los integrantes de la infantería y, en la última etapa del México español y la primera de la independencia, los jinetes de los “Dragones de Cuera”, una caballería irregular de fronteras. Una leyenda, cuyo fundamento desconozco, lo hace presente como arma ejecutora del “toque de degüello” del ejército mexicano de Santa Ana en el último episodio de la toma de El Álamo, mitificado después en películas como la superproducción con ese nombre, “El Álamo”, de John Wayne, o la de Howard Hawk, “Río Bravo”, ambas con música de Dimitri Tiomkim

Pero, volviendo a la ambivalencia, otros significados de la palabra *badulaque* en América son el de *bellaco*, *perezoso*, *despreocupado* y para la Real

Academia los de *persona necia e inconsistente* o el de *impuntual en el cumplimiento de sus compromisos*, lo que indica que ahí también había aparecido la polisemia que lo llevó a la literatura popular. Mi maestro, el cacereño afincado en Monesterio, Don Juan Calero, usaba casi a diario el término con nosotros, sus alumnos, con significado de tarambana.

Estos *badulaques* se mueven en un ambiente local todo lo contrario que apacible pero que está a la vista de todos; sus escenas, sus costumbres, sus fiestas y sus peleas cotidianas serán, familiarmente, definidas con multitud de nombres como corresponde a un habla de jerga donde el doble sentido suele tener carta de naturaleza. Entre estos vocablos y, probablemente, antes de que la palabra “flamenco” se hiciera con un lugar preferente, emergerá uno para ser repetido incesantemente y, con el correr del tiempo, transformarse en concepto polivalente que significará fiesta, “jaleo”, “pelea”, “canción” o “baile”... tanto en una orilla del Atlántico como en otra (a la palabra “jaleo” asimismo le sucede algo parecido). Ese nombre tiene una relación muy estrecha con el flamenco: es el de fandango.

El Fandango

De la acepción de fandango como fiesta (que aun es de uso normal en países americanos), tenemos múltiples muestras dentro de decenas de sainetes, pasos y pasillos, situados en ambientes populares del sur peninsular y representados en la segunda mitad del setecientos; ese significado aun lo encontramos también, con mucha frecuencia, en multitud de documentos y coplas de la otra orilla, por ejemplo ésta jalisqueña del *Son de las copetonas* que puede escucharse en You Tube:

*Cuando vayas al fandango
ponte tus naguas azules
pa' que salgas a bailá
sábado, domingo y lunes.*

Curiosamente un fandango tradicional del Andévalo onubense guarda bastante similitud con éste:

*Cabezas Rubias y El Cerro
tienen los pastos comunes*

*y yo los tengo contigo
sábado domingo y lunes.*

Y, en el sainete *Manolo*, de Ramón de la Cruz, un personaje, *Mediodiente*, dice:

*Voy allá.
¿De qué aprovechan todos vuestros afanes,
jornaleros,
y pasar las semanas con miseria,
si después los domingos o los lunes
disipáis el jornal en la taberna?.*¹⁶

No he podido averiguar por qué los pastores y jornaleros no trabajaban los lunes pero dejo aquí esas concordancias como prueba de que las idas y las vueltas están por todas partes.

Volvamos al fandango:

Como de la de otros palos del cante, de la procedencia de esa palabra también se han dicho muchas cosas y, también, muchas sin base teórica alguna. Sin embargo debería estar bastante claro porque el documento más antiguo, que yo conozca, de *fandango* con significado de danza nos la presta el *Diccionario de Autoridades* de 1735 que lo define como un “*baile introducido por los que han estado en los reinos de Indias, que se hace al son de un tañido muy alegre y festivo*”. El primer ejemplo de fandango en escritura musical que poseemos data de 1730 y se encuentra en un manuscrito de tablatura para guitarra, conocido como Códice Saldívar IV, del compositor Santiago de Murcia.

Este manuscrito fue encontrado en México en 1940, o sea, prácticamente dos siglos después de su inclusión en el *Diccionario de Autoridades*, una obra de inspiración netamente ilustrada y antecedente del de la Real Academia, que se editó pensando en que una lengua necesitaba el apoyo de los escritores para contar con una norma sustentada en “*el saber y el uso de los mejores y más cultos*”. El largo espacio de tiempo existente entre la obra ilustrada y el hallazgo de la partitura ya indica que entre lo uno y lo otro hubo más parloteo que investigación.

16 - Ramón de la Cruz, *Manolo*, vv. 368-372, en *Sainetes*, de.. F. Lafarga, Cátedra, Madrid, 1990, p. 248

Fandango (como tango o zorongo) seguramente fue, en principio, sólo un baile, o sea, una danza determinada, para pasar luego a significar la fiesta tumultuosa, designar a continuación un tumulto, referirse -dando la vuelta completa- al baile y al cante de determinados enclaves (Huelva, por ejemplo) y acabar entrando en el flamenco para llenar todo un subgénero o *palo*.

La palabra, con el significado de fiesta popular y con el de danza, no es sino una metonimia más de las muchísimas que usamos habitualmente: *paella* o *perol* son, antes que nada, utensilios de cocina pero han acabado siendo (y, en el caso del primero, con extensión universal) la comida que se hace en uno de esos cacharros.

Ello nos sirve también para poner encima de la mesa la posibilidad de que eso mismo ocurriera con el vocablo “flamenco”. Igual que el jaleo, la pelea y la fiesta no reglada eran sinónimos del desarrollo de la música y el baile que llenaban el “fandango”, puede que, en el mismo ambiente donde todo eso se desarrollaba, comenzara a aparecer con idénticas características el término “flamenco”.

Y puede que fuera en Cádiz donde todo ello se delinea y definiera.

El mundo nuevo de Cádiz

En aquella ciudad de finales del XVIII las circunstancias habían juntado en su estrecha lengua de tierra a familias y personajes de procedencia geográfica y niveles sociales muy distintos hasta hacer de la que presumía de ciudad más antigua de la Península una urbe moderna donde se mezclaba cuanto habían ido generando el águila del Imperio de la Casa de Austria y la ilustrada Flor de Lis de los Borbones.

Todo eso lo hizo florecer el privilegio de haberse convertido en cabecera de la Carrera de Indias dado que el mayor tonelaje de los navíos dificultaba su ascensión por el Guadalquivir y que esas dificultades fueran la excusa para terminar con el monopolio de Sevilla (y de España) en el comercio con las posesiones de ultramar. Triunfaba en la Bahía el Mercantilismo, o sea, el Libre Mercado traído por la victoria de “todos” sobre España en la Guerra de los 30 Años.

Por eso la pérdida de la hegemonía española tras la contienda no supuso el ascenso automático de otra potencia a la posición que ésta había perdido sino la aparición de una situación nueva en la que dominaban los triángulos o cuadriláteros... cambiantes.

Aunque todas las instituciones creadas a principios del XVI en Sevilla para construir el Monopolio de la relación con América se hubieran ido trasladando a Cádiz, en realidad, el “empoderamiento” de la ciudad no dependió del funcionamiento de aquellas, como sí lo fue en el *Quinientos* sevillano, sino, paradójicamente, de la esclerosis de esas instituciones monopolísticas (Casa de Contratación, Juzgado de la Mar...).

El éxito de la capital de la Bahía en el setecientos estribó en que atraía a comerciantes extranjeros y, sobre todo, generó una actividad mercantil que llenaba las arcas particulares con millones de pesos traducidos en productos ultramarinos viajando de de acá para allá y viceversa en las flotas. Eso era lo que dio a la ciudad nuevos habitantes y nuevos barrios en los que éstos vivían. Con Carlos III el puerto de la Bahía abriría también una ruta directa con Manila que, en realidad, lo era con los enclaves más importantes de Asia.

Así se convirtió Cádiz en la ciudad más evolucionada, libre e internacional de la España de entonces y en el corazón económico de un Imperio que ya no era el del oro y la plata sino el de los productos mercantiles -los “ultramarrinos” que siguen dando nombre a esas tiendas-, con una población variopinta y un clima liberal que faltaba en casi todas las demás urbes españolas.

Pero el florecimiento no habría sido posible sin que sus flores tuvieran espinas y, entre éstas estaba la necesidad de establecer una importante guarnición militar tanto de cuerpos terrestres como marineros ya que, por una parte, existía la experiencia de los asaltos ingleses de tiempos anteriores con la posibilidad o probabilidad de ser de nuevo un claro objetivo británico y, por otra, la necesidad de contar con una moderna marina de guerra arropada, naturalmente, por toda la infraestructura que ello requería.

Aun sigue siendo desconocida para la mayoría de los españoles actuales (y, a lo peor, para los mismos gaditanos) la importancia en la Bahía del Arsenal, el observatorio astronómico, la Escuela de Guardiamarinas y las expediciones científicas que tuvieron lugar a lo largo de la centuria como la hispano-francesa a Nueva Granada midiendo el cuadrante de meridiano terrestre de donde saldría el metro como medida universal y, en definitiva, el sistema métrico decimal, las tareas de inventariar la flora de aquellas latitudes, descubrir metales como el platino o la “otra” vuelta al mundo de las corbetas *Descubierta* y *Atrevida...* situaron Cádiz en un puesto de privilegio internacional

La marina era un estamento militar muy ilustrado, esto es: muy incardinado en ese siglo en todos los sentidos y sus viajes y estancias en territorios ultramarinos duraban varios años. Eso es lo que sucedió con las expediciones

de Jorge Juan, José Celestino Mutis, Antonio de Ulloa y Alejandro Malaspina. En los sectores del Comercio ocurriría algo parecido.

Resulta imposible que las músicas y danzas de aquellas tierras no ejercieran influencia en ninguno de los componentes de aquellas expediciones ni en el ánimo de decenas de comerciantes y centenares de miembros de tripulaciones de barcos. Tampoco puede pensarse que en los puertos de América no existieran establecimientos como las “Casas de Rumbo” gaditanas donde se celebraban los tratos y acuerdos, las fiestas subsiguientes y, por supuesto, la picaresca que eso había conllevado desde siempre.

Antonio García-Baquero nos presta la noticia y sus circunstancias de una de ellas:

*...”Comunicaba en la calle Nueva de Cádiz, este Matriculado... la negociación que tenía hecha para las Indias y que aun tenía en dinero 50.000 pesos... Corría la voz de lo bien que estaba aquel sugeto y de los 50.000 pesos que aun tenía dinero para ver como pillárselos en aquellas Casas de rumbo le combidaban a comer la sopa y de sobreemesa tratan del negocio...”*¹⁷ .

Una investigación excelente, la de Fidel Moreno, reflejada en el libro “*Pero que me estás cantando*” nos pone ante una canción cuya existencia se remonta documentalmente a los tiempos de la Guerra de la Independencia: aquella cuyo ritornello es el de “rumba la rumba la rumba va” y que, luego, fue cambiando de letra periódicamente.¹⁸

Pero, además, gracias a otras fuentes “providenciales” (que llegan al tratar cuestiones muy alejadas a las que nos ocupan) nos enteramos de que en la misma Cádiz (y supongo que en ciudades cercanas como San Fernando, El Puerto de Santa María y Puerto Real) esas músicas ultramarinas, a lo mejor, podían escucharse gracias – paradójicamente- a la existencia de la esclavitud.

Manuel Ravina, en un estudio sobre el padrón de Cádiz en el setecientos, nos dice que los esclavos negros de la bahía no eran comprados para realizar trabajos rudos (éstos eran para los moros) sino para servir en las casas y realizar fuera de ellas menesteres remunerados entregando a sus amos lo recaudado al final del día “*de tal manera que algunas viudas... vivirán de esta únicas fuente de ingresos que les proporcionan sus esclavos*”¹⁹

17 .- Antonio García-Baquero González.- Cádiz y el Atlántico 1717-1778 tomo I .Reedición de 1988 de la Diputación de Cádiz de la impresa en Sevilla en 1976 pgs. 483 y s.

18 Fidel Moreno.- “Pero qué me4 estás cantando”. Ed. Debate.Madrid 2018.

19 .- Manuel Ravina Martín.- “Un padrón de los contribuyentes de Cádiz a mediados del s.

Por su parte Manuel Bustos nos habla de la profesión de los dueños de esclavos negros y entre ellos hay taberneros, marinos...²⁰

De modo que, además de las *blinds beggards ballats* tampoco hay que olvidar esta situación o coyuntura a la hora de estudiar los años en los que se perciben las primeras señales de vida de unas músicas y unos bailes distintos y, sobre todo, una forma nueva de abordarlos: eran las características singulares de la ciudad y la bahía la que propiciaban los grandes cambios que se estaban operando en el terreno que nos ocupa.

Si la marina y cuanto ella conllevaba constituía una de esas circunstancias singulares, las tropas de los cuerpos de ejército terrestre estructuraban otra aunque la presencia visible y hasta ostentosa de este estamento militar, al contrario de lo que sucedió en Sevilla cuando se intentó algo parecido, no trajo protestas ya que ello tampoco significaba el establecimiento de levas o quintas que en una pequeña ciudad hubieran sido, por demás, irrelevantes. Lo comercial y lo militar, tanto terrestre como marítimo, pudieron coexistir –y coexistieron- en la capital de la Bahía sin entrar en conflicto ya que se necesitaban mutuamente²¹.

Pero, en lo tocante a las tropas de estas formaciones, habría que preguntarse: si no era de la propia población o del territorio circundante, ¿de donde provenían los soldados y sus regimientos?

Pues provenían, ni más ni menos, que de Flandes.

Flandes en la Bahía

Cuando la corona española decidió retirar sus tropas de lo que actualmente es Bélgica, la mayoría de sus formaciones fueron acantonadas en el sur peninsular, sobre todo en Cádiz y su bahía, como guarnición militar de la ciudad ante el peligro de ataques por mar o, como regimientos “de ida y vuelta”, o sea acuartelados en espera de embarcar para América (en la que España ya no estaba sola sino en conflicto con otras potencias) o de vuelta de ella.

XVIII”, en Archivo Hispalense, n.º 181, pág. 136

20 .- Manuel Bustos Rodríguez.- “Población, sociedad y desarrollo urbano. Una aproximación al Cádiz de Carlos II. En “Cádiz en su Historia”. Abril 1982. Publicaciones de la Caja de Ahorros de Cádiz. Cádiz 1983. Pág. 110.

21 .- Conf. José Sánchez Sánchez y Mercedes Ponce Ortiz de Insagurbe. Sevilla: arquitectura y ciudad militar. 1750- 1800). Jornadas Nacionales de Historia Militar . Universidad de Sevilla.

La gente que había acompañado durante los largos años centroeuropeos a los milites, los “conocedores”, albeítas, cantineras, rancheros, músicos... y que también iban con ellos de aquí para allá, arribaron así mismo a la ciudad y se asentaron, lógicamente, en la zona de los nuevos cuarteles (los actuales Aularios de la Universidad gaditana, construidos a partir de 1732).

En los aledaños de esa zona militar que, contando barracones, almacenes, arsenales, baterías de costa y los castillos de Santa Catalina y San Sebastián, se extendía desde la Alameda de Apodaca hasta Capuchinos, nacieron populosos enclaves, como el del Mundo Nuevo y el de la Viña que, a partir de ahí, aparecerán continuamente en los sainetes y romances de ciegos con argumentos relacionados con nuestro tema. *La gente del Mundo Nuevo*, es el título de un sainete de Juan Ignacio González del Castillo y el “*Minué de la Viña*” uno de los bailes populares más nombrados en esas pequeñas piezas teatrales.

El Callejero de Cádiz, de 1830, nos muestra una ciudad dividida en los cuarteles y manzanas donde se encuentran estos enclaves: “*el de San Lorenzo englobaba, “el barrio del Mundo Nuevo”, y el de Nuestra Señora de La Palma, contaba con tres barrios: el “barrio de la Viña”, el “barrio de Capuchinos” y el “barrio nuevo de Santa Cruz”*²².

Por lo que podemos deducir de las piezas teatrales de González del Castillo allí, en “partiditos” de casas de vecindad arrendados y peleándose continuamente con los caseros y entre ellos, vivía un colectivo humano con muchas concomitancias con los antiguos cuerpos de ejército españoles. y, seguramente por eso, sus componentes y quienes se agrupaban a su alrededor cargaron con el mote de “flamencos”. Hay viajeros que dicen que “todos los gitanos de Cádiz” vivían en estos enclaves. Sin embargo el barrio de los gitanos seguía siendo –como lo sería después– el de Santa María, el lugar en el que se encontraba el Matadero donde, como en tantos otros de la geografía andaluza, los calés cumplían cometidos importantes.

La afirmación de estos curiosos impertinentes puede ser errónea pero, así y todo, viene a corroborar que, por esos años, comenzaba a producirse la equiparación entre gitanos y flamencos.

Por si parece raro que un simple mote haya dado lugar a un fenómeno musical y dancístico tan importante es necesario sacar a relucir que, aunque

22 El documento destacado. Mayo-Junio de 2019. *El Callejero de Cádiz de 1830. Selección Documental y textos de Santiago Saborido Piñero*. Archivos de Andalucía. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.

parezca mentira, en México sucedió algo parecido por el mismo tiempo y que, de ello, quedan las coplas “valonas”, referidas, indudablemente, a habitantes procedentes del mismo territorio centroeuropeo que los “flamencos”²³.

Sobre los orígenes “misteriosos” de ese hecho, especialistas y entendidos de aquel país han dicho –lo mismo que aquí del flamenco- toda clase de cosas pero me quedo con las reflexiones de uno de los mejores musicólogos mexicanos, Vicente T. Mendoza, que nos han llegado a través de Álvaro Ochoa:

“Según Vicente T. Mendoza, el término valona debió aparecer hacia el último tercio del siglo XVIII con la presencia de los regimientos de Flandes y Ultonia que enviara Carlos III para reforzar las milicias provinciales de la Nueva España. Fue hacia 1765 cuando en la mochila cultural de estos soldados valones llegó posiblemente **esa forma musical recitativa de aspecto andaluz** (el resalte en negrita es mío); porque dichos regimientos estuvieron acantonados, antes de salir de España, en Andalucía y Murcia “de donde –supone Mendoza– tomarían los giros y el carácter que aún conservan nuestras valonas”²⁴).

Las “valonas” de Michoacán y las “coplas flamencas” de Cádiz serían, pues, primas hermanas.

Al filo del final del XVIII el barón Wilhelm von Humboldt (uno de los viajeros que convierte estos enclaves en barrios de gitanos), llegaba a la ciudad de la que nos dejó varias páginas en su libro “*Diario de viaje a España 1799-1800*”. Después de salir de Sevilla y a propósito del nombre de una venta, cercana a Utrera, escribe²⁵ que, en Cádiz, existe una calle llamada “*del Flamenco borracho*” y, efectivamente, en una obra anónima de la mitad del siglo XIX (anónima porque su autor así lo dijo aunque esté sobradamente claro que era Adolfo de Castro)²⁶, encontramos lo siguiente:

23 .- Sólo para quien no esté familiarizado con la idiosincrasia de Centroeuropa, habrá de explicarse que la actual Bélgica está dividida a cal y canto, entre flamencos y calones, con dos lenguas (flamenca y francesa) irreconciliables. El ejército español tuvo regimientos valones hasta, prácticamente, el siglo XIX y la Guardia Valona fue una de las guardias reales hasta 1820.

24 Álvaro Ochoa “*De tierra abajo a tierra adentro: valonas y malagueñas*”. Colegio de México. México D.F. 2000

25 Wilhelm von Humboldt.- *Diario de Viaje a España 1799-1800*. Cátedra. Madrid 1988. Pág. 175.

26 Nombres antiguos de las calles y plazas de Cádiz. Sus orígenes, sus cambios... Por un individuo de la Academia Española de Arqueología. Cádiz. Imprenta de la Revista Médica. 1857. Pág. 32

FLAMENCOS (c. de).—En esta calle debió tener establecimientos cierto número de mercaderes flamencos de los muchos que había en Cádiz. Nueve se llevaron en rehenes los ingleses, después del saqueo, como prendas de buen rescate. De 1672 hay instrumentos públicos que le dan este nombre, y quizá haya otros mas antiguos. Vulgarmente se le llamaba de Flamencos Mancos para distinguirlos de los gitanos á quienes también se denomina flamencos por el vulgo.

FLAMENCOS BORRACHOS (c. de).— De Esteban Cajón (¿Rajón?) era el nombre que tenía en 1635: después se le ha llamado de la Carnicería de Manzano. En 1722 de la Carnicería de los flamencos y mas tarde de la Posada de los Flamencos. Muchas escenas báquicas debieron pasar en esta posada, este mesón ú lo que era, cuando el vulgo en vez de Posada de los flamencos llamó á esta calle calle de Flamencos borrachos.

Su nombre actual es el de Argantonio.

La obra se imprimió a mediados del ochocientos pero no hay que olvidar que por el mayor de los Humboldt sabemos que ya se la llamaba así medio siglo antes de que nos lo dijera el Académico de Arqueología y que este mismo, con su alusión a que el nombre le vino de las *juergas*, nos está indicando que el apodo *flamenco* estaba en uso desde mucho antes y también que el nombre adquiriría características particulares.

Pero, por todo cuanto podemos leer en obras de la época, estos “Flamencos gaditanos” ya no son, simplemente, los nietos de Rinconete y Cortadillo; han dejado de tener las características de individuos del hampa que se desprendía de la relación que vimos anteriormente y, en el pan gaditano de cada día, van adquiriendo los perfiles de un colectivo al que hoy definiríamos como socialmente en el borde del precipicio pero que, así y todo, está en el mismo mundo que los majos y petimetres en los se divide no sólo la ciudad sino España entera.

Que los “flamencos” gaditanos forman ya parte de la ciudad y de la imagen chusca (casi carnavalesca, valga el anacronismo) es lo que se desprende de otro pasaje teatral, esta vez del sainete *El lugareño en Cádiz*, naturalmente de nuestro autor más citado. La escena está localizada en la plaza de San Juan de Dios, el espacio urbano por antonomasia de la ciudad, émula de la veneciana de San Marco y la del Comercio lisboeta. Intervienen en ella un calesero, un ciego vendedor de romances, un falso tullido, soldados, un borracho, un aguador..., o sea, personajes de los escalones sociales más inferiores y Del Castillo hace decir al “cateto” Pedro Jiménez, llegado hasta allí desde una población cercana:

*¡Valgame Dios, que zuidad (sic)
tan jermosa! Aquí hay flamencos,
y otras mil naciones
que al hablar parecen perros...²⁷*

Esta peculiar *nación* a la que daba personalidad el nombre, seguramente era un sector minoritario pero ocupa el protagonismo de la mayoría de las piezas teatrales de González del Castillo para – primero-, a partir de ahí, seguir ostentando el liderato en las que sigan produciéndose a lo largo del XIX y – segundo- desempeñar un papel sostenido por el triángulo de peleas, músicas y bailes.

Que lo *flamenco* y los *flamencos* comienzan a adquirir carta de naturaleza gaditana se desprende de el texto del sainete que he citado más arriba y de otros; en “*El soldado fanfarrón*”, 1ª Parte, en una de sus escenas se juega, además, con el equívoco entre puñal y persona:

*Cabo.- Señores, ¿qué ha sido esto,
que un remolino de gente
por la ventana está oyendo?*
*Juana.- El melitar, que sacó
para mi esposo un flamenco.*
*Soldado.- Ni un francés, ni un italiano
he sacado yo...²⁸*

Evidentemente el autor resalta el doble sentido de una palabra que puede significar un instrumento cortante, un individuo de una determinada nacionalidad y un gaditano con ese sobrenombre porque sabe que el público captará la ambivalencia.

Podríamos concluir que “*flamenco*” era, en el habla popular de la Bahía de la segunda mitad del setecientos, el individuo pendenciero y fanfarrón al que todavía alude el Diccionario de la RAE (.adj. Coloq. chulo, insolente. *Ponerse flamenco*.U. t. c. s.) y también el de un colectivo al que se visualizaba con esa imagen.

27 .- Juan Ignacio González del Castillo.- Obras Completas. Librería de los Sucesores de Hernando . Madrid. 1914 Tomo II. “El Lugareño en Cádiz” Pág. 56.

28 Ibidem. El Soldado fanfarrón. 1ª Parte. Pág 377.

En los sainetes, sus *juegas* siempre están repletas de cantos y bailes, muchos de ellos con sus nombres y apellidos como las seguidillas, las playeras, el zorongo o el minué de la Viña hasta el punto de que las broncas y las fiestas se reparten casi a partes iguales la duración de las obras.

En esa ciudad dorada de nuestro setecientos está meridianamente claro que, junto al ole, las seguidillas, las tiranas, el bolero o las playeras, nacían y se expandían nuevos cantos y bailes que contenían elementos de la orientalizable música antigua española, sones y movimientos llegados de América que devolvían con otra personalidad... y con mayor desenvoltura lo que había ido hasta allí siglos antes. Y que, incluso, en los barrios populares se ponían de moda cristalizaciones que contenían elementos de la cultura francesa importada por la mitad de la sociedad y, tal vez, ridiculizada por la otra media, verbi gratia el *minué de la Viña*.

Este *minué* bien pudiera ser un antecedente de la *bulería*.

Aunque esta palabra, referida a un cante y a su baile no aparezca hasta principios del siglo pasado, fue sin embargo usada mucho antes por la afición tanto flamenca como taurina y por la literatura que la retrataba. Bulería era sinónimo de embuste y, con ello, nos encontramos con una palabra con polisemia similar a “fandango”.

Guillermo Castro Buendía nos dice que Julián Ribera, un gran filólogo y musicólogo “la encuentra en el texto *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias cristianas de nuestro Rey don Felipe Tercero deste nombre de Don Pedro de Cardona*²⁹

De entonces acá son innumerables los textos por los que podemos seguirle el rastro y de los cuales este autor proporciona una nutrida antología, compuesta mayoritariamente por obras del teatro cómico que nos ocupa.

De todo este maremagnum de idas, vueltas y revueltas que tiene su epicentro en piezas líricas o escénicas destinadas a la gente menuda y asumidas por ella se desprende que, en primer lugar, los “llegados de Flandes” o aquellos que iban y venían de América llevaban consigo no sólo músicas y danzas viejas y nuevas sino, también, una determinada manera de interpretarlas fuera de las normas imperantes hasta entonces y, en segundo, que es ese

29 .- Guillermo Castro Buendía. Centro de Investigación Flamenca Telethusa. *Sinfonía virtual*. Revista de Música y reflexión musical 2015.

“nuevo estilo” lo que llama la atención, para bien o para mal, a cuantos las escuchan o las bailan.

Son muchísimos los detalles que sobre esto encontramos en los sainetes. Valga, por ejemplo éste de “*El soldado tragabalas*”:

Juán	<i>En llegando a estas materias de boleras y fandango, me vuelvo todo jalea... ... Aunque sea sin vihuela quiero bailar con usted, Beata.</i>
Beata	<i>¡Jesús! ¿Quién tal piensa? Pero, porque no se diga, bailemos enhorabuena.</i>
Juán	<i>Hagan ustedes el son con las palmas y la lengua (hacen el son del fandango con la boca y las palmas y bailan los dos hasta que digan los versos)³⁰</i>

Sobre eso, el estilo, nuestro *informante* von Humboldt nos suministra una prueba más de la revolución que estaba teniendo lugar aunque su escenario no sea gaditano sino vivido durante los días que él y su mujer permanecen en Málaga, donde acuden a la casa de unos gitanos para escucharlos y verlos bailar.

En esas páginas se mezclan las observaciones minuciosas con las deducciones con argumentos, en realidad, preconcebidos (los prejuicios a los cuales Descartes hacía responsables de la falta de claridad y objetividad) pero las primeras son de mucho valor para el tema que tratamos.

El grupo lo forman seis personas: un viejo, dos muchachas, Pepe, un bailarín de *voleros*, otro hombre más, que fue soldado, y una criada vieja que animan las canciones y las danzas; todas son gitanas y ejecutan el *volero*, el *zorongo*, el *fandango* y el *zapateado*... (que para él son “danzas nacionales españolas”) “en la mayor libertad posible” y “entrando en una especie de trance” en el que “todos llevaban el ritmo y cantaban”.³¹

30 Juan Ignacio González del Castillo. *El soldado Tragabalas*. Op. cit. Tomo II. Págs. 352 y s.

31 Wilhelm von Humboldt. Op. cit. Págs 196 y ss.

Prejuicios a parte, en los innumerables pormenores de esa noche están todos los elementos que no gustan a la buena sociedad española y a las personas biempensantes de las que tenemos dos prototipos: el ilustrado coronel José Cadalso o del compilador de lo castizo Iza de Zamácola, *Don Preciso*.

En las primeras páginas del libro de este último *Colección de las mejores coplas de seguidillas...* arremete contra aquellos que:

dotados de la más bella disposición, no sólo para cantar seguidillas, sino también para componerlas... sin más cultura que la que adquieren en las poquísimas composiciones que oyen de esta especie en los Teatros... son capaces de componer tanta variedad... Ojalá que el modo de cantarlas pudiera decir lo mismo; pero aquel hábito grosero que han contraído, forzando la voz a que salga de sus quicios y amontonando la extravagante manía de amontonar gorgoros y gorgoritos violentos... hace decaer su mérito hasta el desprecio; porque ¿quien habrá que pueda sufrir con paciencia a un hombre de éstos que sudando a chorros, se arranca los botones del cuello de la camisa para dar mayores gritos? ¿Quien puede resistir aquel continuo castañeteo de la mandíbula inferior cuando canta? ¿Quien puede oír sin desazonarse aquellos furiosos relinchos, con los cuales se está desgañándose el infeliz horas enteras? Y, finalmente, ¿qué orejas serán bastantes para aguantar el continuo cencerreo de una mala guitarra?... Pero conozco que todos estos defectos podrían vmds corregir fácilmente si desterrando la bárbara manía de dar relinchos y gorgoritos, se ciñesen sólo a dar la mayor expresión a las coplas que canten haciéndose cargo que el objeto principal de un buen cantante debe ser el de pronunciar clara y distintamente la letra, sin cuyo requisito la voz sola no es más que un instrumento de la orquesta que nada dice al corazón.³²

A propósito del menosprecio a los gorgoritos (tan constantes y apreciados en las óperas que habían entonces furor entre los ilustrados y, al mismo tiempo, comunes en cantos de iglesia derivados del gregoriano), tenemos la opinión contraria en otro de los sainetes de González del Castillo. En uno de los diálogos de "*La Casa de vecindad*" encontramos esto:

32 Juan Antonio Iza de Zamácola, *Don Preciso*. Colección de las mejores coplas de seguidillas... Ediciones Demófilo. Jaen 1982. Pág. 23

María: No sea usted malo. ¡Que bien
cantó usted en San Lorenzo
... el miserere!

Cirilo: Es verdad
...que triné como un jilguero.

María: Lo hubiera chillado a usted

Cirilo: ¿Se acuerda usted del gorjeo
...que hice yo sobren el pecavi?...³³

Seguimos cambiando de punto de vista.

Por su parte, Cadalso, en sus “Cartas Marruecas”, tas el encuentro fortuito con un joven caballero todo lo contrario que ilustrado, describe así la fiesta en su cortijo de la serranía de Cádiz:

... “*Dándome cuenta del carácter del tío Gregorio (personaje de trazas gitanescas y una especie de “ayo” del caballero que ha estado en la cárcel “por unas puñaladillas que dio en la feria”) y otros iguales personajes llegamos al cortijo. Presentóme a los que allí se hallaban...(que) pasaban la noche jugando, cenando, cantando y hablando, para todo lo cual se hallaban muy bien provistos, porque habían concurrido algunas gitanas con sus venerables padres, dignos esposos y preciosos hijos. Allí tuve la dicha de conocer al señor tío Gregorio. A su voz ronca y hueca, patilla larga, vientre redondo, modales ásperos, frecuentes juramentos y trato familiar se distinguía entre todos. Su oficio era hacer cigarros, dándolos de su boca ya encendidos a los caballeritos, atizar los velones, decir el nombre y mérito de cada gitana, llevar el compás con las palmas de las manos cuando bailaba alguno de sus más apasionados protectores... Contar los dichos y hechos de aquella academia fuera imposible o tal vez indecente; sólo diré que el humo de los cigarros, los gritos y palmadas del tío Gregorio, la bulla de todas las voces, el ruido de las castañuelas, lo destemplado de la guitarra, el chillido de las gitanas, la quimera de los gitanos sobre cual habría de tocar el polo para que lo bailase Preciosilla, el ladrido de los perros y el desentono de los que cantaban no me dejaron pegar el ojo en toda la noche...*”³⁴

En el texto de *Don Preciso* hay algunas afirmaciones que me parecen muy importantes y con claves para entender lo que sucedía en aquellos años.

33 .- Juan I, Gonzalez del Castillo. La Casa de vecindad. 2ª parte. Op, cit. Tomo I Pág. 177.

34 José Cadalso. *Cartas Marruecas*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Editoriales Andaluzas Unidas. Barcelona 1986. Págs 45-46.

Cuando critica las nuevas formas de canto, Iza de Zamácola admite que quienes las practican tienen grandes cualidades para cantar y componer una gran variedad aunque hayan escuchado esos cantos (las seguidillas) pocas veces en la escena.

El texto distingue perfectamente entre lo que se cantaba en el teatro aunque fueran los gitanos quienes pisaran sus tablas y el anatematizado cante de los flamencos.

La ojeriza frailuna al arte escénico desde el principio de la Edad Moderna fue, precisamente, lo que impidió que el teatro español evolucionara a compás con Europa y de ello se han apercibido más aquellos llegados de fuera que los indígenas. Por ejemplo, una de las cosas que más resalta Gian Gibson al enmarcar la figura de Antonio Machado en sus circunstancias es que las obras dramáticas, en la segunda década del siglo XX, continuaran siendo con frecuencia escritas en versos similares a los del XVII, pero una cosa es que lo teatral estuviera perseguido por los frailes en el XVIII y otra que lo que allí se ejecutaba (cuando y donde se levantaba el telón) no fuera apreciado por gente cultivada.

Tal vez por eso, y para contrarrestar la inquina, desde las instancias de poder se promovieron obras teatrales “de tesis” que defendía a capa y espada la nueva moral de la Ilustración a costa de producir obras aburridísimas (como las del “dramaturgo” Pablo de Olavide).

Esas circunstancias le vienen como agua de mayo a las tonadillas con las que se rellenaban los entreactos de las “obras serias” porque las engrandecen llegándose al extremo de que era por éstas por las que el público llenaba los locales, quedando éstos vacíos antes de levantarse el telón del último acto de la obra anunciada como principal.

Viajeros de antes del final del setecientos nos las describen. He aquí, por ejemplo ésta de Christian A. Fisher sobre el entreacto en un teatro gaditano:

*“... El espectáculo concluye, la escena se transforma en una habitación magnífica, los palillos se hacen oír; y desde las dos esquinas del teatro se ven salir a un bailarín y una bailarina, ambos en el gracioso traje de Andalucía que parece ideado para el baile.”*³⁵

Wilhelm von Humboldt, también refiriéndose a lo visto en Cádiz y en

35 Christian A. Fisher. *Voyage en Espagne aux années 1797 et 1798*. París 1801. Págs. 199-200. Citado por Rocío Plaza: *El flamenco y los flamencos. Un viaje entre el mito y la realidad*, Sevilla 1999. Pág. 142

las mismas páginas de las citas anteriormente señaladas, nos da su versión aunque, para él, estas tonadillas tienen ya carta de identidad gitana:

“Aquí en los entreactos se dan saynetes, cosa que no había visto en Madrid, si bien sólo entre el segundo y el tercer acto. Se interpretó una gitano-tonadilla que resultó de nuevo muy bonita. Una bailarina pequeña y bastante llenita ejecutó el papel de todas las finuras del juego de expresión y de ojos... El hombre alto, delgado, andaluz y gitano a la vez, tocaba el tambor y bailó el zorongo. De nuevo se acompañaban con castañuelas, y de nuevo se trataba de pequeños pas golpeados y zapateados, con mucho movimiento de brazos, enérgicos y, sin embargo, no rápidos, sin saltos... El gobernador Las Casas me dijo que en América habría un sinfín de estas danzas bajo diferentes nombres, pero en el mismo estilo... Todas estas danzas españolas son mera expresión de un violento amor sensual... Donde mejor se percibe es, al parecer, en las bodas de los gitanos...³⁶ .

Estos textos nos revelan, a su vez, tres cosas: una, que los gitanos eran habituales en el campo escénico (el hecho lo corrobora la conversación mantenida con el bailarín gitano a cuya casa acude en Málaga dado que él ya era bailarín de teatro y dice que se hermana iba a serlo). En realidad, si nos desprendemos de prejuicios que parecen atávicos pero que son muy modernos, los gitanos habían estado en el teatro español, en la música religioso-popular y en las fiestas tanto públicas como privadas del sur peninsular desde poco después de su llegada. Ése es el valor de la tesis que Bernard Leblond enjaretó hace más de medio siglo pormenorizando su presencia en los distintos géneros de nuestra literatura³⁷.

Dos, que los bailes representados en los escenarios, aun siendo sensuales, no tenían las características que *Don Preciso* y Cadalso censuraban. O sea, no eran *flamencos* o, lo que es lo mismo, *indecentes*; tampoco lo serían, pues, los cantes que los acompañaban y eso se desprende del texto de Iza y, tres, que aquellos que se ejecutaban en bodas o fiestas como la de las *Cartas Marruecas* tenían características distintas.

La decencia o indecencia de los bailes (lo cantes apenas si entraron en este terreno) es una cuestión que siempre estuvo presente en el campo que nos ocupa. Ya lo encontramos en el espectáculo de la fiesta del Regente del “*Libro*

36 Op. cit. Pág. 179

37 Bernard Leblond.- *Les gitans dans la littérature espagnole France- Iberie Recherche Université de Toulouse- Le Mirail. 1982.*

de la *Gitanería de Triana*” citado más arriba, donde “*las señoras, quisieron ver bailar el manguindoy por lo atrevida que es la danza*”³⁸ y en el pasquín de la fiesta de 1781 en la Venta de Caparrós, cercana a Lebrija, que acompaña la edición de aquella obra donde se publicita que “*el diablo duerme en el cuerpo de las gitanas y se despierta con la zarabanda*”

El tema está presente en las descripciones de los viajeros e, incluso, sirve de acicate para la promoción del viaje entre los lectores a los que se dirigen las ediciones y, sobre todo, lo encontramos en quienes, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, dirigen el asunto.

Es muy importante detenerse en lo que nos dice el primer “*Tratado de Bailes*” que se escribe: el del Maestro Otero. Allí, en el apartado dedicado a “bailes regionales españoles” (seguimos en la misma senda trazada por Humboldt) están los llamados “flamencos” que José Otero repasa y califica uno a uno. Al llegar al tango dice lo siguiente:

“Fueron conocidas dos clases de tango, uno que se llamaba el tango gitano, muy flamenco, y que no se podía bailar en todas partes por las posturas, que no siempre eran lo que requerían las reglas de la decencia...”³⁹

Reflexiones parecidas hace en otros varios añadiendo siempre que ha variado sus posiciones para convertirlos en piezas que puedan ser ejecutadas con normalidad.

Evidentemente, en los tiempos del Maestro Otero, los primeros del siglo pasado, el flamenco y lo flamenco ya no eran lo que habían sido.

Parusía de los gitanos (andaluces)

A partir de los años finales del setecientos comenzarían a cambiar muchas cosas y, entre ellas, una que adquirirá más y más importancia en años posteriores hasta constituirse en arquetipo así que pasara medio siglo: la figura del gitano y su importancia para la imagen de un territorio, el andaluz que, tal como sería percibido por los viajeros, tendría perfiles de “español”.

Lo observamos con claridad en el campo de las piezas teatrales cómicas. En los sainetes de González del Castillo los gitanos y lo gitano se quedaban

38 Op. cit. Parágrafo 22.

39 José Otero.- *Tratado de bailes*. <<<<<<asociación Manuel Pareja Obregón. Sevilla 1987. Págs. 232 y 233.

en papeles y encuadres secundarios como los reservados al *Tío Conejo* de sus obras. Eso es lo que encontramos en “*El día de toros en Cádiz*”, por ejemplo, cuando *Canuto* dice a su acompañante femenino:

*Déjame poner la capa
a lo caló, maamaita (madamita)*⁴⁰.

O en *Los caballeros desairados* donde un marqués gaditano, enemigo de los petimetres, manda traer de Sevilla un maestro de *lengua germana* para estar con su criado *de borrasca todo el día*⁴¹.

En esos diálogos aparecen ya palabras en caló: sosnabelar, prajandí, maripor... y, a partir de ahí, los papeles presentarán a unos gitanos que ya no cecean como en Cervantes o Gil Vicente sino que hablan su propio idioma; ellos y la descripción de su mundo asumirán el protagonismo e, incluso, a ser el leit motiv de la obra. En el sainete *La sal de la tierra* un majo aconseja:

*Y has de aprender el caló
fortuna cual yo aprendí
al pan diciendo mauró,
a la iglesia la cangrí
y a lo bueno lo mistó*⁴².

En su *Ensayo sobre la literatura de cordel* Don Julio cita decenas de obras “andaluzas” en cuyo título aparece la palabra “gitano”.

¿Qué es lo que había sucedido?

Pues que, a mi entender y en lo tocante a este tema, se había formado “la tormenta perfecta” porque, por un lado, los gitanos se habían erigido en un símbolo de la “maldad” de los gobiernos ilustrados que los reprimieron y condenaron a largos años de trabajos forzados en los arsenales y castillos y, por otro, se habían operado grandes cambios en la mentalidad de las élites europeas.

Resulta imposible imaginar que la continua persecución de los gitanos llevada a cabo a lo largo de bastante más de medio siglo no hubiera afectado a

40 Juan Ignacio González del Castillo. op. cit. Tomo 1. pág. 359

41 Ib. pág. 113

42 Julio Caro Baroja. Op, cit. Pág. 268.

ese colectivo y tampoco que hubieran dejado de existir las relaciones seculares entre éste y las coordenadas en las que se movió la vida de la España del Sur en los siglos de la Casa de Austria, convertida ahora en clima del Absolutismo. Al contrario, son incontables los testimonios que, en este campo, nos hablan de convivencia entre gente “de arriba” y gente “de abajo” opuestas ambas a las ideas triunfadoras en la Revolución Francesa.

Y, por raro que parezca (aunque estas rarezas se hayan producido muchas veces en la Historia) fuera de nuestra península también había personas con mentalidad muy distintas a éstas a las que aludimos y que, sin embargo, llegaban con ellas a coincidencias inesperadas.

Un tiempo antes, en Europa los prohombres de la Ilustración habían dedicado mucho esfuerzo a terminar, entre otras cosas, con las continuas falsificaciones de la Historia que, hasta entonces, habían encontrado raíces divinas y míticas al origen de las monarquías. Ahora todo eso quedaría arrumbado; en el lugar ocupado por los reyes se colocaría al “pueblo”, un concepto bastante amorfo (en realidad, en origen, sólo era lo que “no era” nobleza), pero anclado, como los reyes y los señores, a un territorio unificado por una lengua. Hasta ahí, por lo tanto, todo se asemejaba al “deshaucio del Dios medieval” de la cúspide de la pirámide social de cada una de las naciones para entronizar allí a la *Diosa Razón*. Eso es lo que hizo la Revolución Francesa.

Pero aun siendo muy atrevido en eso de la Filosofía de la Historia, me atrevería a decir que, en la Historia de la Filosofía, se han alternado los períodos en los que predominaba el Raciocinio con aquellos en los que era el Sentimiento el que mandaba (la eterna lucha entre los conceptos griegos de *Intelecto* y *Voluntad*).

Lo racional es matemático y lo sentimental poético, y ahora, después de que Napoleón le quitara el trono a la diosa para perderlo también él mismo, le tocaba reinar a lo segundo. Fue ahí donde apareció la Caja de Pandora que abriría Johan Gottfried Herder al dar con la idea del *Volksgeist* o *Espíritu del Pueblo* que confería eternidad, inmutabilidad y grandeza original a cualquier colectivo con lengua diferenciada. Desde entonces muchos intelectuales tomaron el camino de creer que el adanismo estaba en el principio de la sociedad a la que pertenecían o a la que podían entregar la llave de su sentimentalidad.

Así se dibujarían en el firmamento de la época las “naciones sin tierra”. La más importante, sin duda, será la judía, con fuerza para prender la mecha de un movimiento tan internacional tan importante como el Sionismo pero el

gitanismo también tendrá su parte alicuota y no sólo referida a España: junto a las cualidades de los gitanos españoles serán así mismo dignas de consideración las cualidades de los *zínaros* del sedicente Imperio Austro-húngaro.

Los territorios germánicos de Polonia, cuna de Johan G. Herder, estaban lejos de la Bahía; no así algunos de sus discípulos. Entre los distinguidos encontramos a nuestro Wilhelm von Humboldt y también, en el “nuevo mundo de Cádiz”, a uno de los representantes más conspicuos de esas teorías: Juan Nicolás Böhl de Faber, cónsul de Prusia en Cádiz y apoderado de las bodegas de Sir James Duff y de su sobrino William Gordon (origen de la empresa Osborne que ahora celebra su 250 aniversario), casado con Francisca Javiera Ruiz de Larrea y Aherán Moloney, *Frasquita Larrea*, padres ambos de Cecilia Böhl de Faber, *Fernán Caballero*, alumno, él, en la asignatura de Lengua Española, del sainetero Juan Ignacio González del Castillo y patrona ella (*Frasquita*) de la más conocida tertulia del Cádiz conservador en los tiempos de Las Cortes. Una pequeña lápida en la Plaza de Mina la recuerda.

Ésa es la razón por la que el barón de Humboldt ve en los gitanos un colectivo muy diferente del resto de la población española aunque bastante integrado. Conoce, y así lo dice, que Carlos III “*ha prohibido llamarlos gitanos. “Se llaman castellanos nuevos. También disfrutan de todos los derechos civiles”*”, escribe en su Diario. Pero eso no es óbice para que, siguiendo a Herder, los considere con entidad nacional propia. En una venta de Puerto Lumbreras hace decir a una gitana: “*Si, los gitanos son una gran nación y merecen llevar una corona en la cabeza”*”.

Estas relaciones pueden parecer extrañas hoy pero eran frecuentes entonces entre las élites gaditanas que emulaban a *les cordeliers*, *les girondins* o *les jacobins* mientras España tomaba el rumbo opuesto al de Francia. Aquel Cádiz (la única ciudad que, en la Península Ibérica, podía tratar de tú a tú a la Lisboa francmasónica del Marqués de Pombal) fue un País de las Maravillas donde parecía que todo podía hacerse realidad..

Cádiz, como París, también fue una fiesta. Sólo que en medio de una guerra y más de un siglo antes.

Y, a partir de ahí, en esa fiesta reinarían los gitanos.

La otra Guerra de la Independencia.

Porque, volviendo a tomar tierra, hay que decir que han pasado inadvertidas algunas cosas del período que tratamos, por ejemplo que los

gitanos cumplieron un papel (bastante más importante del que, hasta ahora, se ha expuesto) en las vicisitudes de una contienda como la Guerra de la Independencia que es, precisamente, con la que nace el moderno concepto de “guerra críptica” que, luego, se haría famosísimo en la de Viet-Nam para volver a poner de actualidad en todos los idiomas el vocablo “guerrilla”.

En ese mundo el lenguaje de germanía, el caló o los dos con todas sus variantes pudieron servir como instrumento transmisor de mensajes indescifrables para los extraños. Eso explicaría por qué, de vez en cuando, encontramos noticias de curas y frailes que hablan caló. También es en estos años cuando se generalizan textos dialectales poéticos, teatrales y hasta periodísticos como los de la revista sevillana “*El tío Tremenda o Los locos del Malecón*”, aparecida el 1 de septiembre de 1813,⁴³ donde se pasa a idioma gacetillero un habla que pretende imitar la andaluza (por ejemplo escribiendo –por primera vez, que yo sepa– “*seguiriya*” en vez de seguidilla).

Resumiendo: tras la Guerra de la Independencia los gitanos andaluces se convierten en el cliché de los gitanos españoles (sin que pueda distinguirse entre lo gitano y lo gitanesco) y, desde ahí, irrumpen en el escenario internacional para volver desde allí a España como hicieron los emigrantes en nuestro cine de mediados del siglo XX: convertidos en comparsa de “Arte Mayor”.

Un ejemplo paradigmático es el coro de los gitanos en la ópera “*Il Trovatore*”, de Verdi, (con libreto del chicanero Antonio García Gutiérrez) cuya acción se sitúa en la Vizcaya y el Aragón del siglo X, Ésos eran los años en los que los gitanos estaban entrando en la Península Ibérica pero, para Verdi, García Gutiérrez y los millares de aficionados al *bel canto* eran ya “españoles” de toda la vida.

Me parece que, en toda Europa, sólo existe un caso en el que un artista de renombre no observe nada de especial en los gitanos andaluces y españoles: es el del músico Franz Liszt que basó gran parte de su obra en los sonos de los gitanos húngaros. Seguramente, para él, eran ellos los “verdaderos gitanos de toda la vida”.

Pero quien trate de mantenerse en una posición objetiva tendrá que admitir que tanto las *Rapsodias húngaras* como *El amor brujo* se basan en

43 Citada por José Luis Ortiz Nuevo en “¿Se sabe algo?” Editorial El Carro de la Nieve. Sevilla 1990 y por Rocío Plaza. “El Flamenco y los románticos. Un viaje entre el mito y la Realidad. Sevilla 1994.

músicas interpretadas por individuos de la misma etnia y, a la vez, que ambas tienen que ver muy poco una con otra.

Pero en eso no reparó casi nadie porque, para entonces, los vocablos “flamenco” y “gitano” eran ya sinónimos, tanto si se referían personas, cantos, bailes, vestidos o el ambiente de espeso y soez del Café de los Hércules (instalado en el aruinado palacio de los Marqueses de la Algaba) que Don José Gestoso, por otra parte defensor a ultranza de Gustavo Aqdolfo Bécquer., defensor a ultranza, a su vez, del flamenco y lo flamenco ponía de vuelta y media.

Don Juan Valera, que describía con minuciosidad la sociedad andaluza y alumbraba arqueológicamente las antigüedades de esta tierra, ponían en boca de un personaje de su novela “Genio y Figura”:

...”Ciertas muchachas españolas, particularmente andaluzas, acuden a la gran ciudad de Lisboa en busca de mejor fortuna. Los mozos de aquellos lugares... pierden la cabeza por estas muchachas... Aprenden de ellas a hablar un castellano muy chusco y andaluzado: flamenco, como se dice ahora, no sé por qué.⁴⁴

/BIBLIOGRAFÍA/

Aguilar Tejera, Agustín et all. *La saeta*, Portada Editorial, Sevilla, 1998.

Alcalá, Ángel et al. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

Álvarez Caballero, Ángel. *Gitanos, payos y flamencos en los orígenes del flamenco*, Editorial Cinterco, Madrid, 1988.

Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa*, Editorial Taurus, Madrid, 2001.

Anónimo. *Nombres antiguos de las calles y plazas de Cádiz. Sus orígenes, sus cambios, sucesos notables ocurridos en ellas, idea de las antiguas cos-*

44 Juan Valera.- “*Genio y Figura*” Obras Completas. Vol. I. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid 1958, pág. 635.

tumbres locales. Por un individuo de la Academia Española de Arqueología, Imprenta de la Revista Médica, Cádiz, 1857.

Arroyo, Susana. *Sor Juana Inés de la Cruz transmisora de lo popular*. Revista Razón y Palabra (www.razonypalabra.org.mx), diciembre 2002-enero 2003.

Borrow, George. *Los zíncali. Los gitanos de España*, Sevilla, Portada Editorial, 1999.

Bustos Rodríguez, Manuel. Población, sociedad y desarrollo urbano. Una aproximación al Cádiz de Carlos II, en *Cádiz en su Historia* de abril de 1982, Cádiz, Publicaciones de la Caja de Ahorros de Cádiz, 1983.

Cadalso, José. *Cartas Marruecas*, Biblioteca de la Cultura Andaluza n.º 70, Editoriales Andaluzas Unidas, Barcelona, 1986.

Castro, Adolfo de. *Historia de Cádiz y su provincia desde tiempos remotos hasta 1814*, Imprenta de la Revista Médica (1854), Cádiz, edición facsimilar de Diputación de Cádiz, 1985.

Castro Buendía, Guillermo. *Sinfonía visual*, Centro de Investigación Flamenca Telethusa, Revista de Música y Reflexión Musical, 2015.

Caro Baroja, Julio. *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

Cruz, Ramón de la. "Manolo", en *Sáinetes*, Madrid, Cátedra y Francisco Lafar-ga editor, 1990.

Escudero y Perosso, Francisco. *Tipografía Hispalense. Anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla*, Colección Clásicos sevillanos 18, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1999.

Fischer, Christian August. *Voyage en Espagne aux années 1797 et 1798*, París, 1801, citado por Rocío Plaza en *El flamenco y los flamencos. Un viaje entre el mito y la realidad*, Sevilla, 1999.

García Matos, Manuel. *Sobre el flamenco. Estudios y notas*, Madrid, Editorial Cinterco, 1987.

García-Baquero González, Antonio. *Cádiz y el Atlántico, 1717-1778*, tomo I, reedición de la Diputación de Cádiz de la imprenta en Sevilla en 1976, Cádiz, 1988.

Góngora y Argote, Luis de. *Poesías*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. XXXII.

González del Castillo, Juan Ignacio. “El día de toros en Cádiz”, en *Obras Completas*, tomo I, Biblioteca selecta de clásicos españoles, Librería de los Sucesores de Hernando, Real Academia Española, Madrid, 1914.

– “El lugareño en Cádiz”, en *Obras Completas*, tomo II, Biblioteca selecta de clásicos españoles, Librería de los Sucesores de Hernando, Real Academia Española, Madrid, 1914.

– “El soldado fanfarrón”, en *Obras Completas*, tomo I, Biblioteca selecta de clásicos españoles, Librería de los Sucesores de Hernando, Real Academia Española, Madrid, 1914.

– “El soldado tragabalas”, en *Obras Completas*, tomo II, Biblioteca selecta de clásicos españoles, Librería de los Sucesores de Hernando, Real Academia Española, Madrid, 1914.

– “La casa de vecindad”, en *Obras Completas*, tomo I, Biblioteca selecta de clásicos españoles, Librería de los Sucesores de Hernando, Real Academia Española, Madrid, 1914.

– “Los caballeros desairados”, en *Obras Completas*, tomo I, Biblioteca selecta de clásicos españoles, Librería de los Sucesores de Hernando, Real Academia Española, Madrid, 1914.

Humboldt, Wilhelm von. *Diario de Viaje a España 1799-1800*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.

Iza Zamácola, Don Preciso, Juan Antonio. *Colección de las mejores coplas de seguidillas, tiranas y polos que se han compuesto para cantar a la guitarra*, Jaén, Ediciones Demófilo, 1982.

Jiménez Lozano, José. *Supervivencias de cultemas islamo-hebráicos en la sociedad española o el fracaso histórico de la Inquisición*, en Ángel Alcalá

et al, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, Nueva York - abril de 1983, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.

Leblond, Bernard. *Les gitans dans la littérature espagnole*, France-Iberie Recherche, Université de Toulouse, Le Mirail, 1982.

Machado y Álvarez, Antonio. *Colección de cantes flamencos*, Sevilla, Portada Editorial, 1996.

Moreno, Fidel. *¿Qué me estás cantando?*, Madrid, Editorial Debate, 2018.

Navarro García, José Luis. *Semillas de ébano. El elemento negro y afroamericano en el baile flamenco*, Sevilla, Portada Editorial, 1998.

Núñez, Faustino. *América en el flamenco*, Ediciones Flamencópolis, 2021.

Ochoa, Álvaro. *De tierra abajo a tierra adentro: valonas y malagueñas*, Colegio de México, México D.F., 2000.

Ortiz Nuevo, José Luis. *¿Se sabe algo?*, Sevilla, Editorial El Carro de la Nieve, 1990.

Osuna García, Javier. *Cádiz cuna de dos cantes*, Cádiz, Quorum Editores, 2002.

Otero, José. *Tratado de bailes*, Sevilla, Asociación Manuel Pareja Obregón, 1987.

Penna, Mario. *El flamenco y los flamencos*, Sevilla, Portada Editorial, 1996.

Plaza, Rocío. *El flamenco y los románticos. Un viaje entre el mito y la realidad*, Sevilla, Bienal de Flamenco, 1999.

Ravina Martín, Manuel. *Un padrón de los contribuyentes de Cádiz a mediados del s. XVIII*, en *Archivo Hispalense*, n.ª 181.

Revoltoso, el Bachiller (seudónimo). *Libro de la gitanería de Triana de los años 1740 a 1750 que escribió el bachiller revoltoso para que no se imprimiera*, Sevilla, edición facsimilar de Antonio Castro Carrasco, 1995.

Saborido Piñero, Santiago. *El Callejero de Cádiz de 1830*, Selección documental y textos del autor, Archivos de Andalucía, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, mayo-junio de 2019.

Sánchez Sánchez, José y Mercedes Ponce Ortiz de Insagurbe. Conferencia “Sevilla: arquitectura y ciudad militar. 1750- 1800”, Jornadas Nacionales de Historia Militar, Universidad de Sevilla.

Solís, Ramón. *El Cádiz de las Cortes*, Madrid, Silex, 2000.

Valera, Juan. “Genio y Figura”, en *Obras Completas*, volumen I, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.

Vázquez Soto, José M. “El valiente negro en Flandes”, en “Romances y coplas”. —“Romances y coplas de ciegos en Andalucía”, Sevilla, Muñoz Moya y Montaveta editores, 1992.

Web de la Real Academia Española de la Historia, consultada en junio de 2022.

Zoido Naranjo, Antonio. *Ni oriente ni occidente*, Sevilla, Signatura Ediciones de Andalucía, 1998.

—*La prisión general de los gitanos y los orígenes de lo flamenco*, Sevilla, Portada Editorial, 1999.

Zugasti, Julián de. *El bandolerismo*, tomo I, Barcelona, Ediciones Albolafia, Diputación de Córdoba y Virgilio Márquez editor, 1983.

ARQUEOLOGÍA DEL FOLCLORE ÁRABE EN AL-ANDALUS: LOS CUENTOS TRADICIONALES Y FOLCLÓRICOS

Desirée López Bernal
Universidad de Granada

RESUMEN / ABSTRACT

El objetivo fundamental de este artículo es presentar las fuentes escritas de que disponemos para tratar de reconstruir el folclore árabe de al-Andalus en forma de cuentos tradicionales, así como aquellas que guardan actuales tipos folclóricos. Se abordará también la importancia del cuento en la vida social de las élites andalusíes, destacando en todo ello el diálogo constante entre oralidad y escritura, folclore y literatura.

The main objective of this article is to present the written sources that we have to reconstruct the Arab folklore of al-Andalus in the form of traditional tales, as well as those that keep current types of the folklore. We will also approach the importance of the tale in the social life of the Andalusian elites, emphasizing the constant dialogue between orality and writing, folklore and literature.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Cuentos orales, cuentos tradicionales, folclore, al-Andalus, cuentos andalusíes, cuentos folclóricos, tradición oral árabe andalusí, *adab*, *mayâlis*, ATU 1346, ATU 1215.

Oral tales, traditional tales, folklore, al-Andalus, tales of al-Andalus, andalusí tales, folktales, Andalusi Arab oral tradition, *adab*, *majālis*, ATU 1346, ATU 1215.

Marco teórico y estado de la cuestión

En las sociedades árabes premodernas, el cuento –en sus vertientes oral y escrita– formó parte importante del modo de vida de las élites, sobre quienes disponemos de la práctica totalidad de los datos al respecto. Se trata de un *continuum*, más que de un fenómeno puntual, que eclosiona al abrigo del desarrollo de la vida en las ciudades y del despliegue de prácticas refinadas asociadas a la urbanidad desde mediado el s. VIII en el Oriente árabe, y que se mantiene en las distintas regiones del mundo árabe previo a la modernidad.

Tal y como se abordará, el cuento irrumpe en la existencia privada y pública de las clases altas desde la época abasí a través (fundamental, si bien no exclusivamente) de un género literario en prosa –el *adab*– y de las tertulias cultas o *mayālis*. Ya en el periodo omeya había comenzado a obrarse una decisiva transformación que afectó a la forma de vida y a las diversas manifestaciones de la vida social y cultural. Se trata de una transición hacia la sedentarización, que se materializa en el plano cultural en el desarrollo de la erudición y de la vida intelectual (favorecida por el patrocinio de las élites políticas) y de una literatura más rica y diversa que acoge también su manifestación escrita. El cuento es a partir de entonces oral y escrito y ambas realizaciones conviven entre los estratos elevados de las sociedades árabes de época premoderna, entre ellas, la andalusí.

Este estudio pone el foco principal en los cuentos tradicionales árabes andalusíes, con independencia de si su procedencia es o no oral en las fuentes escritas que los conservan, y también independientemente del grado de modificación al que fueron sometidos por parte de los literatos que los inmortalizaron en sus obras. Se entiende por cuento tradicional aquel que, como parte de la literatura del mismo signo, es transmitido “de viva voz, es aceptada(o) de tal forma por una comunidad que, al ser memorizada(o) y transmitida(o) de boca en boca entre sus gentes, va adquiriendo variantes distintivas en cada ejecución y atomizándose en *versiones* siempre diferentes de su *prototipo*” (Pedrosa, “Literatura oral, literatura popular” 5 y “La literatura tradicional” 36)¹. Es decir, aquel relato de transmisión

1 Véase también Díaz Viana, 1997.

oral, de fuerte aceptación y arraigo en una comunidad, que lo transmite y recrea de forma constante.

En el campo de los cuentos árabes tradicionales de al-Andalus se han internado de manera esporádica en sus investigaciones –y con un grado mayor o menor de profundidad– arabistas como Ángel González Palencia, M^a Jesús Rubiera Mata, el también romanista Álvaro Galmés de Fuentes o –en mayor medida– Fernando de la Granja; junto a hispanistas, romanistas y folcloristas que se han ocupado de la cuentística medieval en la península ibérica o que han abordado el fenómeno de los cuentecillos en la España de los Siglos de Oro (Maxime Chevalier o José Manuel Pedrosa) y que –premeditadamente o no– se han ocupado de cuentos árabes que adquirieron la categoría de tradicionales entre los andalusíes, muchas de las veces de manera tangencial a su objeto principal de investigación². Este modesto trabajo –en extensión y pretensiones– persigue cubrir un vacío existente y trazar un panorama general que pueda sentar las bases para un estudio de mayor envergadura en el que se consiga ofrecer un corpus de algunos de los cuentos que pudieron ser tradicionales en la sociedad árabe de al-Andalus.

Las funciones del cuento en la sociedad árabe andalusí: el caso de las élites

Desde tiempos inmemoriales y en todas las sociedades, los cuentos han desempeñado varias funciones esenciales por su valor didáctico y de entretenimiento, primero de forma oral y, más tarde, también desde el soporte escrito.

En la cultura árabe, el cuento estuvo presente desde época preislámica en las veladas nocturnas (*asmār*) que amenizaban la vida de las tribus árabes, de las que eran parte indispensable también la poesía y otra suerte de narraciones, como las hazañas de los héroes propios o las leyendas de tipo maravilloso y otras sobre antiguos pueblos.

En las sociedades árabes premodernas –como la andalusí–, el cuento fue eminentemente oral entre las clases bajas, mientras que las élites y la clase cultivada lo generó y lo consumió lo mismo en su vertiente escrita que en la oral³. Como

2 Prescindo de citar los trabajos al respecto, que extenderían en demasía esta nota, puesto que son fácilmente localizables en bases de datos y catálogos bibliográficos. Algunos de ellos se citan a lo largo del artículo.

3 Sobre los orígenes y la difusión de la cuentística árabe en al-Andalus, puede consultarse Viguera Molíns 215-231.

ocurriera en otras sociedades, el relato oral fue un imprescindible en la cotidianidad de la andalusí, sin importar las categorías sociales. No obstante –y hasta donde he podido indagar por el momento–, las fuentes árabes premodernas arrojan escasa luz sobre el cuento y su presencia, actores y funciones en los estratos inferiores (*al-'āmma*) de la sociedad andalusí. En líneas generales, dichas fuentes se muestran parcas en cuanto a las informaciones que aportan relativas a estos sectores sociales, obligando a los investigadores a leer entre líneas para hallar, al menos, leves muestras de aquello que persiguen. En el caso concreto del asunto que mencionaba, se hace necesario seguir indagando en busca de cualquier tipo de alusiones que permitan esbozar unos mínimos planteamientos.

Tal ausencia de datos contrasta con lo que sabemos al respecto en relación a las clases altas (*al-jāṣṣa*) en al-Andalus, entre las cuales el cuento constituyó una forma de entretenimiento muy presente en los eventos que dominaban su vida social. Como en el Oriente árabe, conocer cuentos y el conjunto de los materiales reunidos en las obras del género literario del *adab* –como versos y también sentencias, relacionados todos ellos con el universo de los saberes profanos– era síntoma de refinamiento y cultura. El mencionado género literario proporcionaba a los individuos la formación necesaria para comportarse de manera elegante y refinada en el marco de las reuniones en las que las clases altas –incluyendo en ellas la élite gobernante y los representantes de las clases intelectuales– se encontraban, así como para participar en ellas en los términos que correspondían a un individuo culto. En este sentido se pronunciaba el oriental al-Waššā' (m. 325/937) en su célebre tratado-manual sobre la elegancia (*ẓarf*), el *Kitāb al-muwaššā* (6; Garulo 11), donde, a propósito de “lo que deben inquirir y buscar los hombres corteses”, escribía⁴:

“Lo primero que debe hacer el hombre discreto que se distingue del ignorante por sus cualidades es seguir las normas de la cortesía, sentir inclinación por ella, practicarla y desearla; debe buscar la compañía de los hombres sensatos, opinar sobre las diversas ramas de las bellas letras, leer libros y tradiciones, *referir anécdotas* y citar versos”.

4 Conviene llamar la atención en este punto sobre la estrecha relación existente entre elegancia (*ẓarf*) y *adab*, así como entre el considerado individuo elegante (*ẓarīf*) y el poseedor de *adab* o *adīb*, en tanto que el *adab* –según se ha señalado– persigue formar en los conocimientos, virtudes y conjunto de buenas maneras para comportarse de forma refinada y elegante. Dicha confluencia se ve ejemplificada de manera paradigmática en el propio *Kitāb al-muwaššā*.

He aquí un retrato del perfecto cortesano o compañero de tertulia –el denominado *nadīm* o *ŷalīs*–, común a todas las sociedades árabes premodernas. En cuanto al espacio de transmisión fundamental de tales anécdotas y cuentos en general⁵, se trata del *maylīs*, sin olvidar las veladas nocturnas (*asmār*), de similares características⁶.

Se entiende por *maylīs* el lugar donde uno se sienta⁷, el espacio físico donde un sabio imparte sus lecciones o donde tiene lugar un acontecimiento como la recepción por parte de un gobernante o miembro de la élite que detenta el poder (político o de otra índole). Por extensión, el vocablo designa a una tertulia o velada, promovida y acogida por tales anfitriones o también por otros miembros de las clases elevadas, y que se celebra, por tanto, en la corte o las residencias de estos personajes distinguidos, así como en otros escenarios exteriores y naturales que eran lugar de recreo de las élites (las orillas de los ríos, las almunias o los barcos)⁸. Los *maylīs* eran espacios donde la comida y la bebida convivían con la música, la literatura y la conversación. Es en este contexto donde hemos de situar la lectura y transmisión oral colectiva de cuentos preservados –principalmente– en los libros de *adab*.

La presencia del cuento en los *maylīs* responde, en primer lugar, a la conveniencia y necesidad de aliviar los corazones y las almas, prescrita por Mahoma. Para abrir el último capítulo de su enciclopedia de *adab* –dedicado a los chistes y las anécdotas jocosas (lo que podríamos considerar, como se explica más avanzado este trabajo, cuentos jocosos)– el cordobés Ibn ‘Abd Rabbihi (m. 328/940) se hacía eco de un hadiz del principal profeta del islam que reza así: «Dejad reposar vuestros corazones hora tras hora, pues los corazones, cuando se cansan, se quedan ciegos» (8: 90)⁹. También otro literato y jurista cordobés, Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1071), recurría a otra versión del mismo hadiz –muy

5 De la multiplicidad de términos para hacer alusión al concepto de cuento se hablará más adelante en este trabajo.

6 Más allá de la sucinta definición de *maylīs* que se ofrece a continuación, véase Ed.; Ali; Paraskeva 150-181.

7 El término procede de la raíz *ŷalasa*, cuyo principal significado es “sentarse”.

8 Acerca de estos últimos escenarios de los *maylīs* en al-Andalus en relación con el vino y su consumo, véase Moral 457-461 y 467-468.

9 La raíz *‘amiya* significa también “perder el juicio” o “volverse necio”. Se alude, pues, a la incapacidad de los corazones de asumir cualquier tipo de estímulo sin un descanso. Pensemos, por ejemplo, en la tarea cotidiana propia de los sabios dedicados al estudio de una o varias disciplinas.

próxima a la mencionada— como parte del capítulo de su obra —de las mismas características que la anterior, pero de dimensiones menores— en que trataba de “el reposo de los corazones y su estímulo” (1: 115). Por su parte, en una sentencia que se repite en varias obras de *adab* (entre ellas una andalusí, que es la que se cita), Šabīb b. Šayba¹⁰ decretaba: “Procurad el *adab*, pues es la sustancia del intelecto, un indicio de la *muruwwa*, un compañero en el exilio, un amigo íntimo en la nostalgia y un don en el *maylis*” (Ibn ‘Āšim 291; trad. López Bernal, *El libro de los huertos* 368, n° 1182). Así las cosas, este género literario proporcionaba a los asistentes a las tertulias cultas cuentecillos y demás relatos que aspiraban a ser “el sosiego del corazón, el *entretenimiento de quien asiste a las tertulias (al-muḡālis)* y a las *veladas nocturnas (al-musāmir)*, el regalo del que llega y las provisiones del viajero” (Ibn ‘Āšim 43; trad. López Bernal, *El libro de los huertos* 24)¹¹.

A través de las obras de *adab* —hábitat más fecundo para los cuentos, como se viene esbozando— estos gozaron de una destacada presencia en el seno de los *mayālis* andalusíes. El cordobés Ibn ‘Abd al-Barr —a quien se acaba de mencionar— dejaba constancia de ello en el prólogo a su obra de *adab* titulada *Bahyāt al-mayālis*, cuando escribía sobre el cometido de los materiales de la misma (1: 36; Pinilla 91): “con el fin de que todo ello quede a disposición de quien lo aprenda de memoria o lo utilice, *sirva de deleite en las tertulias, de atractivo para el contertulio y de estímulo de su sagacidad y su ocurrencia*”. La narración era, por tanto, la segunda de las praxis a las que podía ser sometido un libro de *adab* y su contenido tras haber sido memorizado de forma parcial por el individuo en función de sus intereses y gustos personales. Tal y como subrayaba el crítico suizo Paul Zumthor (132), “el manuscrito no puede ser un medio de difusión de masas”, de ahí que la transmisión oral en este contexto culto del *maylis* resultara crucial para propagar los cuentecillos que atesoran dichas obras¹². A este respecto, al-Fayyūmī (m. 1614), compilador de *al-Maqāma al-badī‘iyya fī waṣf yamal al-ma‘ālim al-makkiyya*, explicaba cómo era el proceso de transmisión de

10 Abū Ma‘mar Šabīb b. Šayba al-Minqarī al-Tamīmī (m. ca. 162/778-779), narrador de noticias y relatos (*ajbār*) y de sentencias (*ḥikam*). Fue jefe de la policía en Basora e íntimo de los califas abasíes al-Manšūr y al-Mahdī. Son famosas su elocuencia y sus dichos y máximas morales. Véase Leder.

11 De esta última cita también se desprende el papel de los cuentos como pasatiempo durante las travesías y viajes.

12 Siguiendo las teorías de Paul Zumthor, Abdallah Cheikh-Moussa llamaba la atención sobre la importancia que, a todos los niveles, adquieren la oralidad y la voz en la literatura de *adab*. Véase Cheikh-Moussa.

cuentos y anécdotas entre y por los asistentes a estas tertulias literarias. Según su testimonio —que traemos a colación por su interés, a pesar de no tratarse de un erudito andalusí—, cada cual *memorizaba y recordaba* aquellos relatos que había conocido de su lectura o narración y que habían sido de su agrado, y los relataba en presencia de los demás asistentes, cuya atención debía captar haciendo gala de su capacidad oratoria (Ali 27-28). Conviene apuntar que, en dicho proceso de narración de cuentos y anécdotas procedentes de una determinada obra, la persona que los refería ya no disponía de una copia manuscrita de la misma. Hablaba de memoria —como destacaba con las cursivas anteriores y también declaraba Ibn ‘Abd al-Barr en la cita del inicio de este párrafo— y, en consecuencia, el volumen de texto que era capaz de transmitir era limitado y estaba sujeto a cambios y aportaciones propias, como es característico de la difusión oral. Esta movilidad del texto es una de las responsables de la generación de nuevas versiones de cada relato.

La relación entre *adab* y *maḡālis* viene dada por el carácter culto y refinado de uno y otro, pero la presencia oral en los últimos de los cuentos y anécdotas conservados en dicho género literario no podría entenderse sin el protagonismo de este tipo de narraciones breves que subyace en la misma concepción del *adīb* u hombre de letras. Este último era el compositor de tal suerte de obras, asiduo asistente también a dichas reuniones, y encarnaba prácticamente todas las virtudes que se solicitaban en el perfecto cortesano o compañero de *maḡālis*: sagacidad, elocuencia, don de conversación y gracia¹³. El *vir doctus et facetus* de Castiglione y Erasmo venía siglos cultivándose en las sociedades árabes premodernas orientales y occidentales: referir anécdotas y cuentos constituía una de las apreciadas cualidades en quien aspirara a ser un buen compañero de tertulia. Prueba de ello es que los biógrafos se preocuparon de dejar constancia y subrayar la posesión de dicha cualidad en las semblanzas que realizaron de individuos sabios. Conviene destacar, además, el estrecho vínculo entre cuentecillo y humor. Así, no solo la mayoría de los relatos que formaban parte de los libros de *adab* y que se transfe-

13 Como parte de la literatura de *adab*, los hombres de letras elaboraron manuales específicos dirigidos a formar al perfecto compañero de tertulia, como el *Kitāb adab al-nadīm* de Kušāyīm (m. ca. 350/961). Entre su contenido, sus autores reunieron cuentecillos, anécdotas o versos que debían ser aprendidos para referirlos en los *maḡālis*. De este modo, no solo se divertía a los presentes, sino que, al mismo tiempo, se hacía gala de la cultura requerida a los asistentes a este tipo de tertulias, en tanto que esos relatos eran parte del bagaje cultural exigido a quienes, en calidad de hombres cultos y refinados, participaban de ellas.

rían en forma oral en los *mayālis* pertenecían a la categoría de anécdotas y relatos jocosos, sino que, por ende, el gusto por bromear y el ser persona desenvuelta en la narración de los mismos adquiriría verdadera significancia en el retrato del *adīb* y del compañero de tertulia ideal. De esta manera, se potencia la función del cuento no como mero entretenimiento, sino, fundamentalmente, en la vertiente que garantiza *per se* la diversión.

Entran en juego entonces otros actores como el bufón o el cómico (*muḍhik*). Sin ánimo de entrar en pormenores –pues esta figura requeriría de un estudio exclusivo–, el bufón en las sociedades árabes premodernas –entre ellas la andalusí– se contaba entre los íntimos o compañeros de *maylis* (*nudamā*¹⁴ y *yūlasā*¹⁵) de los personajes distinguidos¹⁴. Su perfil es también el de un individuo culto, que refiere a los presentes en los eventos sociales de los que se viene hablando anécdotas y relatos humorísticos, buena parte de los cuales coinciden con los conservados en los libros de *adab*.

El modelo de narrador del que más datos conocemos es, por tanto, culto y cortesano, frente al tradicional popular, que es el juglar y cuentacuentos. Cabe mencionar también la figura femenina de la *yāriya* –esclava de lujo, cultivada y refinada– que podía presumir de las mismas cualidades que el perfecto compañero de tertulia: conocía a fondo la poesía y la música, era capaz de mantener conversaciones elevadas sobre prácticamente cualquier materia y distraía a los asistentes a estas reuniones recurriendo también a la narración de cuentos y anécdotas.

En cuanto a los recopiladores de los cuentos, las fuentes señalan hacia dos tipos fundamentales:

- a) Por un lado, los discípulos y otros individuos que frecuentaban las lecciones de cierto personaje sabio, del que se contaban relatos anecdóticos derivados de algún aspecto peculiar de su carácter. Tenemos noticias de casos en los cuales los primeros se afanaron en difundir esas anécdotas bien simplemente por la vía oral, bien en combinación con la escrita, dando forma a anecdotarios que circularon en los mismos ambientes cultos en los que se movieron tales individuos¹⁵.

14 Véanse varios ejemplos de bufones andalusíes ligados a las élites en Garulo.

15 Un ejemplo en este sentido fue Abū l-Qāsim b. al-Ḥakīm (m. 750/1349), miembro del ilustre linaje de los Banū l-Ḥakīm de Ronda, quien trabajó al servicio de la dinastía nazarí como cadí y secretario, siendo también poeta. Según nos informa Ibn al-Jaṭīb (*al-Ihata* 2: 267), sobre él salieron a la luz anécdotas peregrinas que se encuentran graciosas y agradables, aunque no aclara

- b) Por otra parte, los recolectores de cuentos fueron, principalmente, los hombres de letras, aquellos que cultivaron el género literario del *adab*, que se presentará con algo más de detalle más adelante y que constituye la fuente escrita más fértil en materiales narrativos a modo de cuentos. Como se explicará, pocos de entre aquellos mostraron interés en recopilar materiales orales y –menos aún– emanados del pueblo. Solo en las etapas de configuración del corpus del género debió haber un interés especial por parte de sus precursores en Oriente hacia los materiales de generalizada circulación oral, puesto que el aporte de los mismos fue esencial en ese sentido, como ya han puesto de relieve investigaciones precedentes (López Bernal, “Autor, creador” 178-179 y 191-193; Sadan 1-6). En adelante y en lo referido a al-Andalus, cabe citar la figura –no sabemos hasta qué punto excepcional, pero sí particular– de Abū Bakr ibn ‘Āṣim (m. 829/1426), compositor de una obra de *adab* de carácter eminentemente humorístico en la Granada nazarí de finales del s. XIV, conformada por diferentes tipologías de relatos breves que podríamos considerar cuentecillos y a la que dio el título de *Ḥadā’iq al-azāhir*. En palabras de su propio hijo, Abū Yaḥyà –quien, como él, destacara en diversos ámbitos del saber y de la vida política y judicial del emirato nazarí–, conocemos de este hombre de letras y jurista que era asiduo de las tertulias cultas (*mayālis*) celebradas en la capital nazarí¹⁶, así como su gusto por la lectura y su especial inquietud por registrar por escrito todo cuanto resultaba de su interés (al-Maqqarī 5: 21; al-Tinbukṭī 289). Su hijo no explicita si esta recogida de datos a la que aludía vendría referida a aquello de entre cuanto su progenitor leía en los libros o si también cubría el registro por escrito de relatos y anécdotas que escuchara referir en las tertulias a las que asistía, en las cuales se deslizaron cuentecillos de marcado sabor popular, en parte –si bien no exclusivamente–, por el influjo en dichos contextos cultivados de

debido a qué aspecto de su personalidad se referían tales anécdotas. Más adelante se aportan los casos de otros personajes andalusíes que protagonizaron recopilaciones de relatos anecdóticos.

16 En lo que al autor de los *Ḥadā’iq al-azāhir* respecta, su hijo le atribuye una gran capacidad de elocuencia por su dominio de las ciencias de *al-badī’* y *al-bayān* (la retórica y la elocuencia), ambas requeridas a los asistentes a estas reuniones para captar la atención de los presentes en la narración de relatos. Véase al-Maqqarī 5: 20 y al-Tinbukṭī 289.

los materiales propios de la literatura de *adab*, que había absorbido parte de ellos. Conocida es la fertilidad en materia folclórica de los *Ḥadā'iq al-azāhir* de este literato granadino, que incorporó a su colección cuentos cuya tradicionalidad parece más que evidente y otros de sospechosa procedencia oral¹⁷.

¿Es posible la reconstrucción del folclore árabe andalusí en forma de cuentos tradicionales? Fuentes, peculiaridades y dificultades que se plantean?

Los antiguos griegos llamaban *archaiologia* (ἀρχαιολογία) a una “leyenda o historia antigua” (*DRAE*), sustantivo que podría aplicarse a los relatos a los que se sigue la pista en este trabajo, aquellos que conformaban parte del folk-lore o sabiduría del pueblo árabe andalusí. Hacer arqueología de algo tan etéreo y volátil como es el folclore –cualquiera que sea su manifestación de la que nos ocupemos– no siempre arroja resultados satisfactorios, y estos serán menores cuanto más nos alejemos en el tiempo de nuestro objeto de estudio. No obstante, otro aspecto clave que condicionará nuestras pesquisas es el grado de interés de los eruditos del momento por la cultura popular. En cualquier caso, en esta particular búsqueda arqueológica los únicos restos que han perdurado los guardan fuentes escritas, de segunda mano, que representan –en cierto modo– un folclore impostado: son fuentes cultas, eruditas, que –por intereses dispares– han digerido parte de esa sabiduría popular en forma de cuentos y que, otras veces, nos tienden trampas al presentar como populares construcciones meramente literarias.

La reconstrucción del folclore árabe andalusí en forma de cuentos siempre sería parcial (con todo, tarea ingente esta, como se advertirá) y aspiraría a identificar cuentecillos que fueron tradicionales y otros que simplemente se transmitieron en el canal oral de forma particular en algún momento y lugar a lo largo de los casi ocho siglos de existencia de la entidad política que representó al-Andalus, despertando el interés, por algún motivo, de un determinado erudito que adoptara alguno/s de ello/s para una composición literaria o de otra índole. Pero, ¿en qué medida es esta empresa posible?

En primer lugar, hablar de cuentos tradicionales árabes andalusíes entraña sus dificultades, ya que al-Andalus no siempre fue la misma ni un todo,

17 Véase más adelante la nota xx y la tabla inserta al final del artículo; también López Bernal, “El contenido andalusí” 390-391, 393, 395-396 y “Los *Ḥadā'iq al-azāhir* a examen” 180-183.

aunque la cultura árabe-islámica desarrollada en suelo andalusí fuese su eje vertebrador, incluso en los periodos de dominación bereber bajo el gobierno de almorávides y almohades. Aplicar dicha etiqueta en la práctica conlleva, necesariamente, asumir una generalización que requeriría de ser precisada en los términos en que fuera posible, ajustándonos al máximo al espacio y tiempo al que nos referimos en función de las evidencias de que dispongamos a la hora de marcar la tradicionalidad de un relato. Siendo estrictos, solo cabría utilizar dicha etiqueta en términos generales cuando nuestro rastreo de las fuentes disponibles apunte hacia una difusión extendida del relato en cuestión, al menos, en el tiempo.

Por lo que respecta a las fuentes a partir de las cuales tratar de emprender dicho proceso de reconstrucción folclórica, se habrían de considerar –cuanto menos– las siguientes, en función de su naturaleza:

- a) La tradición escrita árabe andalusí.
- b) La tradición escrita y oral sefardí, de estrechos vínculos con la primera y su tradición oral.
- c) Las tradiciones escritas castellana medieval y española del Siglo de Oro, que absorbieron –como demuestran múltiples trabajos al respecto– una buena cantidad de relatos herederos de la cuentística andalusí (árabe y hebrea), inmortalizados muchos de ellos en la producción literaria de cada época, desde Don Juan Manuel hasta Juan de Timoneda, por mencionar dos casos significativos. También las diversas tradiciones orales (modernas) españolas y panhispánicas conservan todavía manifestaciones de bastantes de estos cuentos que, en su momento, pudieron ser tradicionales en al-Andalus.
- d) Las tradiciones orales de los países del Magreb, sin duda, guardan cuentos que en algún momento fueron tradicionales en al-Andalus, llevados al norte de África por andalusíes emigrados al otro lado del Estrecho de Gibraltar desde el s. XIII (tras las conquistas cristianas del Levante andalusí) y –de forma masiva– por sus descendientes moriscos. Parte de esos cuentos, de alcanzar una notoria difusión, fueron susceptibles de integrarse también en las respectivas tradiciones escritas de la zona, recuperados en dicho soporte por intelectuales del momento. El problema fundamental reside en cómo dilucidar cuál fue ese aporte específicamente andalusí a las tradiciones orales árabes magrebíes. La única vía sería contar con el apoyo documental de distintas versiones escritas de dichos cuentos en fuentes andalusíes, sin relación directa de procedencia entre ellas. También se habrían de considerar las fuentes escritas magrebíes del periodo premoderno que versan sobre al-Andalus y en

- las que es posible hallar vestigios de relatos que pudieron ser tradicionales en la otra orilla.
- e) La literatura y la tradición oral portuguesas, dados los lazos políticos y culturales directos de parte de los territorios al sur de la actual Portugal con al-Andalus en periodos concretos de la historia medieval y, *a posteriori*, debido a las evidentes relaciones, contactos e interferencias entre las tradiciones orales de la península ibérica.
 - f) La literatura y la tradición oral de Sicilia (especialmente), pero también la de ciertas regiones de la Italia continental que mantuvieron vínculos comerciales y/o políticos más o menos duraderos con la península ibérica desde la Edad Media.

No hay que olvidar tampoco algunas obras premodernas escritas por autores árabes de Oriente, especialmente las históricas o diccionarios biográficos referidos a al-Andalus, donde no es descartable hallar alguna muestra de relatos que experimentaron una importante difusión en dicho punto del occidente árabe-islámico, ya sea ese testimonio único (y, en ese caso, se declare de forma expresa que el recogido fue cuento tradicional en al-Andalus o este muestre algún claro indicio de ello¹⁸) o se apoye en otra evidencia detectada en fuentes de los demás grupos señalados.

En resumidas cuentas, la reconstrucción del folclore andalusí en forma de relatos tradicionales a partir del rastreo de todas las fuentes listadas con anterioridad debería contar necesariamente con el respaldo de aquellas del grupo a). En estas fuentes primarias en árabe –producto de la actividad intelectual andalusí– han quedado estampadas escasas pero valiosas muestras de parte de lo que pudo ser aquella manifestación de la cultura popular de al-Andalus: cuentos y refranes que habrían circulado a nivel oral entre el pueblo con gran arraigo –algunos, ciertamente, así presentados por los propios hombres de letras andalusíes, según se explicará– y que quedaron a merced de unos eruditos de perfiles diversos que los recuperaron también con fines varios. Hasta qué punto aquellos los remozaron a su gusto solo se puede valorar al contrastar las versiones escritas conservadas, lo cual no ayuda demasiado, pues la primera de ellas –ya manipulada– puede ser referente de las demás o producirse entre

18 Este indicio podría ser, por ejemplo, la mención en tales fuentes a un cierto cuento solo mediante sus líneas argumentales básicas por ser de difusión generalizada entre los andalusíes o su cita en relación a un refrán también andalusí.

ellas una cadena de transmisión escrita. En todo caso, la diglosia propia de la lengua árabe obligó a los intelectuales andalusíes a verter del registro dialectal al árabe clásico –variedad de prestigio y vehículo formal de la práctica totalidad de la cultura escrita andalusí– tales vestigios del folclore, particularmente los cuentos, ya que los refranes del vulgo fueron apreciados en calidad de tal por los hombres de letras de al-Andalus, veremos en qué términos.

Las fuentes escritas árabes premodernas

Me centraré en las fuentes escritas árabes premodernas, que abarcan, de forma prioritaria, aquellas consignadas dentro del establecido anteriormente como grupo a), junto con sus parientes escritas magrebíes del grupo d). Siguiendo los estudios de referencia de Maxime Chevalier relativos a los cuentos folclóricos y tradicionales del Siglo de Oro español, habríamos de considerar que un determinado relato que nos ha sido transmitido en estas fuentes árabes (andalusíes simplemente o andalusíes y magrebíes al mismo tiempo) habría pertenecido a la tradición oral árabe de al-Andalus en los siguientes casos, ya aplicados a nuestro objeto de estudio en la relación que sigue (Chevalier, *Cuentos folklóricos* 14-15):

- a) Cuando las diferentes versiones registradas por escrito en las fuentes árabes premodernas presentan “claras variantes” unas respecto a las otras.
- b) Cuando los cuentos quedaron inmortalizados en refranes, al menos en las fuentes árabes andalusíes.
- c) Cuando en alguna obra¹⁹ de la producción intelectual árabe andalusí se alude a un cuento de forma casi velada, siendo esta breve alusión inequívoca para el lector del momento, que es capaz de identificar fácilmente un relato que, presumiblemente, tendría plena vigencia en la tradición oral de la época.
- d) Cuando disponemos de versiones escritas en las fuentes árabes premodernas y, al mismo tiempo, el cuento en cuestión pervive a día de hoy en forma oral en un área geográfica extensa. Esta última se correspondería, al menos, con la tradición oral española y/o con la árabe, especialmente, en lo que a esta última se refiere, la de los países del Magreb, no solo por ser tierra de acogida de emigrantes anda-

19 Decía Chevalier (*Cuentos folklóricos* 14) en “obras literarias”; nosotros consideramos abrir más el espectro, para incluir las muestras que hemos hallado en relación a nuestro objeto de estudio en fuentes históricas y biográficas.

lusías —como se ha señalado antes—, sino también por sus duraderos vínculos con al-Andalus (políticos, económicos o culturales), más estrechos en determinados momentos históricos, que alentaron —sin duda— transferencias a nivel de la cultura oral²⁰.

En el momento de presentar las distintas fuentes árabes premodernas en las que se han detectado cuentos de procedencia y calado oral en al-Andalus matizaremos algunas dificultades que plantean este tipo de fuentes en conexión con el criterio a) marcado en el listado anterior. En relación a ese mismo criterio, se puede dar otra circunstancia en la que aquel dejara de resultar un indicador fiable de la procedencia oral de un supuesto relato tradicional. Se trata de los casos en que se haya conseguido reunir varias versiones escritas de cierto cuento en fuentes árabes premodernas, siendo solo una de ellas andalusí y presentando esta última claras variantes respecto a las demás conservadas, junto con otros rasgos que podrían ser propios de un relato tradicional y recuperado de la tradición oral (la carencia de identidad de sus personajes o la falta de localización en un contexto espacio-temporal determinado, por ejemplo). Traigo a colación un caso concreto que ilustra la situación descrita. Se trata del relato folclórico ATU 1346 (“The House Without Food or Drink”), documentado en obras árabes orientales desde el s. X con el célebre parásito Ibn Darrāy y su hijo como protagonistas (Basset 1: 194, n° 46; Marzolph, *Arabia Ridens* 2: 85-86, n° 340), atestiguado en la literatura andalusí en la colección humorística de Ibn ‘Āṣim a finales del s. XIV, y catalogado como tradicional en la España del Siglo de Oro a partir de sus rastros en la literatura del momento (Chevalier, *Cuentecillos tradicionales* 277-278). En su estudio previo del cuentecillo árabe, Fernando de la Granja (“Nuevas notas” 233) llamaba la atención sobre el sabor popular que rezumaba la versión recogida en la Granada nazarí por Ibn ‘Āṣim en sus *Ḥadā’iq al-azāhir*, apreciación que yo misma compartí (López Bernal, “Los cuentos de Ibn ‘Āṣim” 435-436) por tratarse la suya de la única andalusí conservada y también la única de las que disponíamos en la que el protagonista era un mendigo cualquiera que caminaba junto a su hijo. Todo parecía conducir,

20 Sobre las relaciones e intercambios entre al-Andalus y la otra orilla en diferentes campos durante la Edad Media existe una amplia bibliografía. Véase, por ejemplo: Beneito y Roldán; García-Arenal y Viguera Molíns; Rodríguez Gómez; Talbi; Vidal Castro.

efectivamente, hacia la tradición oral. Sin embargo, mis búsquedas posteriores dieron con una versión prácticamente idéntica a la que leemos en *Ḥadā'iq al-azāhir*, registrada por escrito en Oriente en el s. X por parte de ʿĪrāb al-Dawla (s. IV/X) en *Tarwīḥ al-arwāḥ* (102-103). ¿Este hallazgo descarta que se tratase de un cuentecillo tradicional en al-Andalus o, en todo caso, de circulación oral? No, pues contamos con el apoyo de los testimonios escritos del relato en la literatura española áurea, con variantes significativas entre ellos. No obstante, el caso pone sobre la mesa la cautela con la que debemos tratar ejemplos similares, en los que, aparentemente, se cumplan las circunstancias especificadas al inicio de este párrafo: no parece que el relato en Ibn ʿĀ'im fuera de procedencia oral en este caso, pero sí pudo tratarse de un cuento tradicional en al-Andalus, arrastrado por el canal oral hasta la España áurea.

En cuanto a las fuentes escritas andalusíes que contienen cuentos hijos de la tradición oral andalusí, coinciden con aquellas en las que, hasta ahora, se han localizado cuentos folclóricos vigentes en la actualidad en España y la zona occidental del mundo árabe. Más adelante proporcionaremos los títulos; centrémonos en este punto en presentarlas con arreglo a su género y en declarar aquellas de sus peculiaridades que puedan afectar al propósito en relación al que se las presenta.

Así, en una escala de trascendencia para tal fin, debemos considerar: la prosa de *adab*, los refraneros y las obras históricas y bio-bibliográficas. A continuación, vamos a presentarlas en escala ascendente.

Las obras histórico-biográficas

Comenzando por las últimas fuentes enumeradas, en ellas es posible advertir, de una parte, cuentos que responden a una finalidad didáctica en el contexto en que se emplean y que presentan protagonistas propios de los relatos populares, algunos de los cuales pueden corresponderse con actuales tipos folclóricos²¹. Pero además, estas fuentes históricas y biográficas contienen otros relatos en forma de sucesos anecdóticos que guardan relación con la vida de alguno de

21 Un ejemplo en este sentido podría ser el tipo cuentístico ATU 1215 ("The Miller, His Son, and the Donkey"), recogido en la tabla con las muestras folclóricas presentes en las fuentes escritas andalusíes que se adjunta en la parte final del presente trabajo, en el apartado correspondiente a las obras histórico-biográficas.

los individuos de la élite intelectual, política y económica biografiado en ellas, bien protagonizados por él mismo o bien por haber sido este partícipe o testigo de él. Algunos pudieron llegar a convertirse en relatos tradicionales²². Veamos de qué noticias disponemos al respecto.

A juzgar por la información que nos aportan las fuentes histórico-biográficas, algunas de estas anécdotas con tales personajes como protagonistas habrían tenido una cierta trascendencia oral –como poco– entre las clases altas y los individuos que se movían en los ambientes refinados de los que se ha tratado anteriormente. Cuando es así, en la fuente en cuestión se suele anotar acerca de tal individuo –conocido por un despliegue de cualidades, entre las que figuran aquellas que lo hacían susceptible de convertirse en personaje anecdótico– que se contaban anécdotas acerca de él o que sus anécdotas se hicieron famosas. Pondré varios ejemplos, aunque estos se cuentan por decenas si hacemos un repaso por las fuentes andalusíes de esta índole o por las magrebíes u orientales que se ocupan de los intelectuales de al-Andalus.

Uno de estos personajes andalusíes de quienes circularon anécdotas fue Ibn Mālik al-Azdī (m. 639/1242), granadino de la alquería de Cújar, quien destacó como alfaquí, literato y tradicionista y estuvo al servicio de la dinastía almohade en calidad de arráez (Boloix Gallardo). De este individuo nos aseguran el magrebí Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī (m. 703/1303-1304) y el andalusí Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374) –el primero en una obra plenamente biográfica; el segundo, en una que combina lo histórico, lo biográfico y lo literario– que tenía gracia para las bromas (lo califican de *zarīf al-du‘āba* y de *malīḥ al-tandīr*) (al-Marrakušī 2: 99; Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa* 4: 277-278) y que, de su gusto por bromear y su gracejo para ello había noticias graciosas (*ajbār mustazrifa*) que eran intercambiadas (*mutanāqila*) –se entiende– entre la gente que se movía en esos mismos ambientes relacionados con el poder político e intelectual²³. Pero cabría preguntarse: ¿pudo ser este sabio andalusí o alguno de otros tantos de quienes ha

22 Este pudo ser el caso del cuento del hombre que comía altramuces, relato biográfico que acabaría convirtiéndose en una anécdota tradicional en al-Andalus y que llegó a Don Juan Manuel y luego a Calderón de la Barca; también de la famosa anécdota del vuelo fallido de ‘Abbās b. Firnās. Véase, respectivamente, Granja, “Origen árabe”; Rubiera Mata y Terés.

23 Por su parte, en su biografía sobre este erudito, el andalusí Ibn Sa‘īd (61, n° 8) también se refería a su inclinación por contar anécdotas graciosas de acuerdo con su carácter bromista y su gracejo (*yary^{am} ‘alā al-ma’hūd min jiffat rūḥi-hi wa-zarfi-hi*). A continuación, recogía dos anécdotas protagonizadas por dicho personaje.

trascendido una semblanza similar –como los que citaremos a continuación– cual Quevedo en el folclore español?²⁴. Sigamos indagando hasta donde nos cuentan las fuentes.

Otro caso en el mismo sentido que se viene abordado sería un individuo granadino apodado al-Yarbaṭūl (m. 620/1223), de la noble familia alcalaína de los Banū Sa‘īd, de quien sabemos que superaba a su hermano en gracejo (*jiffat al-rūh*) y en capacidad para contar buenas anécdotas (*tayyib al-nawādir*) y que fue conocido, sobre todo, por su fealdad, a pesar de sus excelentes cualidades como intelectual y literato (Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa* 3: 456). La misma fuente que transmite este retrato suyo indica que sus noticias eran famosas (*ajbāru-hu šahīra*) (Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa* 3: 458) y refiere, a continuación, cuatro anécdotas, tres de las cuales están relacionadas con su apodo y su aspecto feo²⁵.

Lo mismo sucede con aquellos personajes célebres por su forma de ser descuidada. En lo más alto de este pódium entre los andalusíes cultivados se encuentran el sevillano Abū ‘Alī al-Šalawbīn (m. 645/1247) y el malagueño Ibn Abd al-Nūr (m. 702/1302). Ambos fueron admirados lo mismo por sus conocimientos en varias disciplinas del saber que por su carácter descuidado, que hizo cuajar numerosas anécdotas con uno y otro como protagonistas. Del primero, filólogo, gramático y almocrí, decían sus biógrafos que tenía historias famosas (*ḥikāyāt mašhūra*) debido a su descuido (Ibn Sa‘īd 154) y que, precisamente porque era muy descuidado, “aparecieron anécdotas peregrinas que *la gente intercambiaba y contaba* considerándolas curiosas” (al-Marrākušī 3: 387). Estas anécdotas –como las que venimos mencionando– quedaron anotadas en varias fuentes eruditas, fundamentalmente de corte biográfico e histórico (Ibn Sa‘īd 154; al-Marrākušī 3: p. 387)²⁶, aunque la colección más amplia es la con-

24 Los chistes y anécdotas sobre este célebre escritor español del Barroco, convertido en personaje popular, han sobrevivido al paso de los siglos y todavía perviven en muchas tradiciones orales de España, Hispanoamérica o Brasil. Véase Pedrosa, “Esopo, Dante, Giotto” (donde se atiende a este fenómeno común a diferentes tradiciones culturales) o Jiménez Montalvo.

25 Según se desprende de las anécdotas sobre el personaje transmitidas en esta misma fuente, el apodo en cuestión estaría relacionado con una planta llamada “servato” o “herbato”, que desprende un aroma a resina, relación que sirve para hacer bromas.

26 En el repertorio biográfico de al-Marrākušī, las anécdotas sobre este personaje aparecen registradas en los márgenes del manuscrito conservado en la Dār al-Kutub al-Miṣriyya (Biblioteca Nacional de Egipto), identificado como ح por el editor. Según se indica en la descripción del mismo, estos comentarios y anotaciones se deberían al tradicionista y viajero de origen ceutí Abū l-Qāsim al-Tuḡībī (m. 730-1329-1330), quien viajó a al-Andalus en el año 694/1294-1295.

servada en una obra literaria, *Hadā'iq al-azāhir* de Ibn 'Āṣim, que se hizo eco de diez de ellas, siendo el personaje andalusí del que más anécdotas registró este literato granadino (Ibn 'Āṣim 262-264; trad. López Bernal, *El libro de los huertos* 330-332, n° 976-985). En cuanto a Ibn 'Abd al-Nūr (m. 702/1302), su perfil es similar al del anterior personaje. Versado especialmente en gramática y literatura, ejerció como docente de varias disciplinas en Almería. Sin embargo, comentaba Ibn al-Jaṭīb (*al-Iḥāṭa* 1: 197) que era necio en los asuntos del día a día (*min ahl al-balah fī asbāb al-duniyā*)²⁷; tanto, que el polígrafo lojeño dedica una sección específica de su biografía a “su descuido y necedad” (*gaflatu-hu wa-nawku-hu*), en la que registra algunas de esas anécdotas que probaban aquellas dos peculiaridades de su carácter²⁸, y nos informa que aquellas circulaban oralmente (*dā'ira 'alā alsina*) en el momento en que escribía (*al-Iḥāṭa* 1:199-200). En concreto, Ibn al-Jaṭīb apunta a que eran transmitidas por los discípulos del personaje, por quienes lo frecuentaban y por otros (entendiendo por “otros” que circulaban de forma general entre las élites cultivadas) y que, de no ser por ello, nadie les daría crédito (*al-Iḥāṭa* 1:199), habida la fama de sabio que también se había ganado el citado Ibn 'Abd al-Nūr.

Como parece desprenderse de las noticias conservadas, la fama de estos dos descuidados que acabamos de presentar debió de ser meritoria y trascendió las ciudades andalusíes en las que transcurrieron sus vidas y también su propia existencia. La pregunta es si lo hizo solo en obras histórico-biográficas y literarias propias de la cultura escrita y erudita y en las tertulias de las gentes refinadas, o si sus chistosas andanzas también llegaron al pueblo llano, calando en la tradición oral. ¿En qué medida podemos considerar estas anécdotas parte del folclore andalusí y no únicamente anécdotas cultas? Las informaciones que nos han llegado en las fuentes y que se vienen de citar no resultan totalmente concluyentes al respecto.

Por otra parte, además de estos relatos anecdóticos de transmisión escrita y oral entre las élites, las fuentes históricas y biográficas también acogen cuentos

Al respecto, véase al-Marrākuṣī 3: 387, nota 1 y 1: 183-184. Contémplese esta especificación en López Bernal, “El contenido andalusí” 392, donde se omitió por error anotar esta información.

27 De la misma apreciación se hacía eco Ibn al-Qāḍī (s. XI/XVII, Magreb), quien lo pintaba como “descuidado en los asuntos de su vida” (*mutagaffil^{an} fī amr duniyā-hi*) (1: 123, n° 151).

28 Se trata de una pequeña colección de cinco anécdotas que, siguiendo el texto de Ibn al-Jaṭīb, fueron traducidas por Velázquez Basanta. Cuatro de ellas pueden leerse también en la versión recogida por Ibn 'Āṣim 267; trad. López Bernal, *El libro de los huertos* 337-338, n° 1011-1014.

que pudieron ser tradicionales y de transmisión oral entre todos los estratos de la escala social. El problema es la falta de indicadores que nos permitan apuntar a ellos como tales. Quién sabe si podría haber sido uno de ellos el actual cuento tipo del folclore internacional ATU 1215 (“The Miller, His Son, and the Donkey”). En una de sus obras de carácter histórico-biográfico, el mencionado Ibn al-Jaṭīb (*Kitāb a ‘māl* 2: 14; Castro 82) se refiere a dicho relato simplemente como “la situación del hijo, del padre y el asno”, lo cual podría ser un indicio de que está refiriéndose a un cuento consolidado en la tradición andalusí y, por tanto, de sobra conocido e identificable. Creo tener ciertas pistas que apoyarían la hipótesis de que tal relato podría haber ostentado el rango de tradicional en al-Andalus y/o el Magreb entre los siglos XIII-XIV²⁹.

Los refraneros

Por su parte, los refraneros andalusíes, mayormente integrados en los libros de *adab*, ofrecen materiales de interés en forma de alusiones proverbiales a relatos que debieron de ser tradicionales en el momento de su composición. Los hombres de letras andalusíes que recopilaron refraneros distinguieron entre los proverbios de circulación entre las clases altas (*amtāl al-jāṣṣa*) y aquellos del pueblo (*amtāl al-‘āmma*)³⁰. Centrándonos en estos últimos, sus recopiladores no se preocuparon de glosar aquellos refranes y frases proverbiales emparentados con cuentos tradicionales en la sociedad andalusí del momento, mientras que sí lo hicieron por adornar algunos de ellos con galones en forma de versos de eminentes poetas, con los que –incluso en esos apartados de sus obras, aparentemente marcados por lo popular– dejaban constancia de la monumental erudición que los acreditaba como *udabā’* u hombres cultos versados en el *adab*. La ausencia de tales glosas la explica, en parte, esta presencia de citas eruditas, ya que tras los refranes populares no existe un afán folclorista por parte de los literatos. Su presencia en sus obras se explica en términos cuantitativos: se trataba de materiales –al

29 Próximamente confío en que verá la luz un trabajo propio sobre el mencionado cuento, en el que se presenta una nueva versión árabe premoderna del mismo que se sitúa en la misma centuria que la más antigua identificada y conservada hasta el momento.

30 El cordobés al-Zaḡyālī (m. 694/1294), por ejemplo, cubrió las dos vertientes del refranero en su obra de *adab Rayy al-uwām wa-mar’ā al-suwām fī nukat al-jawāṣṣ wa-l-‘awamm*, aunque la más célebre de ellas es la que dedicó a los refranes populares, editada por Muḥammad Bencherifa. Véase al-Zaḡyālī; trad. Ould Mohamed Baba.

fin y al cabo— con los que dar volumen a ejemplares mayormente enciclopédicos, que se convirtieron, no obstante, en una especie de tendencia entre los escritores de obras del género desde sus precursores en Oriente, al igual que otros tantos patrones comunes que configuran este género literario.

Por su parte, las referencias a refranes corrientes entre el pueblo (*al-'āmma*) que algunos escritores de *adab* traen a colación en refraneros cultos o en otras partes de sus libros se pueden explicar, más bien, por el interés en diferenciar entre una cultura elevada propia de la élite (*al-jāṣṣa*) y la propia del pueblo llano y, en cualquier caso, en los mismos términos ya comentados, es decir, como materiales que aumentan el volumen de las obras y demuestran la erudición de su compositor³¹.

La tarea de identificar en los refraneros andalusíes alusiones a cuentos tradicionales en forma de dicho o refrán corresponde, por tanto, al investigador que los rastree. Estas fuentes también guardan refranes en conexión con cuentos tipo del folclore internacional, como se pretende presentar en próximos trabajos.

La prosa de *adab*

El desarrollo del *adab* en tanto género literario suele situarse a partir de mediados del s. VIII en el Oriente árabe, en plena sociedad abasí, que asiste entre los siglos IX-X al momento de mayor esplendor de la cultura árabe. Como género en prosa recién alumbrado, el *adab* reflejaba la progresiva apertura de la sociedad árabe abasí hacia otras civilizaciones y su paulatino enriquecimiento con las aportaciones que provenían de la cultura hindú, griega y persa, resultando así un fiel indicador del grado de sofisticación que aquella sociedad había alcanzado llegada la época abasí y de su carácter cosmopolita. En este momento, el vocablo *adab* es también sinónimo de “buena educación” y “buenas maneras” y, precisamente, en tanto género literario, el *adab* es producto del desarrollo de la vida en las ciudades árabes y del refinamiento de las élites urbanas. El término da nombre a un género en prosa, que incorpora también citas poéticas y del Corán, y reúne el conjunto de conocimientos profanos que un individuo cultivado del momento debía conocer de primera mano para poder ser considerado como tal. Es un género de vocación enciclopédica, que nace por y para las clases cultas de la sociedad árabe-islámica premoderna y persigue su instrucción de una manera más o menos placentera, lo que explica la alternancia dentro de estas obras entre

31 Sirva como ejemplo el del andalusí Ibn 'Abd Rabbihi 3: 22 o 74.

el contenido más serio y el más ameno, que se traduce en anécdotas y relatos cómicos³².

En al-Andalus, el *adab* conoció su desarrollo en las múltiples facetas que entraña como género literario siendo –en conjunto– cultivado con profusión por los literatos árabes, lo mismo que en otros territorios del mundo árabe-islámico premoderno. La clasificación de las obras de *adab* es compleja³³. Aquellas que hasta ahora han revelado una mayor fertilidad en materia folclórica –en términos generales y también en relación a al-Andalus, como se presentará al final de este trabajo– son las de tipo humorístico y las enciclopedias de *adab*. Estas últimas suelen ser ejemplares de considerable extensión, subdivididos en múltiples libros, capítulos, subcapítulos y secciones menores, que abordan temáticas muy diversas. En lo que a la literatura andalusí respecta, se han de tener en cuenta también las obras de *adab* consideradas del subtipo espejo de príncipes (y, por tanto, destinadas a la educación de los futuros gobernantes), así como las denominadas de *amālī* o dictados, que preservan las lecciones impartidas por sabios.

Pero, sea cual sea la categoría a la que pertenezcan, gran parte de los materiales que constituyen estos libros se identifica con lo que denominamos relatos breves, cuentecillos o cuentos, combinados en ellas con aquellos otros que se consideran noticias (*ajbār*), también de extensión breve. Estos últimos sirven al propósito puramente edificante de tales libros, mientras que los primeros lo hacen al que combina lo didáctico con lo lúdico, de forma que la instrucción fuese también amena y proporcionase un cierto alivio a quien se adentrara en busca del saber en ellos, tanto respecto a su quehacer intelectual diario, como a la lectura del contenido menos placentero. Esos otros materiales narrativos oscilan entre la extensión media y corta (unas pocas líneas), y proliferan por doquier en los libros del género. En *Arabia Ridens*, Marzolph realizó una profunda radiografía de la prosa humorística breve en la literatura árabe premoderna a partir –fundamentalmente– de la prosa de *adab*, y puso sobre la mesa la enorme riqueza en materiales narrativos en forma de cuentos de este último género, muchos de

32 Más detalles sobre este género de la literatura árabe clásica o premoderna en la entrada “adab” de la tercera edición de la *Encyclopaedia of Islam*, de reciente publicación, donde también se encontrarán referencias bibliográficas adicionales para la definición y caracterización del género. Véase Håmeen-Anttila; Enderwitz.

33 A partir del tipo de instrucción que se busca ofrecer, Pellat (“Variations” 21) distinguía entre *adab* parenético, *adab* de la cultura mundana (*adab savoir-vivre*) y *adab* “formación profesional”, pero esta resulta una clasificación en términos muy generales que puede ser mucho más afinada.

cuyos relatos se corresponden —como evidencia la tabla que proporcionaré más adelante en lo referente a las obras andalusíes del género— con actuales modelos folclóricos, siendo igualmente numerosos también aquellos relatos compartidos con la tradición oral y las literaturas europeas³⁴.

Los relatos que integran las obras de *adab* y que denominamos “cuentos”, “cuentecillos” o “relatos breves” vienen presentados en árabe por múltiples etiquetas. No existe un patrón claro por parte de los propios hombres de letras en cuanto a su uso, sobre todo en la delimitación exacta de algunas de ellas, que designan entidades textuales de características muy cercanas, como pudiera ser el caso de *nukta* o *muḏḥika*, empleadas ambas para hacer alusión a un chistecillo o facecia. Tampoco la trasposición al castellano resulta fácil, debido al enjambre terminológico tanto en la lengua de partida como en la meta. Algunos de los términos empleados con mayor frecuencia son: *du'āba*, *fukāha*, *ḥikāya*, *mazḥal/muzāḥ*, *muḏḥika*, *nādira*, *nukta* o, también, *al-āywiba al-muskita*, que se refiere propiamente a los relatos breves en forma de respuestas ingeniosas. Más allá de las fronteras entre estas formas narrativas breves que pueblan los libros de *adab*, uno de los elementos definitorios y distintivos de la mayoría de ellas (excluyendo *ḥikāya*) es el humorístico³⁵. Esto explica que el porcentaje más amplio de cuentos folclóricos presentes en estas fuentes pertenezca a la categoría “Anecdotes and Jokes”³⁶.

Por otro lado, la razón de ser de los cuentecillos tradicionales en las obras de *adab* es clara, y muy raramente obedece al interés “folclorista” de los hombres de letras en al-Andalus o en otros lugares del mundo árabe premoderno. De entrada, muchos de ellos se transmiten dentro de la propia tradición textual del género, habiendo sido incorporados en fases muy tempranas desde la tradición oral. En todo caso, el interés de los literatos al añadirlos a sus obras —ya sea desde la tradición precedente del *adab* o desde la oral— responde al propósito instructivo de estas obras, al que sirven cubriendo su vertiente más pedagógica, requerida para hacerlas asumibles a su erudito público (al-Ŷāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān* 1: 38 y

34 La importancia de los libros de *adab* como fuente de cuentos folclóricos internacionales la constata, entre otros trabajos, *101 Middle Eastern Tales* de Ulrich Marzolph o los propios en relación con *Ḥadā'iq al-azāhir* de Ibn 'Āṣim.

35 El vocablo *ḥikāya* evolucionó desde sus sentidos primitivos de “imitación” y “mímica” hasta alcanzar a designar en el s. IV/X a un “cuento”, “relato” o “historia”, acepción más habitual hoy en día. Véase Pellat, “*ḥikāya*”.

36 Al respecto, puede consultarse la tabla indicativa que se ofrece como parte del siguiente epígrafe.

al-Bayān 2: 123; Ibn Qutayba 1: *yā*), especialmente en el caso de las enciclopédicas, de gran envergadura. No obstante, resulta interesante, a los ojos del lector e investigador actual, que este tipo de materiales —la mayoría de marcado acento humorístico— se considerara parte del currículo de conocimientos requerido al individuo culto. Su función iba más allá del mero soporte escrito, para servir de adorno a la conversación en contextos que podríamos calificar de “intelectuales” y refinados, según se ha comentado previamente.

Tal y como se ha señalado con anterioridad en este trabajo, tampoco los presentados como refraneros del pueblo (en árabe dialectal) e incluidos en muchos ejemplares de *adab* se explican por un interés hacia la cultura emanada del pueblo por parte de estos eruditos en el sentido que cabría esperar de un folclorista o de un cuasifolclorista, denominación esta última que nos inspira Pedrosa (*El cuento popular* 94)³⁷. De hecho, en algunas de esas enciclopedias de *adab*, en sus ejemplares de carácter monográfico o en manuales dirigidos a ciertos colectivos (como los secretarios), los propios literatos —algunos de ellos también gramáticos o lexicógrafos— cargaban contra aquello que se asociaba —interesadamente— con lo popular o las gentes del vulgo, que eran las incorrecciones o faltas cometidas al hablar (paradójicamente entre las personas cultivadas), tanto en el plano del vocabulario, como de la fonética, la sintaxis, la ortografía o la morfología³⁸. También en los ejemplares humorísticos del género y en las anécdotas y cuentecillos de las restantes variedades del *adab* se incluyen bromas en este sentido³⁹.

37 El mencionado investigador se preguntaba si se podría aplicar el término “cuasi-etnográfico” referido al método de recopilación de materiales narrativos de los escritores españoles áureos, en caso de que sus fuentes hubieran sido orales.

38 A estas incorrecciones del lenguaje, entendidas como desviaciones de la norma lingüística que representaba *al-'arabiyya* o árabe culto, y a los tratados dedicados en exclusiva a tratarlas y ponerles remedio se les denominó *lahn al-'amma*, que viene a decir “errores de lenguaje cometidos por el vulgo”. Se trata de una rama de la lexicografía árabe clásica o premoderna. Más detalles al respecto en Pellat, “Lahn”. A medio camino entre esta postura y la introducción de un estilo “vulgarizador” en el lenguaje escrito se posicionó Ibn Qutayba (m. 276/889), escritor oriental de *adab*, además de teólogo y jurista, partidario de ambas.

39 Véase, por ejemplo, al-Rāgib al-Iṣbahānī 1: 74-75, aunque se trata de un literato árabe oriental. Debido a la ejemplaridad que se les requería en ese sentido, los gramáticos se encuentran especialmente en el punto de mira de estos relatos de marcado tono humorístico. El andalusí Ibn 'Āṣim recogía alguna anécdota al respecto (137; trad. López Bernal, *El libro de los huertos* 178, nº 436). El número ascendería significativamente de rastrear el conjunto de libros de *adab* compuestos en al-Andalus, lo mismo que en el resto de la geografía del mundo árabe premoderno. Véase también el epígrafe dedicado a las anécdotas sobre gramáticos por parte del literato oriental

Aunque la procedencia oral o escrita en estos libros de *adab* no es para nosotros un aspecto relevante en la tarea de identificar en ellos cuentos tradicionales de al-Andalus, resulta evidente –tras lo expuesto en este epígrafe– que los posibles materiales propios del folclore que transmiten sus páginas constituyen un folclore en cierto modo artificial, transmitido por el canal escrito en estas obras literarias y manipulado por los literatos cultos –sin que sepamos en qué medida en cada caso particular– para adaptarlos al contexto erudito de sus obras. Esta manipulación no debe entenderse ni mucho menos en términos negativos, sino como parte de la faceta como creadores de los hombres de letras andalusíes (y árabes en general durante el periodo premoderno), habida cuenta de la falta de originalidad y creación que se achaca a los escritores del género, precisamente por las particularidades que voy a traer a colación. En consecuencia, la transformación de los materiales –fueran o no de procedencia oral– era uno de los pocos procesos en los que aquellos intervenían de forma creativa en sus obras.

Así las cosas, en la búsqueda de cuentos tradicionales en las obras de *adab* es preciso atender a varias circunstancias. La primera, es que muchas obras del género no nos han llegado (han desaparecido para siempre o están perdidas), por lo que ya de entrada se nos escapan muchos relatos con paralelos en unas y otras que pudieron ser tradicionales en al-Andalus. La segunda de esas circunstancias tiene que ver con la naturaleza misma de dicho género literario. Se trata, como señalaba Pellat (“Variations” 26-27), de una literatura estratificada, en la que la repetición de materiales respecto a la tradición del género es un signo de identidad y principio básico de composición de sus obras; un principio que resulta ineludible, además, para el escritor de *adab*, así como razón de ser de este último, precisamente porque en dominar la tradición del género y en emplearla en su obra el hombre de letras demostraba su condición de *adib* u hombre culto, versado en la amplísima variedad de conocimientos que abarcaba el *adab*. Esto complica bastante la tarea de identificar en dichas fuentes escritas relatos que podrían haber alcanzado el rango de tradicionales en al-Andalus, sobre todo en casos de variaciones leves, pese a la apariencia más cercana “al tono espontáneo y directo del discurso oral” que pudieran presentar—como señalaba Pedrosa de los cuentecillos insertos en las obras de la literatura española del Siglo de Oro (*El cuento popular* 94). Así las cosas, la multiplicidad y variabilidad de versiones de un cuento en tales fuentes no es siempre un hito fiable de su carácter tradicional, como tampoco el uso de fórmulas que, aparentemente, remiten a la oralidad,

de época mameluca al-Nuwayrī (4: 15-17).

tales como “se cuenta”, “uno dijo”, etc.⁴⁰. En definitiva, solo si contamos con el respaldo de otros criterios de entre los señalados al inicio de este apartado (como la mención meramente alusiva o casi encubierta a un cuento, la existencia de un refrán vinculado a él o una muestra en la literatura castellana o áurea), podríamos considerar su carácter de cuento tradicional en al-Andalus⁴¹.

Cuentos folclóricos en al-Andalus

Las fuentes escritas árabes premodernas, en sus diversas tipologías ya presentadas, han conservado también relatos considerados folclóricos actualmente en distintas tradiciones orales a nivel mundial, en las que han sido recolectadas manifestaciones de los mismos. De entre estos cuentos folclóricos preservados en una o más versiones en obras de la producción intelectual andalusí, aquellos cuya pervivencia se ha documentado en la actualidad en las tradiciones orales españolas (e hispánicas) y en las de la región occidental del mundo árabe nos pueden servir de apoyo –como se apuntaba en páginas anteriores– en el rastreo de aquellos que pudieron constituir cuentos árabes tradicionales en al-Andalus en algún momento de su dilatada existencia, asumiendo que muchos otros no corrieron igual suerte y se quedaron por el camino; mientras que, por otra parte, varios de los primeros no mantuvieron su carácter tradicional en las tradiciones orales españolas pero sí pervivieron de forma oral en el mundo árabe y a la inversa. No hay que olvidar tampoco la tradición portuguesa y la siciliana, según lo expuesto previamente.

Las fuentes escritas andalusíes que, hasta el momento, han aportado ejemplares de cuentos catalogados a día de hoy como tipos de la tradición folclórica internacional son fundamentalmente literarias, siendo particularmente el *adab* el género que presenta una mayor riqueza en este sentido.

A continuación, se ofrece una tabla sinóptica donde se han recogido los datos fundamentales al respecto, ordenados por género literario, en función de la presencia de cuentos folclóricos en cada género y, dentro de cada categoría, siguiendo el criterio cronológico a partir de la fecha de muerte de los compositores de las obras que guardan estos materiales folclóricos⁴²:

40 Sobre esto último, aplicado al caso particular de un ejemplar andalusí del *adab* humorístico, véase López Bernal, “Los *Ḥadā'iq al-azāhir* a examen” 181.

41 Algunos ejemplos que me parecen claros en la obra de Ibn ‘Aṣim son 138 y 355 (n° 731); trad. López Bernal, *El libro de los huertos* 179, n° 443 y 412, n° 734, o los estudiados por Granja y por mí misma con paralelos en la literatura española de los siglos dorados.

42 La información que se ofrece se basa en los datos recogidos en Marzolph, *Arabia Ridens* y 101

Género	Obra	Autor	Nº de cuentos folclóricos que conserva	Cuentos tipo
<i>Adab</i>	<i>Al-ʿIqd al-farīd</i>	Ibn ʿAbd Rabbihi (m. 328/940)	16	ATU 150, ATU 217, ATU 920A*, ATU 1213, ATU 1416, ATU 1430, ATU 1534, ATU 1543A, ATU 1543B*, ATU 1545, ATU 1567C, ATU 1633, ATU 1645B, ATU 1704, ATU 1826, ATU 1833H (variante 3)
	<i>Bahyat al-mayālis</i>	Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1071)	3	ATU 921 C, ATU 1213, ATU 1833H (variante 3)
	<i>Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī¹</i>	Al-Šarīšī (m. 619/1223)	6	ATU 150, ATU 217, ATU 839, ATU 1348** (=1920L§ de El-Shamy), ATU 1545, ATU 1610
	<i>Ḥadāʿiq al-azāhir</i> (trad. esp. <i>El libro de los huertos en flor</i>)	Abū Bakr ibn ʿĀšim (m. 829/1426)	44	(*) Véase la nota previa a esta tabla

Middle Eastern Tales, El-Shamy, Ibn ʿĀšim, trad. López Bernal, *El libro de los huertos en flor*, y mis propias investigaciones, publicadas en varios trabajos. En lo referido a los cuentos folclóricos presentes en *Ḥadāʿiq al-azāhir* de Ibn ʿĀšim, véase López Bernal (serie de tres artículos titulados “Los cuentos de Ibn ʿĀsim”). Por motivos evidentes, dado que se trata de una tarea sumamente laboriosa, no se han podido rastrear para este trabajo otros catálogos y repertorios de cuentos más específicos, así como estudios particulares, referidos a cuentos de las tradiciones ibéricas e hispánicas, árabes del Magreb o la siciliana.

Adab (espejo de príncipes)	<i>Kitāb alif bā'</i>	Ibn al-Šayj al-Balawī al-Malaqī (m. 604/1208)	1	ATU 1278
	<i>Sirāy al-mulūk</i> (trad. esp. <i>La lámpara de los príncipes</i>)	Abū Bakr al-Turtūšī (m. 520/1120)	3	ATU 763, ATU 785, ATU 990
Obras histórico-biográficas y antologías	<i>Al-Mugrib fī ḥulā al-Magrib</i>	Banū Sa'īd (culminada por Abū l-Ḥasan 'Alī b. Sa'īd, m. 685/1286)	1	ATU 1215
	<i>Kitāb A'māl al-a'lām</i>	Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374)	1	ATU 1215

No se incluyen en la tabla anterior los refraneros andalusíes, en los que actualmente me encuentro trabajando. En próximos estudios tengo previsto presentar algunos refranes enlazados con cuentos que debieron de ser tradicionales en al-Andalus, para ahondar en ese aspecto que nos permite conocer con un mayor grado de certeza aquellos relatos que gozaron de una mayor permeabilidad en la tradición oral andalusí.

Tanto las relacionadas anteriormente como otras obras de esa y otra naturaleza se hallan todavía en proceso de estudio o se hace necesario emprender nuevas búsquedas en ellas, con lo que los datos aportados resultan, a todas luces, cambiantes según el avance de las investigaciones en lo sucesivo. Se trata, por tanto, de un punto de partida, de un primer corpus que, confiamos, se irá ampliando.

Por el momento, en las fuentes andalusíes señaladas se han detectado 53 cuentos tipos del folclore internacional, a los que hay que sumar 7 que lo son exclusivamente del mundo árabe, a saber: 779D\$ (*Sirāy al-mulūk*), 867* (*Al-'Iqd al-farīd*), 927D1\$ (*Ḥadā'iq al-azāhir*), 960D\$ (*Kitāb al-amālī* de Abū 'Alī al-Qālī, m. 356/967), 1349N\$ (*Ḥadā'iq al-azāhir*), 1526D\$ (*Al-'Iqd al-farīd* y *Ḥadā'iq al-azāhir*) y 1874D1\$ (*Ḥadā'iq al-azāhir*).

Son mayoría los cuentos de carácter humorístico (37 en total), aquellos que se engloban en la categoría «Anecdotes and Jokes» del catálogo ATU, a la que responde el grueso de los llegados desde Oriente a Occidente (Marzolph, *101 Middle Eastern Tales* 8) y tan extendidos en la literatura árabe clásica en la prosa

de *adab* como componentes fundamentales de sus obras, en los términos en que ya se ha explicado en este mismo trabajo. Les siguen en presencia los cuentos de animales (7), los cuentos novela o realistas (5), religiosos (3) y los cuentos del ogro estúpido (1), quedando sin representar los maravillosos (ATU 300-749) y formulísticos (ATU 2000-2020).

Conclusiones

El cuento, especialmente el de carácter anecdótico y humorístico, fue pasatiempo fundamental entre las clases cultivadas de la sociedad árabe andalusí, tanto en la privacidad de la lectura individual como, ante todo, en comunidad, en el seno de las tertulias o *mayālis*. Por tanto, este género narrativo desempeñó una importante función social entre las élites, actuando como vehículo de socialización en dicho contexto culto.

El fenómeno de mutación de ciertos eruditos andalusíes en personajes protagonistas de anécdotas y chistecillos aportó una buena cantidad de relatos a la oralidad, donde muchos –dados sus ingredientes cómicos– pudieron hacerse tradicionales y disfrutar, por tanto, de una larga pervivencia y resistencia en el tiempo, a pesar de que, en la mayoría de esos hipotéticos casos, no hayamos conservado huellas de su transferencia a la tradición española posterior, atribuidos a héroes propios o a otros personajes populares que encarnasen los mismos tipos.

A partir de las obras andalusíes señaladas en este trabajo y de otros ejemplares de esos mismos géneros (fundamentalmente), es posible rescatar vestigios del folclore árabe de al-Andalus en forma de cuentos tradicionales, tarea no exenta de dificultades y en la que, las más de las veces, se habrá de atender a multiplicidad de fuentes en términos no solo cuantitativos.

Por último, es digna de reseñar la abundancia en materia cuentística y folclórica de los libros de *adab*, la primera de las cuales se explica en virtud de la voluntad lúdico-pedagógica e instructiva de este género de la literatura árabe premoderna, que aspiraba a que parte de su contenido trascendiera el soporte escrito para ser parte intrínseca de las tertulias eruditas. Las relaciones entre la prosa de *adab* y la tradición oral fueron constantes y muy marcadas, pues oral era la procedencia de muchos de los relatos que conforman la primera y oral fue también parte de la difusión de los mismos.

/BIBLIOGRAFÍA/

- Ali, Samer M. *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2010.
- Basset, René. *Mille et un contes, récits et légendes arabes*. Ed. Aboubakr Chraïbi. Paris, José Corti, 2005. 2 tomos.
- Beneito, Pablo y, Roldán, Fátima, eds. *Al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*. Sevilla: Fundación el Monte, 2004.
- Boloix Gallardo, Bárbara. “Ibn Malik al-Azdi, Sahl”. *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus*. Dir. y ed. Jorge Lirola Delgado. Vol. 4. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006. 78-83 (n° 760).
- Castro, Víctor de. “Occidente y Oriente: una nueva versión árabe de la fábula de ‘El padre, el hijo y el asno’ en al-Andalus”. *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos* 68 (2019): 79-97.
- Cheikh-Moussa, Abdallah. “Considérations sur la littérature d’*adab*. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes”. *Al-Qantara* 27.1 (2006): 25-62.
- Chevalier, Maxime. *Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica, 1983.
- *Cuentecillos tradicionales en la España del Siglo de Oro*. Madrid: Gredos, 1975.
- Díaz Viana, Luis. *Literatura oral, popular y tradicional: una revisión de términos, conceptos y métodos de recopilación*. Valladolid: Castilla Ediciones, 1997.
- Ed. “Madjlis (I)”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, y W.P. Heinrichs. Web. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0606. Consultada online: 1 de abril de 2022.

- Enderwitz, Susanne. “Adab. b) and Islamic scholarship in the ‘Abbāsīd period”. *EF³, Encyclopaedia of Islam, THREE*. Ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, y Everett Rowson. Web. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23651. Consultada online: 8 de enero de 2022.
- García-Arenal, Mercedes, y Viguera Molins, M^a. Jesús, eds. *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI). Actas del coloquio de Madrid, 17-18 de diciembre 1987*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.
- Garulo, Teresa. “Notas sobre *mu ūn* en al-Andalus. El capítulo VII del *Nafh al-tīb* de al-Maqqarī”. *Anaquel de Estudios Árabes* 26 (2015): 93-120.
- Granja, Fernando de la. “Nuevas notas a un episodio del Lazarillo de Tormes”. *Al-Andalus* 36 (1971): 223-237.
- “Origen árabe de un famoso cuento español”. *Al-Andalus* 24 (1959): 319-332.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. “Adab. a) Arabic, Early Developments”. *EF³, Encyclopaedia of Islam, THREE*. Ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, y Everett Rowson. Web. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24178. Consultada online: 8 de enero de 2022.
- Ibn ‘Abd al-Barr. *Bahyāt al-ma‘yālīs wa-uns al-mu‘yālīs*. Ed. Muḥammad Mursī al-Jūlī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1982 (2^a ed.). 3 vols.
- Ibn ‘Abd Rabbihi. *Kitāb al-‘Iqd al-farīd*. Ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥa y ‘Abd al-Ma‘yīd al-Tarḥīnī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983. 9 vols.
- Ibn ‘Aṣīm, Abū Bakr. *Ḥadā’iq al-azāhir*. Ed. ‘Afif ‘Abd al-Raḥmān. Beirut: Dār al-Maṣīra, 1987; trad., estudio preliminar y notas Desirée López Bernal. *El libro de los huertos en flor (Ḥadā’iq al-azāhir). Cuentos, refranes y anécdotas de la Granada nazari*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2019.
- Ibn al-Jaṭīb. *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. Muḥammad ‘Abd Allāh Inān. El Cairo: Maktabat al-Jān ī bi l-Qāhira, 1973-1978². 4 vols.

- Kitāb A‘māl al-a‘lām*. Ed. Kasrawī Ḥasan. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003. 2 vols.
- Ibn al-Qāḍī. *Durrat al-hiṡāl fī asmā’ al-riṡāl*. Ed. Muḥammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr. El Cairo-Túnez: Dār al-Turāṡ-al-Maktaba al-‘Atīqa, 1970. 3 vols.
- Ibn Qutayba. *Uyūn al-ajbār*. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Ḥātim. El Cairo: Wizārāt al-ṡaqāfa, 1963. 4 tomos en 2 vols.
- Ibn Sa‘īd al-Magribī, Abū l-Ḥasan ‘Alī. *Ijtiṡār al-qidḥ al-mu‘allā fī l-tārīḡ al-mu-hallā*. Ed. Ibrāhīm al-Abyārī. El Cairo: al-Hay‘at al-‘Āmma li-ṡū‘ūn al-Maṡābi‘ al-Amīriyya, 1959.
- Jiménez Montalvo, María del Mar. “Una pequeña colección de chistes de Quevedo”. *Revista de Estudios del Campo de Montiel* 2 (2011): 129-141.
- Leder, S. “*Shabīb b. Shayba*”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, y W.P. Heinrichs. Web. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6727. Consultada online: 1 de abril de 2022.
- López Bernal, Desirée. “¿Autor, creador, re-creador...? Técnicas de composición y originalidad en la literatura de *adab*”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Sección Árabe-Islam) 66 (2017): 169-193.
- “El contenido andalusí en los *Ḥadā‘iq al-azāhir* de Ibn ‘Āṡim (m. 829 H./1426 e.C.): su presencia en la obra y su relevancia”. *eHumanista-IVITRA* 11 (2017): 389-400.
- “Los cuentos de Ibn ‘Asim (m. 1426): precedentes en la península ibérica de relatos españoles y del folclore universal en el s. XV”. *Hispanic Review* 85.4 (2017): 419-440.
- “Los cuentos de Ibn ‘Asim (m. 1426): precedentes en la península ibérica de relatos españoles y del folclore universal en el s. XV (continuación)”. *Bulletin of Hispanic Studies* 97.4 (2020): 349-365.

- “Los cuentos de Ibn ‘Āšim (m. 1426): precedentes en la península ibérica de relatos españoles y del folklore universal en el s. XV (final)”. *Boletín de Literatura Oral* 9 (2019): 35-52.
- “Los *Ḥadā’iq al-azāhir* a examen: la obra en sus contextos y sus contribuciones al género del *adab*”. *eHumanista-IVITRA* 12 (2017): 175-190.
- Al-Maqqarī. *Nafh al-ṭīb fī guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1968. 8 vols.
- Al-Marrākuṣī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. Eds. Iḥsān ‘Abbās *et alii*. *Al-Dayl wa-l-Takmila li kitābay l-Mawṣūl wa-l-Ṣila*. Túnez: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012. 6 vols.
- Marzolph, Ulrich. *Arabia Ridens: Die Humoristische Kurzprosa der Frühen Adab-Literatur im Internationalen Traditionsgeflecht*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992. 2 vols.
- 101 Middle Eastern Tales and Their Impact on Western Oral Tradition*. Detroit: Wayne State University Press, 2020.
- Moral, Celia del. “Vino, erotismo y naturaleza en la poesía andalusí”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 70 (2021): 453-479.
- Al-Nuwayrī. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Eds. Mufid Qumay a *et alii*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2004. 33 vols.
- Ould Mohamed Baba, Ahmed-Salem. *Estudio dialectológico y lexicológico del refranero andalusí de Abu Yahyà Azzajjali*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 1999.
- Paraskeva, Tsampika. *Entre la música y el eros. Artes y vida de las cantoras en el Oriente medieval según El libro de las canciones (Kitāb al-aġānī)*. Granada: Editorial Universidad de Granada, Patronato de la Alhambra y el Generalife y El Legado Andalusí, 2016.
- Pedrosa, José Manuel. *El cuento popular en los Siglos de Oro*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2004.

- “Esopo, Dante, Giotto, Camões, Quevedo, Bocage, Pushkin... y Bajtin (o la metamorfosis del autor en personaje)”. *Literary Research / Recherche littéraire*, 20.39-40 (2003): 179-191.
- “La literatura tradicional en el mundo hispánico: estado de la cuestión y nuevos horizontes”. *Nuevos hispanismos: para una crítica del lenguaje dominante*. Ed. Julio Ortega. Madrid: Iberoamericana, 2012. 35-72.
- “Literatura oral, literatura popular, literatura tradicional”. *Literatura Oral, Lyceus: E-Excellence*. Web. <www.lyceus.com>. Consultado: 7 de marzo de 2022.
- Pellat, Charles. “Ḥikāya”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, y W.P. Heinrichs. Web. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0285. Consultada online: 1 de abril de 2022.
- “Laḥn al-‘Āmma”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, y W.P. Heinrichs. Web. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4613). Consultada online: 7 de marzo de 2022.
- “Variations sur le thème de l’adab”. *Études sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam (VIIe-XVe siècle)*. London: Variorum Reprints, 1976. 19-37.
- Pinilla, Rafael. “Una obra andalusí de *adab*: la *Bah̄yat al-maḡālis* de Ibn ‘Abd al-Barr (s. XI J.C.)”. *Sharq al-Andalus* 6 (1989): 83-101.
- Al-Rāgib al-Iṣfahānī. *Muḥāḍarāt al-udabā’ wa-muḥāwarāt al-ṣu‘arā’ wa-l-bu-lagā’*. Ed. Saḡī‘ al-Ŷubaylī. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009. 4 vols.
- Rodríguez Gómez, María Dolores. *Las riberas nazari y del Magreb, siglos XIII–XV. Intercambios económicos y culturales*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 2000.

- Rubiera Mata, M^a Jesús. “Dos cuentos árabes medievales en la literatura hispánica: ‘El viejo celoso’ y el ‘Aterrizaje sin cola’”. *Sharq al-Andalus* 8 (1991): 55-59.
- Sadan, Joseph. “Hārūn al-Rashīd and the Brewer: Preliminary Remarks on the *Adab* of the Elite versus *Hikāyāt*”. *Studies in Canonical and Popular Arabic Literature*. Eds. Shimon Ballas y Reuven Snir. Toronto: York Press, 1998. 1-22.
- Shamy, Hasan M. El. *Types of the Folktale in the Arab World: A Demographically Oriented Tale-Type Index*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.
- Talbi, M. “Les contacts culturels entre l’Ifriqiya Hafside (1230-1569) et le sultanat Nasride d’Espagne (1232-1492)”. *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos, Madrid-Barcelona, 1972*. Madrid: IHAC, 1973. 63-90.
- Terés, Elías. “Sobre el vuelo de Abbas Ibn Firnas”. *Al-Andalus* 29.2 (1964): 364-369.
- Al-Tinbuktī, Aḥmad Bābā. *Nayl al-ibtihāy bi taṭrīz al-Dībāy*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s. d.
- Velázquez Basanta, Fernando. “Abū Ŷa‘far Aḥmad Ibn ‘Abd al-Nūr, gramático y poeta malagueño del siglo XIII en la *Iḥāṭa* de Ben al-Jaṭīb”. *Estudios de historia y de arqueología medievales* 7-8 (1987-1988): 153-166.
- Vidal Castro, Francisco. “Al-Andalus y Marruecos en la Baja Edad Media (siglos XI-XV): Una historia compartida y paralela”. *El zoco. Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*. Barcelona: Sierra Nevada 95-El Legado Andalusi-Lunweg Eds., 1995. 17-27.
- Viguera Molíns, M^a Jesús. “La cuentística árabe en al-Andalus”. *El cuento oriental en Occidente*. Eds. M^a Jesús Lacarra y Juan Paredes. Granada: Editorial Comares-Fundación Euroárabe, 2006. 213-236.

Al-Waššā'. *Kitāb al-muwaššā*. Ed. Kamāl Mušṭafā. El Cairo: Maktabat al-Jān ī, 1953; trad., estudio e índices Teresa Garulo. *El libro del brocado*. Madrid: Alfaguara, 1990.

Al-Ŷāḥiz. *Al-Bayān wa-l-tabyīn*. Ed. Ḥasan al-Sandūbī. El Cairo: al-Maktaba al-Tiŷāriyya al-Kubrā, 1926-1927. 3 vols.

— *Kitāb al-ḥayawān*. Ed. Fu'ād Ifrām al-Bustānī, Beirut: al-Maṭba'a al-Kaṭūlikiyya, 1928. 3 vols.

Ŷirāb al-Dawla. *Tarwīḥ al-arwāḥ*. Ed. Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī. 'Ammān: Dār al-Karmil, 1997.

Al-Zaŷŷālī, Abū Yaḥyā. *Amṭāl al-'awāmm fi l-Andalus li Abī Yaḥyā al-Zaŷŷālī (617-694/1220-1294)*. Ed. Muḥammad b. Šarīfa/Bencherifa. Fez: Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfa wa-l-Ta'lim, 1971. 2 vols.

Zumthor, Paul. *La letra y la voz de la "literatura" medieval*. Madrid: Cátedra, 1989 (Paris: Éditions du Seuil, 1987¹).

ESPACIOS DE SOCIABILIDAD EN LA ARQUITECTURA TRADICIONAL GRANADINA

Miguel Ángel Sorroche Cuerva
Universidad de Granada

RESUMEN / ABSTRACT

La arquitectura tradicional se ha valorado habitualmente por sus características intrínsecas, vinculadas con el empleo de materiales y técnicas constructivas. Junto a ello, los distintos espacios que se generan, sirven como ámbitos para el desarrollo de diversas escalas de relación, desde las privadas a las públicas, imbricando el exterior y el interior de las construcciones en un continuo sin interrupción. Es en esta funcionalidad en la que queremos detenernos en este texto. Una inmaterialidad que dota de significado a contextos como la placeta en la casa cueva, el terrado en la vivienda alpujarreña o la era en el cortijo.

Traditional architecture has traditionally been valued for its intrinsic characteristics linked to the use of materials and construction techniques. Along with this, the different spaces that are generated serve as areas for the development of different relationship scales, from private to public, interweaving the exterior and interior of the constructions in a continuous without

interruption. It is in this functionality that we want to stop in this text. An immateriality that provides diverse functionality to contexts such as the small square in the cave house, the roof terrace in the Alpujarra dwelling or the threshing floor in the farmhouse.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Arquitectura tradicional, Granada, Cueva, Placeta, Alpujarra,
Terrado, Cortijo, Era.

Traditional architecture, Granada, Cave, Small square, Alpujarra,
Terrado, Farmhouse, Era.

Introducción

La revista Demófilo a lo largo de sus números, ha abordado el análisis de distintas tipologías de la arquitectura tradicional y lo ha hecho desde diversos enfoques. Más allá de estudios de diversas variantes tipológicas, las propuestas recogen otras opciones de aproximación a su conocimiento como la funcionalidad de algunos de sus espacios, el análisis de aspectos como la religiosidad, o elementos como el agua que determina sus mismas características y las relaciones humanas en torno a ellas y con el entorno inmediato.

Es precisamente esa dicotomía, entre lo material e inmaterial, entre lo estructural y lo funcional, la que proponemos en este texto, siguiendo planteamientos clásicos como los de Zevi (1976) y la interpretación espacial de la arquitectura. Por un lado no cabe la menor duda que el estudio de la arquitectura tradicional ha estado siempre centrado en la mayoría de las ocasiones, en el análisis de los materiales y sistemas constructivos empleados, como ejemplo de la sabia utilización de los recursos disponibles y huella ineludible de tradiciones culturales; la organización del trabajo que hay detrás de su edificación; o la adaptación a un entorno, más allá de lo material y que llega a explicar sus propias características, caso por ejemplo de las orientaciones y el aprovechamiento térmico de la luz. No obstante, una aproximación completa requiere del análisis de la simbología y funcionalidad de los espacios creados en los que más allá del pragmatismo de su destino, habría que valorar las acciones desarrolladas en ellos y que las dotan de un sentido último dentro de los organigramas

domésticos y productivos en los que se integran. Una activación de su función que en mucho sobrepasa los límites inmediatos de su estructura, para integrar otros niveles espaciales y de relación.

En el caso de la provincia de Granada, tres de sus tipologías más destacadas de arquitectura tradicional, circunscritas a dos de sus contextos geográficos más característicos, la zona norte de la provincia, donde por un lado las históricas depresiones relativas u hoyas de Guadix y Baza organizan el espacio, y por otro la Alpujarra, con su idiosincrasia geográfica e histórica, tienen unas características singulares respecto a la definición de esos espacios de sociabilidad. La casa-cueva, la vivienda alpujarreña y los cortijos, pueden servir como casos en los que entender la adaptación de las formas a las funciones de relación que se dan en ellas, sirviendo además como referentes para comprender la necesaria aproximación a la dimensión inmaterial de las construcciones, un exponente más a tener en cuenta para su correcta comprensión.

La arquitectura tradicional en la revista *Demófilo*

La manera en la que se ha abordado la arquitectura popular en la revista *Demófilo*, representa sin duda las distintas opciones de realizar el análisis de una tipología constructiva, en la actualidad en alza, debido a sus características intrínsecas de sostenibilidad, eficiencia energética o lógica constructiva, racional en el empleo de materiales y funcional en el uso del espacio. Aproximaciones que sin duda demuestran una transversalidad que permite desmenuzar una realidad poliédrica desde el punto de vista de sus elementos integrantes. Desde los trabajos sobre los molinos de Pegalajar (n^o 14, 1995) o los cortijos (n^o 15, 1995) con una propuesta de análisis tipológicos, al estudio de santuarios (n^o 16 y n^o 17, 1996) donde la religiosidad se convierte en la valoración primordial de una tipología concreta, pasando por el análisis de un elemento específico, el patio en la vivienda de La Viña en Cádiz (n^o 24, 1997), son representativos de lo señalado.

Sin duda el número 31 dedicado monográficamente a la arquitectura popular como elemento integrante del patrimonio andaluz, culminó en su momento la posibilidad de entender uno de los elementos más singulares de la identidad andaluza por la variedad y calidad de los ejemplos que existían en su momento y se mantienen presentes en la actualidad. Más aún cuando, inmersos con las dinámicas de la globalización que todo lo homogeniza, los

valores diferenciadores se han visto recuperados en aquello que nos identifica, y aquí los componentes de la arquitectura tradicional, popular o vernácula se han visto revalorizados exponencialmente.

Muchos años han pasado desde 1999 y sorprende aún repasar los contenidos y observar como hace casi un cuarto de siglo, se percibía la realidad de la arquitectura vernácula como un elemento del patrimonio andaluz y los riesgos a los que se enfrentaba entonces, tal y como lo exponía Juan Agudo Torrico, por la: “Pérdida de funcionalidad de buena parte de los antiguos espacios agroganaderos, o de viejos usos industriales, especulación urbanística, abandono del mundo rural [...]; pero también [...], de la desconsideración hacia esta parte de nuestro patrimonio por parte de quienes siguen conviviendo con él, y utilizándolo, y lo que perciben como testimonio obsoleto, cuando no negativo, de un pasado que hay que olvidar” (Agudo, 1999: 7). Una percepción del hecho arquitectónico más modesto, que también se vislumbraba desde una perspectiva funcional e histórica como un referente a tener en cuenta a la hora de marcar las diferencias y además de mantenerse vivo, vinculado a cualquier momento histórico (Agudo, 1999: 13).

La funcionalidad de los espacios domésticos tradicionales. El caso de Granada

La utilidad espacial en los ámbitos de la arquitectura tradicional, representa sin duda uno de los elementos más característicos del diseño de sus tipos y en ocasiones el menos analizado en los trabajos que la abordan. Vinculados con las funciones desarrolladas en la vivienda, en el caso de la campesina, la estrecha relación de la misma con las labores de quienes las habitan, hace del trabajo agropecuario en el campo un aspecto fundamental para entender aspectos como dimensiones, localización dentro de la vivienda, carga simbólica de los espacios, privacidad, etc.

No obstante, junto a la combinación de lo funcional con lo simbólico que se puede identificar en dichos ámbitos, no olvidemos el valor de las chimeneas en el caso de las viviendas alpujarreñas o en la arquitectura excavada, la presencia de lo religioso en los accesos y huecos de iluminación, o las simbologías de los espacios interiores, el hecho de que parte de las actividades agrícolas se desarrollen en el exterior, hace que la relación de la vivienda con los espacios inmediatos no se pueda olvidar. De esta forma se llegan a solventar

circunstancias como la falta de espacio interior, que en unos casos se soluciona con la posibilidad de desarrollar distintas actividades tal y como veremos en los ejemplos que se analizan, en unos ámbitos que se adaptan para suplir esas carencias.

Siendo conscientes de que la delimitación provincial actual de Granada secciona el territorio de forma artificial, hemos entresacado tres tipologías que consideramos representan perfectamente la evolución de los espacios de sociabilidad en la arquitectura vernácula granadina siendo extensible su presencia en las provincias de Almería, sirva como referencia el trabajo de Antonio Gil Albarracín (2010) y Murcia. Como ya hemos indicado, la casa cueva, la vivienda alpujarreña y el cortijo son sin duda tres de las tipologías más características que se dan en la provincia, siendo incluso exponentes singulares por diversos motivos, caso de la arquitectura excavada, al conformar la concentración de viviendas cueva habitadas más numerosa que existe en el sur de Europa.

En cada uno de los casos señalados, la función de la relación ha encontrado un marco específico de desarrollo, en el que los distintos ámbitos de la vivienda han cumplido su papel de escenario y testigos de los vínculos tanto de los miembros de las familias que los habitan, como de éstos con el resto de miembros del grupo al que pertenecen. En cada uno de ellos, la sociabilidad encuentra un marco distinto, solventando en los dos primeros la carencia de espacios de la vivienda para unas funciones específicas como las de manipulación del producto agrícola y que deriva en recintos de encuentro, mientras que el cortijo convierte algunos de esos contextos de manipulación, como es el caso de la era, en escenario de rituales donde la música y la poesía tienen al trovo como principal excusa, favoreciendo el encuentro de una sociedad distribuida en un hábitat disperso.

En el caso de la casa-cueva, la placeta y los espacios de tránsito como veredas y cañadas se convierten en los escenarios y canales de los vínculos que se establecen entre sus habitantes. En el caso de la placeta, incluso con el añadido de ser el contexto en el que se llevan a cabo labores de transformación de los productos agrícolas aprovechando su exposición al sol. El carácter envolvente que en ocasiones tiene la fachada, ayuda a integrarla como un continuo con los espacios de la vivienda, siendo una extensión de la cocina o la sala de estar que son dos de las dependencias que se disponen inmediatamente tras ella. Por lo que respecta a la casa alpujarreña, el condicionante geográfico afecta a la disponibilidad de espacio para ubicar elementos como un patio, que se suplen

en este caso con los *terraos* y *tinaos* de launa que proporcionan la prolongación adecuada de lo doméstico y permiten desarrollar en ellos además de labores agrícolas, encuentros sociales que se facilitan al servir de conexión entre las viviendas. Por último el cortijo, como unidad de explotación en tierras de secano, se convierte en este caso en el contexto adecuado para entender una de las prácticas más interesantes que se desarrollan en el sudeste peninsular, el trovo, que en áreas limítrofes como la Contraviesa tiene otro espacio representativo. Son en todos los casos, ámbitos que han visto ir desapareciendo los modelos de relación tradicionales, siendo ello reflejado en unas fotografías que son en la actualidad testimonio de tiempos pasados.

La casa cueva

La zona norte de la provincia de Granada alberga uno de los contextos continentales más destacados donde el ser humano ha sabido adaptarse a las condiciones esteparias y subdesérticas de su medioambiente (Beas Torroba; Pérez López, 1994). Territorio ocupado desde la Edad del Bronce (2200-700 a.C.), su posición estratégica como corredor que comunicó el levante peninsular con la depresión del Guadalquivir y la costa mediterránea, ha visto pasar por sus tierras a grupos de diversa naturaleza que han ido dejando su impronta. Íberos, romanos, musulmanes, cristianos, etc., han generado el sedimento cultural que identifica a las comarcas que integran este territorio. Se conforma de esta forma uno de los paisajes culturales más intensos del sur europeo, analizado desde distintas perspectivas y que pone de manifiesto la estrecha imbricación entre el ser humano y el territorio que ha habitado durante más de tres mil años (Navarro; Suárez, 2009).



Fig. 1. Vista del Barrio de las Cuevas. Guadix.

A ello su suma una orografía y climatología singular. Resultado del proceso de colmatación de un mar interior y la posterior elevación de ese fondo marino por la eclosión de la orogénesis alpina que dio lugar a la cordillera de Sierra Nevada, estas tierras arcillosas y yesosas, expuestas a un clima continental de escasas precipitaciones, no solo han dado lugar a formaciones espectaculares (Ruiz; Sorroche, 2021), sino que han permitido su manipulación para generar uno de los hábitats excavados más extensos de Europa, convertida en una seña de identidad de la región, siempre presente en otros ámbitos como la literatura, donde ha servido de ambientación de algunos pasajes en novelas de autores como Pedro Antonio de Alarcón (1890). Una arquitectura subterránea, que tipifica el empleo de la tierra como material constructivo y un modo de entender su manipulación que hace de los *picaores*, expertos conocedores de su naturaleza, atesorando un saber que se ha transmitido consuetudinariamente y que les ha permitido definir una tipología constructiva que aprovecha al máximo las cualidades del material y que atesora una estructura social de singulares características (Urdiales Viedma, 1979). Unas condiciones idóneas, en definitiva, para formar parte de la denominada arquitectura sostenible, al participar de las estrategias bioclimáticas que permiten reducir la demanda energética de los edificios en uso, disminuyendo la huella de carbono al mínimo al emplear recursos próximos al lugar de edificación.

Desde un punto de vista técnico destaca en esta tipología el sistema constructivo que se emplea. Una forma de ver el territorio, donde la elección correcta del lugar, indispensable para darle solidez a la estructura excavada, la forma de picar la tierra, o el respeto a una mínima distribución de los espacios interiores y su relación con la placeta que se abre ante ella, están en la base de dicha sabiduría popular. En la actualidad, esos pocos *picaores* que quedan en la zona, están viendo como todo el proceso que empleaban y que era resultado de esa transmisión de padres a hijos del saber acumulado gracias a procesos de ensayo-error-corrección, se ha simplificado en el mejor de los casos y profundamente alterado en las situaciones más drásticas (Marín Segura, 2007).

A lo anterior se suma el hecho de que en un mundo como el actual, sensibilizado y preocupado por problemas de sustentabilidad, gestión de agua, respuesta al avance del desierto, despoblamiento de zonas rurales, etc., hace de esta arquitectura un modelo de hábitat ejemplar por representar la óptima adaptación del ser humano al territorio que habita, siendo su conocimiento y

estudio una oportunidad para extraer conclusiones que ayuden a su conservación y contribuyan a la preservación del medio ambiente.



Fig. 2. Granada. Guadix [Vista de las conocidas como casas-cuevas, ubicadas en los cerros arcillosos del este, sur y oeste de la ciudad. Detalle del acceso a una vivienda con vano en arco de medio punto, una mujer se acerca a alimentar a un gato]. Juan Miguel Pando Barrero. Primera mitad del siglo XX. Fototeca del IPCE.

Dentro de los espacios que integran esta tipología de arquitectura subterránea, la *placeta* es un punto referencial a tener en cuenta. Es así como se llama al espacio libre que queda delante de la cueva. Éste aparece cuando se corta el cerro para crear la fachada y en ocasiones se ampliaba añadiendo la tierra procedente del picado de las habitaciones, creándose así un terraplén artificial en la ladera. Y es, además, el que se ha visto afectado de manera más clara por las transformaciones que se han producido en muchas de estas cuevas al ser el espacio natural de crecimiento de las mismas cuando se les ha añadido una construcción delante de ellas. Alteraciones de las estructuras originales derivadas de múltiples necesidades, tanto espaciales como sanitarias.

La importancia que tiene la *placeta* dentro de este hábitat es múltiple desde el punto de vista de la sociabilidad y hay que entenderla dentro de la percepción del espacio por el habitante de los barrios excavados (Suárez, 2020). Por

un lado, se comporta como el verdadero espacio público de los barrios de cuevas, posibilitando el encuentro entre los vecinos y sirviendo de nexo entre la calle y la intimidad del espacio interior. Por otro lado, siempre ha permitido el desarrollo de actividades ligadas al funcionamiento de la casa, como tendadero de ropa, o a la agricultura caso del secado de productos agrícolas, que normalmente demandan una superficie soleada.



Fig. 3. Granada. Guadix [Vista de las conocidas como casas-cuevas, ubicadas en los cerros arcillosos del este, sur y oeste de la ciudad. Detalle del acceso a viviendas con vanos en arco de medio punto, mujeres, niños y un hombre, sentados en sillas de madera y fibra. Juan Miguel Pando Barrero. Primera mitad del siglo XX. Fototeca del IPCE.

Con el tiempo, la placeta inició un cambio en su configuración. Algunas enfermedades hicieron que apareciesen en el siglo XIX volúmenes delante de la cueva para disponer espacios mejor ventilados. Con la llegada de las redes de abastecimiento de agua, la placeta también comenzaría a albergar una serie de construcciones anexas, con las que se buscaba mejorar el confort de la vivienda y evitar los problemas que pudiesen ocasionar las instalaciones en su interior. Pequeños lavaderos y, más tarde, la cocina y el cuarto de baño empezarían a adosarse, liberando espacio interior para otros usos como el de almacenaje o dormitorios. Surgía así un tipo de hábitat híbrido entre la casa y la cueva.

Como ya hemos indicado, la evolución de la tipología de la cueva hacia la casa-cueva, ha supuesto en múltiples casos la incorporación de la placeta al espacio privado de la vivienda. A través de muros o rejas, ésta ha ido perdiendo su carácter público y se ha convertido en un espacio al aire libre pero de uso privado.

La vivienda alpujarreña

La Alpujarra, repartida entre las provincias de Granada y Almería, constituye por su historia uno de los ámbitos más singulares de la provincia de Granada, dada la determinación que el relativo aislamiento geográfico ha tenido sobre aquella. La cara sur de Sierra Nevada conforma el corazón de una comarca en la que se ha ido fraguando una tipología edilicia compartida (Gil, 2010), y emparentada con unas tradiciones norteafricanas que solo el paso del tiempo ha ido condimentando con costumbres propias y que se reflejan en elementos y detalles como los acabados exteriores. Un modelo inserto en el paisaje como tantos otros y que ha dotado de una visión integral a alguna de las aproximaciones que se han hecho sobre él (López; Cifuentes; López, 1999). Es junto a ello, un buen ejemplo de cómo el condicionante medioambiental no es determinante a la hora de definir la características tipológicas de la vivienda y que se refleja en uno de sus rasgos más característicos, las cubiertas planas de launa (Carrascosa, 1992: 751-770).



Fig. 4. Vista de los terrados de launa de Bubión. Alpujarra de Granada.

La Alpujarra nos ofrece la segunda de las tipologías que abordamos en este texto, centro de estudios tradicionales que desde los años 70 del siglo XX fueron testigos de los cambios acelerados impuestos por el desarrollismo de la década anterior y lo que implicó de transformación en estos modelos vernáculos (Gómez; Egidio, 1976), ya recogidos por arquitectos de renombre como Carlos Flores (1973-1987) o Luis Feduchi (1974). Modelos arquitectónicos como este de la Alpujarra, en los que la función social del espacio encuentra una solución que amalgama las necesidades de manipulación de los productos agrícolas y las de relación, determinada por la falta de espacio para generar elementos arquitectónicos interiores como el patio. Ello hace que la adaptación de la vivienda a la pendiente de la zona, junto a la estrechez de las parcelas generadas por la proximidad de las curvas de nivel, haga de los espacios abiertos interiores un componente prácticamente inexistente. De este modo se han aprovechado las cubiertas para solventar funciones como la manipulación de los productos agrícolas o el encuentro de los habitantes de la población, complementando en este último caso las funciones que ya se dan en la calle y que fueron recogidas por autores como Pedro Antonio de Alarcón o Gerald Brenan en sus obras (Alarcón, 1882; Brenan, 1976).

El origen de esta tipología de arquitectura de techo plano o terrado, hunde sus raíces en el vecino Atlas marroquí, donde se dan las mismas características, aspecto que aún sigue siendo el centro de estudios que buscan comprender esa relación y la lógica función de sus elementos (Gray; López del Valle, 2014). Si bien el paso del tiempo ha hecho evolucionar este modelo arquitectónico, las descripciones que algunos autores hacen de la zona en el siglo XIX y principios el siglo XX, dejan ver sus semejanzas (Voigt, 1998). Un aspecto este que nos lleva al otro condicionante de esta tipología, el cultural, ya que a partir de finales del siglo XVI, tras la revuelta morisca de la Alpujarra, la repoblación castellana con la que se ocupó estas tierras, apenas alteró esta tipología más que en la dimensión de los espacios, lo que ahonda en su valoración como un modelo perfectamente adaptado al espacio en el que aparece, aunque con los matices anteriormente señalados.

Por otro lado, como indicamos, la localización de las poblaciones alpujarreñas en pendientes pronunciadas apenas si generan profundidad en unos solares que consideran un exceso la presencia del patio como elemento de iluminación y ventilación cruzada. Así, el espacio limita su presencia, que no se generaliza de una manera clara, no por una cuestión térmica, sino por la ausencia de una superficie amplia para poder insertarlos dentro de la estructura

doméstica. Sea como fuera su carencia se suple con el terrado, que funciona como espacio mixto, integrándose de una forma sabia como un componente urbano.



Fig. 5. Granada. Trevélez [Vista de la localidad ubicada en la comarca de la Alpujarra, en el parque natural de Sierra Nevada. Asentada en una cara aterrazada de la montaña, su arquitectura puramente alpujarreña, con casas blancas de cubierta plana y chimeneas.

En efecto, la solución del terrado en el caso de la vivienda alpujarreña, hay que relacionarla con la disponibilidad de material y su ahorro a la hora de diseñar una solución que también solventaba el problema del espacio. Así, la volumetría cúbica de estas construcciones, donde la cubierta plana ya es un ahorro frente a las cubiertas de doble inclinación al requerir menos madera para su elaboración, permitía un acople de componentes que generaban una continuidad de techos que permitían además su empleo como espacios de tránsito, siendo el *tinao* la solución empleada sobre las calles para solventar el paso de una vivienda a otra, además del de la proximidad (Casado, 1988).

Es aquí donde la exposición al sol de las cubiertas se aprovecha para tratar productos del campo que se secan buscando alargar su conservación o se convierten puntualmente en lugares de reunión de vecinos.

El cortijo

El último de los ejemplos que traemos a colación es el del cortijo. Heredero en muchos casos de una estructuración territorial heredada de la Antigüedad y que se redefinió a lo largo de la Edad Media, el cortijo es el modelo representativo de una explotación de las tierras de secano característico de la provincia de Granada (Zurita y Torices, 2003). Integrados por la vivienda principal y los espacios de labor, son ámbitos muy destacados desde el punto de vista de la celebración y sociabilidad. A diferencia de los anteriores no se trata de un problema de especialidad el que centre nuestra atención, sino de complementariedad por la singularidad de la actividad que se da en ellos. Así, en estos espacios nucleares, donde se efectúa la manipulación y transformación de la cosecha, las labores que se desarrollan en ellos tienen en las fiestas un elemento a considerar de forma permanente en el contexto rural en el que nos estamos moviendo, dado que su carácter estacional los reactiva periódicamente para estas funciones cíclicas en el calendario agrícola.

Podríamos señalar que son estos dos conceptos los que predominan en las relaciones que se llevan a cabo en cada uno de los ámbitos señalados. En el caso de las ya mencionadas placetas y terrados, la función de espacios de transformación los convierte en lugares de encuentro a las que habría que sumar otras de carácter más doméstico. Por otro lado, por lo que respecta al cortijo alpujarreño, como señala Francisco Checa, podemos entenderlo como el escenario donde se va fraguando una de las manifestaciones más claras de las Alpujarras, el trovo: “En las Alpujarras su expresión empezó a tomar cuerpo en las fiestas cortijeras. Estas fiestas -y el trovo en ellas- cumplen una función psicosocial muy importante: valen para que el hombre se reúna, para compartir la diversión, para comunicarse; una orografía tan escarpada como la alpujarreña, un hábitat tan disperso como los cortijos de lomas y barrancos, dan por satisfecho en estas fiestas la necesidad humana de la comunicación interpersonal (Checa, 1996: 5).

De esta manera, excepcionalmente la función festiva, tan relacionada con la recolección de las fiestas tiene aquí un ámbito inicial que posteriormente se ha hecho público al trasladarse a los festivales que periódicamente se están llevando a cabo en las localidades alpujarreñas y están sirviendo para recuperar y mantener esta celebración (Campo, 2007 y 2008). En origen el trovo, ese arte de improvisar, surge vinculado a las tareas del campo, en una vendimia, en la recogida de la almendra, en la matanza. No son pocos los trabajos que exponen

como un momento en el que el trovo surge de forma espontánea o una fiesta de trovo se realiza, cuando hay varias personas reunidas durante una tarde noche en un cortijo (Fernández Manzano, 1988). Esta fiesta o momento en el que se ponen a trovar dos o más troveros, y puede durar horas o inclusive días es el momento que nos interesa remarcar y sobre todo el espacio en el que se lleva a cabo que funciona como contexto para hacerla más comprensible.



Fig. 6. Antigua cortijada en Soportújar con la era delante. Alpujarra de Granada.

A finales del siglo XX, estos encuentros troveros, estaban relacionados con las labores del campo, el trabajo colectivo, los momentos de vendimia, cuando se recogía la almendra o en las mondaderas. Lapso durante el que se venían a reforzar los lazos y a propiciar estados en los que se afianzaba la mistad entre las personas que trabajaban conjuntamente.

Conclusiones

No cabe la menor duda que el conocimiento de la funcionalidad de los espacios en la arquitectura tradicional aporta un elemento más para la comprensión de una de las expresiones más sabias de habitación. En el caso de la provincia de Granada, las tipologías específicas que se identifican tanto en la zona norte, como en la Alpujarra, hablan de un aprovechamiento de las estructuras que integran ámbitos que redimensionan la especialidad de la vivienda, como elemento nuclear del poblamiento.

A partir de su análisis, las casas cueva, la arquitectura alpujarreña y el modelo productivo del cortijo, dejan ver algo más que una dimensión material, conformando un escenario de interacción que responde a una adaptación indispensable para complementar las labores cotidianas de trabajo con otras lúdicas, pero no menos trascendentales para el día a día de estas gentes.

Su consideración aporta un valor inmaterial a la vivienda que requiere en algunos casos de una labor de registro para evitar la pérdida de una memoria en la que se sustentan los aspectos que permiten apreciarla.

/BIBLIOGRAFÍA/

Alarcón, Pedro Antonio de. *El niño de la bola*. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1890.

Alarcón, Pedro Antonio de. *La Alpujarra*. Granada, Alhacaba. Impreso, 1882.

Beas Torroba, Jesús y PÉREZ LÓPEZ, Santiago. *Geografía de Guadix. Aspectos físicos y humanos*. Granada, Diputación. Impreso, 1994.

Brenan, Gerald. *Al sur de Granada*. Madrid, Siglo XXI. Impreso, 1976.

Campo Tejedor, Alberto del. “El trovo verde. Poesía improvisada satírico-obsena en la fiesta de la cosecha”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol. LXII. (2): 229-257. Impreso, 2007.

—“Trovar en la Alpujarra”. Bienes, Paisajes e Itinerarios. *PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*. (68): 32-75. Impreso, 2008.

Casado Alcalde, Alejandro. “Introducción al urbanismo alpujarreño”. *Gazeta de Antropología*, 1988, 6, artículo 06, <http://hdl.handle.net/10481/13753>. (9 de junio de 2013).

- Checa, Francisco. “El trovo alpujarreño. De lo lírico a lo satírico”. *Gazeta de Antropología*, 12, artículo 07, [<http://hdl.handle.net/10481/13588>], 1996.
- Carrascosa Salas, Miguel J. *La Alpujarra*. 2 vols. Granada: Universidad. Impreso, 1992.
- Fechuchi, Luis. *Itinerarios de arquitectura popular española*. 5 vols. Barcelona: Blume. Impreso, 1974.
- Fernández Manzano, Azucena; FERNÁNDEZ MANZANO, Reynaldo. “El trovo de La Alpujarra”. *Gazeta de Antropología*, 6, Artículo 07, 1988. [<http://hdl.handle.net/10481/13748>].
- Flores López, Carlos. *Arquitectura popular española*. 5 vols. Barcelona: Aguilar. Impreso, 1973-1987.
- Gil Albarracín, Antonio. *La Arquitectura y tecnología popular en Almería*. Almería: GBG Editora. Impreso, 2010.
- Gómez Olazabal, Lucía; EGIDIO ORUE, Cristina. “La arquitectura popular de la Alpujarra”. *Narría: Estudios de arte y costumbres populares*, 3, 4-5. Impreso, 1976.
- Gray, Donald; López Del Valle, Josefa. *La construcción tradicional en la Alpujarra granadina*. Granada: ADR Alpujarra de Granada. Impreso, 2014.
- López Galán, Juan Salvador; CIFUENTES VÉLEZ, Eugenio y LÓPEZ GÓMEZ, Jaime. “Arquitectura tradicional en el paisaje cultural del barranco del Poqueira”. *Demófilo*, 31, 125-142. Impreso, 1999.
- Marín Segura, Bernabé, et al. *Cuevas en la provincia de Granada. Aspectos técnicos, urbanísticos, legales, patrimoniales y perspectivas para el desarrollo local en la provincia*. Granada, Diputación provincial de Granada. Impreso, 2007.

- Navarro Valverde, Francisco Antonio; SUÁREZ MEDINA, Javier. “Arquitectura etnográfica en las comarcas de Guadix-Baza (Granada). Necesidad de construir paisajes culturales”. *Gazeta de Antropología*, 25 (2), 2009. [<http://hdl.handle.net/10481/6905>].
- Ruiz Álvarez, Raúl; Sorroche Cuerva, Miguel Ángel. “Patrimonio cultural y natural en la depresión de Guadix (Granada). El caso de las cárcavas del Marchal, ejemplo de hábitat excavado y paisaje cultural”. *Periférica Internacional. Revista para el análisis de la cultura y el territorio*, pp. 400-413, 2021.
- Suárez Vara, Aina. “Habita donde pisas. Una aproximación hacia el habitar vernáculo en las cuevas de Granada”. *Antropología Experimental*, 20 [<https://doi.org/10.17561/rae.v20.05>], 2020.
- Urdiales Viedma, M.º E. “Algunos aspectos del hábitat troglodita en la provincia de Granada”. *Cuadernos Geográficos*, 9. Granada: Universidad, pp. 311-337. Impreso, 1979.
- Voigt, Paul. *La Alpujarra y Sierra Nevada*. Granada: Fundación Caja de Ahorros. Impreso, 1998.
- Zevi, Bruno. *Saber ver la arquitectura. Ensayo sobre la interpretación espacial de la arquitectura*. Barcelona: Paidós. Impreso, 1976.
- Zurita Povedano, Eduardo; TORICES ABARCA, Nicolás. *Cortijos, haciendas y lagares. Arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía*. Provincia de Granada. Sevilla. Dirección General de Arquitectura y Vivienda. Impreso, 2003.

LA SIGNIFICACIÓN NACIONALCATÓLICA DE LA SEMANA SANTA SEVILLANA (1920-1954)

César Rina Simón
Universidad de Extremadura

RESUMEN / ABSTRACT

Este artículo¹ es un análisis del proceso de resignificación nacionalcatólica de la Semana Santa y otros ritos festivo-populares por parte del arzobispado de Sevilla desde el enfoque teórico de la Historia Cultural. El estudio se centra en la acción purificadora y nacionalizadora de dos arzobispos sensiblemente comprometidos con el proyecto ideológico nacionalcatólico: Eustaquio Ilundain y Pedro Segura, en un período crucial para los combates culturales en torno a la secularización y a la noción de tradición. En el primer tercio del siglo XX, las procesiones de Semana Santa se habían convertido en el rito festivo e identitario principal en la ciudad de Sevilla, lo que despertó el celo eclesiástico por apropiarse de las funciones socializadoras y simbólicas de la celebración. Tanto Ilundain como Segura trabajaron por limitar el sentido del rito a la práctica devocional, con resultados variables en función del apoyo político y social que tuvieron en cada contexto.

1 La investigación se enmarca en el proyecto de I+D “Cultura, identidad e historia de Andalucía. Siglos XIX y XX” (P18-RT-1840).

The article analyzes of the process of nationalcatholicism signification of Holy Week and other popular rites by the Archbishopric of Seville from the theoretical approach of Cultural History. The study focuses on the purifying and nationalizing action of two archbishops who were committed to the nationalcatholic ideological project: Eustaquio Ilundain and Pedro Segura, in a crucial time for cultural wars around secularization and the idea of tradition. In the first third of the 20th century, the processions had become the main festive and identity rite in the city of Seville. This aroused ecclesiastical zeal to appropriate the socializing and symbolic functions of the celebration. Ilundain and Segura tried to limit the meaning of the ritual to devotional practice. The results was variable depending on the political and social support they had in each context.

PALABRAS CLAVE / PALABRAS CLAVE

Semana Santa, ritual, nacionalcatolicismo, cultura popular, Iglesia católica.

Holy Week, Ritual, Nationalcatholicism, Popular Culture, Catholic Church.

Introducción

En las últimas décadas se ha cuestionado desde la raíz el modelo de secularización de las sociedades modernas por el cual, según unas narrativas ligadas a las expectativas de transformación de la Ilustración y a la idea de progreso, la humanidad perdería paulatinamente el interés por lo religioso y lo sagrado y la ciencia y la razón crearían nuevos ordenamientos sociales y políticos que no precisarían de lo simbólico o lo ritual para legitimarse (Estruch, 1994; Moreno Navarro, 1998; Casanova, 2008). El tópico de la secularización fue hegemónico en el campo de las Ciencias Sociales -más como proyección que como análisis de la realidad- hasta la década de los setenta del siglo XX, aunque previamente ya había sido complejizado por estudiosos como Émile Durkheim o Albert Mathiez (2012), e incluso por los propios contemporáneos a las transformaciones, como fue el caso de Rousseau, que comprendió que el proceso debía sustentarse en una “religión civil” que empleara los métodos de la religión -aunque secularizados- para sustentar los cambios (Gentile, 2005; Catroga, 2010; Ozouf, 2020).

El análisis de la religiosidad popular que proponemos en este ensayo parte de la premisa de la continuidad de lo simbólico, lo religioso, lo festivo, lo sagrado, el mito y el rito en las sociedades contemporáneas, si bien ésta no se produjo estrictamente en el seno de la religión institucional (Moreno Navarro, 2010; García Pilán, 2021). De igual forma hubo un trasvase de sacralidad hacia lo secular, perpetuándose formas y ritos aparentemente “tradicionales” pero que fueron sensiblemente resignificados y adaptados a los imaginarios comunitarios en cada contexto (Spineto, 2015). La Semana Santa sería una de estas celebraciones, estéticamente arcaizante y volcada en la representación de una continuidad imaginaria en el tiempo. Sin embargo, un análisis exhaustivo de cómo llegó a ser la fiesta hegemónica en numerosas ciudades andaluzas en la contemporaneidad constata su relación con las pulsiones de tradicionalización de la modernidad y la búsqueda de representaciones historicistas -no en pocos casos inventadas o rescatadas- que representaran la conexión simbólica del presente con el pasado (García Pilán, 2006). A su vez, el efecto arcaizante y el espectáculo historicista era del gusto del turista, lo que animó a fijar un programa reglado de procesiones con el apoyo de los ayuntamientos y los hosteleros, que desde mediados del siglo XIX participaron de la reinención y hegemonización de la fiesta (Rina Simón, 2020).

La celebración de la Semana Santa en las ciudades andaluzas fue paulatinamente convirtiéndose en fiesta oficial y en escenario comunitario en el que las cofradías articulaban simbólicamente espacios urbanos sometidos a profundas transformaciones e integraban en ellos a los miles de migrantes que a través del rito desarrollaban su pertenencia identitaria. Pese a la simbología eminentemente católica, estas celebraciones estaban subvencionadas por los autoridades civiles locales -en Sevilla desde mediados del XIX y en Málaga desde la década de los veinte del siglo XX- y eran concebidas como fiestas casticistas, pintorescas, representaciones románticas de las esencias locales y momento de ocio, esparcimiento, comensalismo o encuentro colectivo (Rodríguez Becerra, 2006 y 2009). La Iglesia podía sancionar el rito -no en pocos casos lo prohibió por su dimensión báquica y poco religiosa- pero su organización y desarrollo escapaba de su control. Por eso mismo secularmente su actitud había sido la de intentar purificar y evangelizar a los participantes en la fiesta -especialmente a sus directivas-, tratar de limar de paganismo las celebraciones y canalizar todo el potencial comunitario hacia el templo (Moreno Navarro, 2006). Los resultados, hasta la dictadura de Primo de Rivera, fueron modestos tal y como destaca una amplia literatura sobre la Semana Santa, entendida como representación

festiva más carnavalesca que religiosa por republicanos como Manuel Chaves -padre de Manuel Chaves Nogales-, Eugenio Noel, Federico García Lorca o Antonio Núñez de Herrera, pero también por folkloristas, conservadores y católicos como Martínez Kleiser (Rina Simón, 2014).

Podemos hablar de cultura y religiosidad “popular”?

Los ritos festivos son un campo de análisis privilegiado para comprender las tensiones entre religión y laicismo en la edad contemporánea, ya que permiten complejizar símbolos, imaginarios y creencias y escindirlos del horizonte estrictamente católico. En este sentido, empleamos el concepto de “popular” a sabiendas de los debates y críticas metodológicas que presenta el término por su propia plasticidad y por su capacidad tentativa de integrar manifestaciones sociales y perspectivas culturales vastísimas. Como cualquier otro concepto de análisis historiográfico, su empleo implica necesariamente la disolución y simplificación de creencias y comportamientos plurales. A su vez, el concepto “popular” ha tenido dos derivas que problematizaban su uso historiográfico: el de popular entendido como espontáneo y enfrentado a lo oficial, y el de popular como forma inculta o humilde, enfrentado a lo culto. Por eso mismo, cuando nos decantamos por su uso lo hacemos como herramienta metodológica de comprensión de procesos complejos, asumiendo la crítica del término pero al mismo tiempo reconociendo su capacidad para cubrir múltiples formas no normativas de entender lo sagrado (Burke et. al., 1991; Álvarez Santaló et. al., 1998; Hurtado Sánchez, 2000; Rina Simón, 2015: 33-46).

La Antropología ha tenido menos problemas en emplear el término “religiosidad popular”. Rodríguez Becerra (2000: 32) aportó una serie de características que diferenciaban estos comportamientos o devociones de las expresadas en el espacio del ritual y del culto católico. La consideración festiva, comunitaria, donde cabe la alteración de roles sociales y las actitudes liminares (Brisset, 2009), la participación transversal, la organización por parte de asociaciones laicas, las dimensiones sociales “totales” -siguiendo la categorización de Mauss (Moreno Navarro, 2008, Mancha Castro, 2021)-, la actualización constate y por parte de la comunidad de la noción de tradición, su no canonización en un corpus escrito, la ocupación colectiva del espacio público, la preponderancia de actitudes sentimentales y dionisiacas, el culto a imágenes humanizadas con las que se tiene una relación directa sin la mediación del clero o la sensualidad de los escenarios, entre otras, marcarían las diferencias

con la religiosidad “oficial”. Sin embargo, esto no quiere decir que la relación entre “popular” y “oficial” sea siempre conflictiva, ya que históricamente ambos parámetros se complementan a partir de un frágil equilibrio de legitimidad: la Iglesia utiliza el potencial expresivo de estas celebraciones para vindicar el catolicismo del pueblo español al tiempo que las hermandades se apoyan en la Iglesia para dotar de sacralidad sus símbolos, rituales e imágenes.

El órdago nacionalcatólico a los ritos festivos del cardenal Ilundain (1920-1931)

En el arzobispado de Sevilla, como sucedió en otras diócesis españolas, la década de los años veinte del siglo XX evidenció un cambio de actitud de la Iglesia en torno a los ritos festivos, pero también en relación al cine, los encuentros de masas, la publicidad, los partidos políticos, etc. Los prelados se apoyaron en estos elementos –hasta entonces considerados “modernos” o “paganos”– para la “reconquista” católica del espacio público. A finales de 1920, Eustaquio Ilundain, hasta entonces obispo de Orense, fue nombrado arzobispo de Sevilla. Representaba la línea nacionalcatólica de la Iglesia y entró en la archidiócesis decidido a recuperar el espacio público para los católicos, en consonancia con las directrices vaticanas y valiéndose de los recursos del mundo moderno: turismo religioso, medios de transporte, congresos eucarísticos, exposiciones internacionales, asociacionismo católico, medios de comunicación, Acción Católica, sindicatos obreros, purificación de costumbres, moralidad y, en lo que atañe a nuestro trabajo, resignificación y recristianización de los ritos festivos, que en Andalucía, pese a su estética católica, formaban parte de un ciclo de celebraciones laicas.

Las tentativas de Ilundain de purificar y moralizar la Semana Santa partían de la noción patrimonial que tenía del rito, considerado propiedad y herramienta evangelizadora de la Iglesia, así como de la ideología nacionalcatólica, que determinaba la esencia cristiana de la comunidad nacional y, por extensión, de las esencias populares. Durante la dictadura de Primo de Rivera el cardenal puso en práctica su experimento nacionalcatólico –entendido en las claves de largo recorrido aportadas por Alfonso Botti (1992)- y el órdago a la religiosidad popular festiva apoyándose en la connivencia con las autoridades locales y en la limitación de derechos y libertades del sistema político.

En primer lugar, recurrió a la publicación de cartas pastorales, normativas y otras orientaciones en el *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*

(BOEAS). En sus páginas prohibió el cante de villancicos por Navidad en el interior de las iglesias (1921), la entrada en los templos de instrumentos musicales (1921), la celebración de cruces de mayo (1926) -esta medida afectaba directamente a las hermandades de Semana Santa ya que utilizaban estas fiestas para recaudar fondos- o la organización por parte de las cofradías de “actos paganos” como corridas de toros, verbenas o sesiones de cine (1929) -lo cual también cortaba las vías de financiación de las hermandades-. El objetivo era limar todos los componentes festivos, heterodoxos o sensuales de la práctica católica y del simbolismo religioso. Estas prohibiciones no siempre fueron acatadas por las corporaciones, que encontraron múltiples formas de saltarse unas prohibiciones que cortaban sus fuentes de financiación pero también sus espacios de socialización. El hecho de que el cardenal anualmente tuviera que reiterar las prohibiciones refiriéndose a su desacato constata la dificultad del clero para intervenir unos modelos festivos que la comunidad consideraba tradicionales. Una publicación de factoría casera que circuló entre los participantes de la Semana Santa denominada *El Boletín del Capillita* criticó las medidas de Ilundain, al que consideraba foráneo y desconecedor de la idiosincrasia local, ésta última por encima de la religión en la escala jerárquica de importancia simbólica: “las cofradías de Sevilla son intangibles y todo aquel que procure amoldarlas a su placer, machaca en hierro frío y pudiera ocurrir que a lo mejor rebote el martillo y aplaste al causante” (n. 5, 1930).

Ilundain también paralizó numerosos proyectos de creación de nuevas hermandades porque las consideraba desviaciones teológicas, prácticas heterodoxas o agrupaciones volcadas al turismo y el espectáculo, incluso rechazó propuestas alegando la escasa moralidad de sus miembros (*Archivo General Arzobispado de Sevilla, AGAS*, sign. 5092). Este celo aplicado a hermandades situadas en arrabales y barrios del extrarradio contrastaba con la buena sintonía y tolerancia que tenía con las hermandades de “centro”, aristocráticas, burguesas y sin duda respecto a su conservadurismo y religiosidad. Fue el caso de los privilegios otorgados al hermano mayor de la Hermandad de San Roque, Manuel Sarasúa, en oposición a la intervención que realizó contra la Hermandad de los Negritos porque su responsable, Fernández García de la Villa, era un líder republicano (Moreno Navarro, 1997: 410; Rina Simón, 2020: 280 y ss.).

A su vez, llevó a cabo una censura “encubierta” -ya que que no se reglamentó en ningún documento de manera específica- de aquellas interpretaciones vertidas en prensa, revistas y otras publicaciones que consideraba heterodoxas y que en las primeras décadas del siglo XX se habían convertido en un género

literario específico de exaltación de la “gracia”, el casticismo, el folklorismo y la dimensión festiva e identitaria del ritual. Esta censura afectó, por ejemplo, a *Teoría y realidad de la Semana Santa* (1934), de Antonio Núñez de Herrera, que pese a publicarse en el prestigioso sello Mediodía y tener una amplia red de contactos culturales a nivel local y nacional, la obra no consiguió que fuera reseñada ni citada en ningún diario “por la prensa reaccionaria, es decir por toda la prensa de Sevilla” (Rina Simón y Rondón, 2018: LI).

Las relaciones con las hermandades las gestionaba el Vicario, que era a quien tenían que rendir cuentas, sobre todo en lo relativo a su comportamiento durante las procesiones. Éste creó una red de informantes -aristócratas y de hermandades “serias- para que vigilaran y señalaran el comportamiento desviado de las cofradías “populares.” Con estos informes el cardenal pretendió censurar las letras de las saetas, evitar la espectacularización de las procesiones, que las hermandades regresasen lo más rápido posible a sus templos para evitar desviaciones o la censura en la vestimenta de las imágenes y en las composiciones musicales. Los informes, una vez más, constatan que las prohibiciones y amenazas del arzobispado no podían limitar la dimensión báquica y festiva de los celebrantes de la Semana Santa. Sirva de ejemplo el remitido por el hermano mayor de El Valle en 1929: “la venta de bocadillos de jamón en Viernes Santo por industriales desaprensivos, ignorantes e irrespetuosos con los principios de nuestra sacrosanta religión, [...] trasiego también en las calles más céntricas de cañeras de vino que reclaman el deseo insensato de sus consumidores de hacer compatible la vista del desfile de las procesiones con la bebida [...] como si de una orgía se tratase [...]” (AGAS, Sign. 10022)

Para jerarquizar su poder e influencia en las cofradías, Ilundain las integró en Acción Católica y dispuso una serie de ejercicios y encuentros en los que las hermandades ya no eran agentes de evangelización de un mundo que había dejado de creer, sino que la propia evangelización se aplicaba a sus mismos participantes. Así mismo, durante los debates constituyentes de 1931 por la relación entre Iglesia y Estado, estimuló la creación de la Federación de Hermandades, cuyo objetivo era hacer de correa de transmisión entre el arzobispado y las corporaciones sin que las negociaciones en torno a los límites del rito se tuvieran que realizar corporación por corporación. También, de la mano de historiadores y eruditos locales, llevó a cabo un intenso proceso de invención de tradiciones y de construcción idealizada de un pasado devocional perfecto, comparada en clave de alteridad con la crisis del presente, como atestigua la expulsión de las mujeres del rito (BOEAS, 02/02/1929), que si bien

habían participado del mismo históricamente, su exclusión se explicó como la vuelta a unas formas prístinas de celebración.

Las tentativas reglamentarias se concretaron en la publicación en febrero de 1930 (BOEAS) del conocido como *Decreto de los Prelados*, una normativa general relativa a las elecciones y a los miembros de las juntas de gobierno por las que marcaba unas pautas muy estrictas para acceder a los cargos de responsabilidad, que pasaban por la aprobación del párroco y del arzobispado. Con el argumento de evitar que las personas se perpetuasen en los cargos, el arzobispo quería regular la moralidad, fe y comportamiento de los organizadores de la Semana Santa. Estas medidas obtuvieron sus objetivos a medio y largo plazo no sin la resistencia de las hermandades “populares”, como La Macarena, cuyos cofrades organizaron una revuelta popular contra Ilundain, que pretendía imponerles un hermano mayor para afrontar la purificación de la cofradía (AGAS, sign. 5051).

En términos más simbólicos, Ilundain favoreció la monarquización de las cofradías con el nombramiento de cargos honorarios a la familia real y promovió el culto a devociones alternativas de control eclesiástico como la imagen de la Virgen de la Antigua de la catedral de Sevilla -expuesto como modelo devocional a la dolorosa-festiva- o la vinculación con el icono nacionalcatólico del Sagrado Corazón.

Los usos de lo popular en el conflicto religioso durante la II República.

Con la proclamación de la II República, el cardenal Ilundain empleó todos los medios que tenía a su disposición para hacer de los ritos y fiestas de la religiosidad popular un ariete contra el nuevo régimen. La historiografía ha señalado que mantuvo una posición relativamente neutral, en línea con el Nuncio Tedeschini (Álvarez Rey, 2007). Sin embargo, en nuestra investigación hemos podido constatar que el arzobispo empleó todos los medios a su alcance -BOEAS, *El Correo de Andalucía*, cartas pastorales, Acción Católica o Federación de Hermandades- para organizar a sus feligreses y socializar a la población contra la II República. El 7 de octubre de 1931, en pleno debate constituyente, el cardenal envió una carta al Gobierno y al Nuncio solicitando respeto político por las creencias y prácticas católicas, a la que se sumaron las hermandades, y organizó una protesta en Madrid en colaboración con otros prelados para protestar por la legislación laicista. El 17 de ese mismo mes, pu-

blicó un escrito en *El Correo de Andalucía* donde recalca que las cofradías eran “asociaciones exclusivamente religiosas, consagradas al culto católico y sometidas a la legítima autoridad de la Iglesia.” Este énfasis en la catolicidad de los ritos respondía a que se estaban fraguando intensos debates culturales en torno a los perfiles de la Semana Santa, de los que participaba el propio alcalde republicano y periodistas como Manuel Chaves Nogales –desde las páginas del madrileño *Ahora-* o Antonio Núñez de Herrera (Rina Simón, 2016).

Era tal el arraigo festivo, local e identitario de las procesiones de Semana Santa, que el arzobispado tomó las cofradías como arietes contra la legislación laicista. Para ello se apoyó en la Federación de Hermandades, cuyos estatutos fueron aprobados el 14 de febrero de 1932 y que estaba conformada por las élites económicas, aristocráticas y político-monárquicas de la ciudad (Rina Simón, 2020: 158; Álvarez Rey, 1997). Estos estatutos tenían una manifiesta tendencia política, al someter a las hermandades al estricto control de la Iglesia al mismo tiempo que las afirmaba como referentes contra el laicismo. Nació con el objetivo confeso de “incrementar y perfeccionar” la espiritualidad de los cofrades, unificar la acción de las corporaciones e “intensificar los trabajos de todas ellas en defensa de los sacrosantos derechos de la Iglesia Católica.” (AGAS, Sign. 5060).

El primer cometido de la Federación fue orquestar un boicot a la celebración de la Semana Santa alegando inseguridad ante la falta de respeto de las autoridades por lo religioso y la incompatibilidad de mantener los ritos católicos públicos en un Estado laico. Las élites cofradieras, conservadoras y monárquicas, orquestaron un boicot para evitar que las procesiones salieran a la calle y así también presionar al electorado sevillano, que si quería procesiones tenía que cambiar el sentido de su voto y de paso restar legitimidad simbólica y popular a la recién constituida República (Rina Simón, 2020: 156). Por su parte, las autoridades republicanas –el alcalde José González Fernández de la Bandera y el gobernador civil Vicente Sol– pusieron todo lo que estaba en su mano para garantizar la continuidad de las procesiones, asegurando el orden e incluso aumentando la subvención a las cofradías a través de un mecanismo indirecto que no violaba la laicidad del Estado: se les cedía el usufructo de la vía pública. Durante el mes de febrero de 1932 las hermandades fueron celebrando cabildos para someter a votación la suspensión de las procesiones, produciéndose en las hermandades de los arrabales y de mayor tradición obrera irregularidades (Moreno Navarro, 1999; Álvarez Rey, 2007). José María Gil Robles, en un mitin de Acción Popular celebrado

en Sevilla, aplaudió el boicot de las cofradías: “Os digo que toda España estaría con vosotros, porque habéis demostrado que no es una manifestación pagana lo que hacíais, como se cree en muchas partes”, y señaló que “no volveremos a celebrar la Semana Santa hasta que la Religión esté triunfante.” (*El Correo de Andalucía*, 16/02/1939). Como acto alternativo, la Federación de Cofradías organizó para el Jueves y Viernes Santo una *velá* al Santísimo en la Catedral por turnos, muy del gusto de las tentativas purificadoras del cardenal que vio la oportunidad de reconducir definitivamente al templo el poder de convocatoria de las cofradías. Como constatan los datos que recogió el arzobispado (AGAS, Sign. 5060), las hermandades de centro y con un sustrato de hermanos más conservador, acudieron a la cita, a diferencia de las cofradías de tinte más “popular”, que hicieron la *velá* con pocos hermanos e incluso con las mismas personas haciendo turnos en varias cofradías. Sólo una hermandad rompió el boicot orquestado: la de la Virgen de la Estrella, del entonces arrabal obrero y gitano de Triana, que salió en procesión porque “es del pueblo, al pueblo se debe, que es tanto como decir que se debe al régimen constituido legalmente” (*El Liberal*, 02/02/1932). Incluso el sindicato de cargadores del puerto, vinculado al Partido Comunista, ratificó su apoyo a las procesiones en palabras de su líder, Saturnino Barneto, “nada tenemos nosotros contra las hermandades. Las cofradías las estimamos nosotros como un trabajo más a realizar.” (*El Liberal*, 24/02/1932). Posteriormente, el nacionalcatolicismo invirtió el sentido de los acontecimientos y explicó la salida en procesión de la Estrella como acto de valentía ante la “prohibición” del régimen republicano.

El boicot se repitió en 1933, pero no así en 1934, una vez que las derechas habían ocupado el gobierno republicano las hermandades replantearon su posición y recuperaron las procesiones. En 1936, ya con el gobierno del Frente Popular, las procesiones salieron con normalidad y su celebración quedó al margen de los debates en torno a la cuestión religiosa. Igualmente, la propaganda antirepublicana incidió en todas las campañas electorales que los comicios eran un plebiscito sobre a la continuidad de la fiesta. Sin embargo, el arzobispado encontró el escollo de las corporaciones de tinte más “popular”, que durante todo este período vieron con normalidad la pertenencia a una cofradía al mismo tiempo que a un partido revolucionario. Por su parte, los intelectuales de izquierda se acercaron al fenómeno como expresión de rebeldía festiva que escenificaba en el espacio público su propia noción de sagrado, al margen o en oposición al credo de la Iglesia (Rina Simón, 2016).

La guerra civil: cruzada y legitimidad sacro-popular

El bando sublevado, a la par que conseguía avances militares y comenzaba a levantar un Estado dictatorial y represivo, se apoyó en los ritos festivos locales y en las imágenes vinculadas a la religiosidad popular para obtener una legitimidad sacro-popular, autopresentándose como valedor y garante de la continuidad de las tradiciones y creencias del pueblo (Rina Simón, 2021). La insurrección, que pronto adquirió un matiz de cruzada, vendría a restaurar el rito en una dirección más católica y castrense, alejada del horizonte casticista que había dominado la estética celebrativa en las décadas anteriores. De tal forma, las procesiones de Semana Santa se mimetizaron con desfiles militares, juras de bandera y homenajes ejemplarizantes a los mártires de la cruzada, convirtiéndose en una celebración de los principios políticos y culturales del nuevo Estado. La simbiosis entre los iconos religiosos y los nacionales teatralizaron en el espacio público una narrativa palingenésica de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, que lo eran también de España por la intermediación de Franco (Richards, 2010; Hernández Burgos, 2011; Rina Simón, 2015; Mancha Castro, 2020).

En el contexto bélico y represivo, la resignificación de la Semana Santa llevada a cabo con el conflicto apenas contó con reticencias por parte de los celebrantes y se articuló en cinco momentos de especial intensidad: el 15 de agosto de 1936, Franco hizo coincidir la reposición de la bandera rojigualda –celebrada en Sevilla– con la festividad y procesión de la Virgen de los Reyes, otorgando al acto una sanción religiosa y popular; la primera Semana Santa de 1937, celebrada como la restauración del rito y la expresión de los nuevos horizontes militarizados, fascistizados y purificados de la fiesta; durante todo el conflicto, a medida que las tropas “nacionales” tomaban nuevas ciudades, en ellas se celebraban actos de expiación y purificación del espacio con las imágenes de mayor devoción; la Semana Santa de 1939, que coincidió con la toma de Madrid y que fue representada en las calles como expresión de la resurrección de España tras su martirio gracias a la intercesión mesiánica de Franco; y, durante las celebraciones de la Victoria, los símbolos de la religiosidad popular tuvieron un papel determinante, escenificando una sanción divina y popular del nuevo Estado (Rina Simón, 2017).

Para llevar a cabo la intensa resignificación nacionalcatólica de los ritos fue necesaria la estrecha colaboración entre el ejército, las autoridades políticas locales y el cardenal. Las normativas y orientaciones del clero relativas a la

purificación y moralidad de las procesiones fueron refrendadas por el Ayuntamiento de Sevilla, que en cada Cuaresma pidió que se incrementara el “espíritu de sacrificio” y la “devoción”, puntos que reiteró el Gobernador Civil refrendando las restricciones en el consumo de carne y bebidas, los horarios de cierre e incluso la censura de comportamientos festivos (*ABC de Sevilla*, 4/04/1939 y 21/03/1938).

La victoria franquista estimuló la proliferación de nuevas hermandades utilizando las advocaciones de Dolores, Paz y Victoria, como ocurrió en la hermandad hispalense del barrio de El Porvenir, fundada por excombatientes, o la hermandad granadina de la Cena, cuya Virgen procesionaba con los veintiocho escudos de las capitales de provincia que habían apoyado la sublevación bordados en su palio (Hurtado Sánchez, 1999; Rina Simón, 2020). La confusión de símbolos, mártires y líderes militares fue completa. Las imágenes religiosas fueron ataviadas con atributos militares, recibieron honores militares e incluso el exorno floral con el que salían en procesión se tiñó de rojo y amarillo representando la vinculación entre lo sagrado, lo popular y lo nacional. Así mismo, las autoridades del régimen recibieron todo tipo de nombramientos honoríficos e incluso el general auditor, Francisco Bohórquez Medina, pieza clave en la represión de Queipo de Llano, fue nombrado hermano mayor de la Macarena con el beneplácito del arzobispado y sin contestación alguna (Navarro de la Fuente, 2014).

La resignificación de ritos e imágenes no estuvo exenta de conflictos entre las diferentes familias políticas aglutinadas en torno a Franco. La Iglesia intentó dejar al margen a los y convertir las procesiones en actos estrictamente piadosos, de expiación de los pecados del laicismo y de expresión de la consustancialidad católica del pueblo español. Un caso paradigmático ocurrió en la hermandad sevillana de “Los Despojos”, fundada en abril de 1938 por altos mandos falangistas, como el joven José Laborde González. Aparentemente, la Hermandad cumplía con los requisitos para sumarse a la nómina de la Semana Santa. Se había creado en el barrio conocido durante la República como “Moscú Sevillano” por su tradición obrera con la idea de evangelizar, purificar y nacionalizar a sus vecinos. Sin embargo, al cardenal Pedro Segura, considerado por los reaccionarios y monárquicos como el primer “mártir” del laicismo republicano, y que había llegado a la sede hispalense en octubre de 1937 tras el fallecimiento del cardenal Ilundain, vio en esta iniciativa una tentativa de los falangistas de participar en el rito. El arzobispado puso la Hermandad bajo sospecha alegando que la talla del Cristo había sido reali-

zada en prisión por Antonio Perea –que cumplía pena por colaborar con la resistencia al avance de las tropas de Queipo- tomando como modelo a un compañero de prisión, lo cual podía entenderse como un culto a las víctimas de la represión. El cardenal, el Vicario y el sacerdote Sebastián y Barandarán –muy activo en el proceso de purificación de la fiesta-, utilizaron la normativa aprobada por Ilundain en el *Decreto de los Prelados* para perseguir a la corporación. En 1942, el sacerdote realizó un informe muy negativo sobre el comportamiento de los hermanos durante la procesión, acusándoles de ir bebidos, romper las filas, descubrirse el rostro o desfilar con poco espíritu piadoso. La junta de gobierno negó las acusaciones pero fueron la excusa para que el cardenal nombrara una Comisión Gestora encargada de desactivar la cofradía (Romero Mensaque, 2003). Su insistencia en separar lo religioso y lo laico y de excluir a los falangistas del rito también se materializó en la prohibición a la hermandad de la Soledad de San Buenaventura que en sus inscripciones figuraran el yugo y la flecha, pero no logró evitar que en octubre de 1938 nombraran a José Antonio Primo de Rivera Hermano Mayor Perpetuo y a Pilar, Camarera honorífica de la Virgen.

La Semana Santa nacionalcatólica del cardenal Segura (1937-1954)

A los pocos meses de ser nombrado arzobispo de Sevilla, el cardenal Segura, el prelado más beligerante contra la República - por eso mismo tuvo que abandonar la sede primada de Toledo en 1931-, dedicó su primera carta pastoral a la Semana Santa: *Las cofradías y la vida cristiana* (BOEAS, 15/03/1938). Sus páginas están repletas de la cosmovisión tradicionalista, monárquica y nacionalcatólica del ritual. No ocultaba su entusiasmo por el avance de las tropas sublevadas ni por la simbiosis entre festividades católicas y patrióticas. Pero al mismo tiempo, reivindicaba una celebración purificada y propiedad de la Iglesia. Para llevar a cabo estos objetivos Segura se apoyó en las autoridades municipales –no en las falangistas, con quien mantuvo intensas disputas y amenazas de excomunió- y en el general Queipo de Llano, a quien dedicó dos parroquias con su nombre y el de su mujer: San Gonzalo y Santa Genoveva (Rina Simón, 2015). Por el contrario, el cardenal mantuvo un abierto enfrentamiento con Franco, escenificado en su negativa a que entrara bajo palio en su archidiócesis, el rechazo a inscribir el nombre de los caídos y el de José Antonio en los muros de la catedral, en sus sabatinas o en que se marchara de retiro durante las Semanas Santas en las que Franco visitó la ciudad. Sin embargo, estas

tensiones no evitaron que las procesiones se convirtieran en expresión y altavoz del nuevo Estado (Escalera Reyes, 2003).

Segura continuó con la estrategia puesta ya en práctica por su predecesor Ilundain de reglamentar y purificar la religiosidad popular y sus celebraciones a partir de la normativización, de un celoso control de las personas que accedían a cargos de gobierno en las hermandades y de la desarticulación de aquellas corporaciones que cuestionaran sus tentativas de cristianizar y nacionalizar el rito. Las transformaciones afectaron también a la nomenclatura de la fiesta, sustituyendo el término procesión por el más católico de estación de penitencia.

El alcalde, Eduardo Luca de Tena, publicó en 1940 unas *Disposiciones con motivo de las procesiones de la Semana Santa*, donde tomaba el pulso de las peticiones del cardenal, por ejemplo, prohibiendo que se saludara con el brazo en alto a las imágenes, saludo generalizado desde 1937 que manifestaba la confusión de significados y significantes entre la imagen celebrada y el nuevo Estado. Pero además prohibía las voces y los gritos, la contratación de saeteros y los aplausos y decretaba el cierre de los establecimientos desde el Jueves al Sábado Santo bajo amenaza de “rigurosas sanciones.” (Hurtado Sánchez, 2000). Las élites locales, los organizadores de las procesiones y la prensa hispalense asumieron como suyos la bandera de la purificación del ritual.

Anualmente, Segura incidió y amplió las prohibiciones. En 1943 publicó *Ordenanzas para las cofradías de la Archidiócesis que hagan Estación de Penitencia en Semana Santa* donde definía el fenómeno como “manifestación de fe católica, de amor filial a Jesús y a María, para cuantos las vean pasar queden edificadas y devotamente impresionadas.” Sin embargo, la reiteración de cartas, homilías, orientaciones y normativas en este sentido manifestaba la insatisfacción del cardenal con la actitud de algunas cofradías, que “se comportan indebidamente y con escándalo de los fieles” (AGAS, sign. 10027). Para cortarla de raíz, amenazó con sanciones, con la suspensión de juntas de gobierno, con la prohibición de salir en procesión y con privar a las cofradías de subvenciones. El año siguiente, publicó otra carta pastoral, *Las fiestas de Semana Santa en Sevilla*, alarmado porque los extranjeros confundían las “fiestas profanas” de la Feria con las procesiones religiosas. “Este carácter propio de las fiestas de las fiestas sevillanas religiosas y profanas está influido, en parte, por el carácter de los habitantes de esta región; también por el marco del tiempo hermosísimo en que se celebran y [...] por el verda-

dero lujo que a unas y a otras distingue.” Segura contraponía el esplendor estético con “la pobreza de los cultos dentro de las iglesias”.

La Semana Santa nacionalcatólica del cardenal estaría caracterizada por el orden, el silencio, la disciplina, la penitencia, la contención, el recato, la oración y la piedad, evitando atisbos de costumbrismo consustanciales a las procesiones hasta entonces, como la retirada de los antifaces de los nazarenos o la entrada en los bares. Mantuvo la vinculación de las hermandades a la Acción Católica y celebró la labor purificada por la Comisión de Cofradías -antigua Federación- (BOEAS, 15/03/1944). Para lograr “una mayor vigilancia y para evitar las perturbaciones del orden establecido”, era necesario reducir las horas de tránsito de las cofradías, evitar la noche y convertir las procesiones en “verdaderas rogativas para aplacar la justicia de Dios irritada y para atraer del cielo las gracias que el mundo necesita.” Todas estas medidas enlazaban con las narrativas tradicionalistas contrarias la introducción en el rito de “nuevos usos” ajenos a la práctica devocional católica, como “dar vivas, aplausos” o “levantar la mano a las sagradas imágenes”, saludo fascista que prohibió a los civiles en las procesiones en 1944, año y medio antes que lo hiciera el Estado.

También se propuso “recristianizar” a los cofrades bajo el amparo de Acción Católica con la celebración periódica de Asambleas Diocesanas de Hermandades donde la labor de purificación recaía en los propios organizadores del rito. La primera de estas asambleas se celebró en mayo de 1941, convocada para hacer de las hermandades “un valiosísimo apostolado de Acción Católica” y para contribuir con el “mejor encauzamiento de su labor (BOEAS, 15/05/1945). Los acuerdos tomados fueron reforzados por el Sínodo Diocesano Hispalense de 1943, que asumió la importancia cultural de la Semana Santa al tiempo que prohibía la creación de nuevas corporaciones, regulaba cortejos, exigía silencios, purificaba los comportamientos y censuraba composiciones musicales “porque dan a las procesiones un carácter enteramente profano y desvirtúan su eficacia sagrada.” La temática elegida para la II Asamblea Diocesana de Hermandades celebrada en 1945 fue el “problema” de la espiritualidad de los cofrades, concluyendo con la necesidad de aumentar su participación en actos litúrgicos y en programas de formación cristiana. En aquella asamblea se hizo un llamamiento a las cofradías para que se consagraran al Inmaculado Corazón de María. Frente a la magnificencia de las procesiones de Semana Santa, Segura recordó que las tres fiestas principales de la archidiócesis debían ser la Inmaculada Concepción -manifestación de nacionalcatolicismo-, la Resurrección y la Virgen de los Reyes -culto potenciado por el arzobispado

para contrarrestar la popularidad de algunas Dolorosas-. En 1946, el cardenal consiguió escindir el cartel de la Semana del de la Feria, que hasta el momento estaban unidos bajo el epígrafe Fiestas de Primavera (BOEAS, 15/08/1946). Este cambio es contrastable en la evolución cartelística, que dejó de reflejar un ambiente festivo y colorido para recalcar las interpretaciones más religiosas y penitenciales (Rina Simón, 2015).

En 1941 la Federación pasó a denominarse Comisión de Hermandades y Cofradías bajo la presidencia del canónigo Jerónimo Gil Álvarez, famoso moralizador de la posguerra. Su objetivo era convertir las procesiones en actos de fe y en expresión de la esencia católica de la nación. La Comisión fue la encargada de escoger a los pregoneros de las fiestas entre políticos del régimen, poetas comprometidos con el franquismo, cofrades bienpensantes o clérigos purificadores. También estableció un baremo para repartir la subvención municipal en función del comportamiento de las hermandades en la calle y el cumplimiento horario –en este cómputo, las cofradías “serias” de “centro” siempre obtenían más puntuación y, por extensión, mayor subvención-. A ello habría que sumar la convocatoria de rezos, comuniones colectivas, convivencias, actos de culto, charlas moralizantes y vía crucis, organizados con el propósito de reconducir el rito y sus participantes hacia una religiosidad sin rastro de rebeldía festiva o de paganismo.

El cardenal Segura volvió al tema de las procesiones en la *Carta Pastoral sobre la celebración de la Semana Santa* en abril de 1949, recordando las advertencias sobre las “novedades perniciosas” de la modernidad y la pervivencia de prácticas supersticiosas entre los cofrades. Volvía a advertir que el boato de las cofradías restaba protagonismo a la espiritualidad de los templos y manifestaba su determinación de prohibir proyectos de nuevas cofradías que se hubieran gestado al margen de la autoridad eclesiástica. Las cofradías debían seguir trabajando para darle un “sentido religioso” al rito y para que el público las contemplara con devoción, no como espectadores, pues las procesiones se hacen para “provecho de las almas” y son “actos de doctrina.” En marzo de 1951 publicó en el BOEAS unas *Advertencias pastorales con motivo de los festejos religiosos de la Semana Santa*. En este documento reconocía el aumento de la espiritualidad, de la asistencia a misa, de la realización de obras de caridad y un mejor comportamiento en la calle sin “efectismo barroco.” “Se han suprimido aquellas aclamaciones y vítores extemporáneos, tan impropios.” Sin embargo las tentaciones continuaban acechando a los ritos populares. Una de ellas era la participación de la mujer, que “puede traer graves inconvenientes

que deben ser evitados a todo trance.” Otro era la música, por lo que obligó a que todas las composiciones musicales pasaran la censura previa de la Comisión Diocesana de Música Sagrada, “con lo que se evitarán notables abusos que desdican la santidad de estos actos solemnes de culto.” También celebraba que no se aplaudiera a los pasos ni a las saetas y recomendaba que las procesiones se contemplaran rezando.

En paralelo, el cardenal Segura trató de promover cultos alternativos a las imágenes de mayor devoción que procesionaban en Semana Santa, como el Sagrado Corazón, Cristo Rey o la Virgen de los Reyes. A ésta última la nombró patrona de la archidiócesis en 1946. Así mismo, premió a aquellas corporaciones que más habían colaborado con el proceso de domesticación de la celebración con la Coronación canónica de su imagen mariana, como fue el caso de la Amargura en 1954.

Los límites de la purificación nacionalcatólica

Pese a los esfuerzos purificadores, la represión, la resignificación nacionalcatólica y las amenazas de las disposiciones legales, pervivieron comportamientos festivo-liminales y heterodoxos –si bien más atenuados o invisibilizados por el consenso purificador de los cronistas de la época–, actitudes báquicas y la consideración de la fiesta como un tiempo de ocio, especialmente en el seno de las hermandades más populares. Rastrear estas actitudes es sumamente complicado, pues sólo generan documentación cuando entran en conflicto con las autoridades, a lo que habría que añadir la imposibilidad de consultar en el AGAS fuentes de la dictadura franquista. Sin embargo, contamos con suficiente documentación para abordar los límites de la purificación nacionalcatólica.

En la Cuaresma de 1939, a pocos días de la definitiva victoria franquista, el delegado de fiestas de Sevilla, Manuel Bermudo, escribió una carta al vicario del arzobispo, Jerónimo Armario, alertando de dos lugares conflictivos donde pasaban las hermandades: la Taberna de las Escobas de la calle Argote Molina y el Establecimiento Balbanera en la calle Álvarez Quintero. Bermudo solicitaba que se colocaran en la puerta de estos locales una pareja de seguridad para evitar la entrada “de toda persona que lleve la túnica puesta [...]. El año pasado tuve que arrojar de la Taberna de las Escobas a dos monaguillos” (AGAS, sign., 10027). Este intercambio epistolar se repetía anualmente entre el Ayuntamiento y el Arzobispado y manifiesta los límites de la purificación de

unos rituales que compaginaban el efectismo y la teatralización nacionalcatólica y castrense con comportamientos báquicos y actitudes festivas.

En la primavera de 1942, una vez finalizada la Semana Santa, el cardenal Segura aprobó un nuevo decreto más estricto con el comportamiento de las cofradías en las procesiones, exigiendo compostura, orden, religiosidad y regresar lo más rápido posible al templo, pues era consciente que cuanto más tiempo pasaban las cofradías en la calle más se alteraba el orden y la moral. En paralelo, el vicario dispuso un sistema de reparto de puntos entre las hermandades que otorgaban varios informantes tras analizar el comportamiento de las cofradías. La subvención que recibiría cada hermandad dependía de la puntuación obtenida en la evaluación de su comportamiento. Los informantes pertenecían a hermandades de tradición aristocrática, que procesionaban de forma ordenada y en silencio. Luis de Ybarra Luis Osborne –aristócrata y de hermandad “seria”– envió un informe al vicario el 4 de abril de 1942 describiendo el comportamiento de las cofradías. En la Hermandad de la Cena el paso iba “fatal”, no así el de la Virgen debido a llevar la presidencia de Franco. En la Hermandad de la Estrella: “la entrada fatal”. La Hermandad de los Despojos: “cuando llegó a la calle Argote de Molina, todos los nazarenos, incluso con varas y bocinas, se metieron en la Taberna de las Escobas y estuvieron parados más de veinte minutos”. La Hermandad de la Hiniesta: “en una taberna se metió la cofradía entera”. La Hermandad San Benito: “muy mal, las imágenes completamente solas y varias tabernas que hay desde Santa María la Blanca hasta la Puerta de la carne, todas llenas de nazarenos, insignias [...]”. “Nada le digo de la Macarena, Esperanza de Triana y Los Gitanos, porque ha sido bochornoso” (AGAS, sign., 10027).

Días antes de las procesiones, el 18 de marzo de 1942, Segura había enviado una carta amenazante a la Comisión de Cofradías advirtiéndole de que no toleraría comportamientos “indebidos” ni “escándalos”, como dejar “sólo a los pasos en plena calle y retirados los hermanos a establecimientos de bebidas o moviendo indecorosamente los pasos simulando con ellos un baile” y amenazaba con hacer responsables a las juntas de gobierno de los malos comportamientos –como así fue en la Hermandad de Jesús Despojado–, privarlas de subvención, intervenir las corporaciones e incluso suspender sus procesiones en el futuro (AGAS, sign., 10027). El comportamiento de aquella Semana Santa siguió sin agradar al cardenal, lo que motivó que publicara las *Ordenanzas para las cofradías de la Archidiócesis que hagan*

Estación de Penitencia en Semana Santa en febrero de 1943, mucho más restrictivas con las procesiones y con las actitudes festivas. Esta legislación –que se repite en otras diócesis andaluzas, en Málaga con Balbino Santos Olivera o en Granada con Agustín Parrado– contribuyó a resignificar la celebración, purificarla y moralizarla, y sobre todo a consolidar un canon ritual nacionalcatólico autorepresentado como celebración tradicional que fue ampliamente asumido por los participantes.

Conclusiones

El control, purificación y moralización de los ritos festivos fue una de las herramientas de la Iglesia más relevantes en su posicionamiento ante la modernidad y los conflictos religiosos. Debido al arraigo local y la afirmación identitaria del grupo que propiciaban las procesiones, los cardenales Ilundain y Segura, exponentes de la cultura política nacionalcatólica, trataron de resignificarlas para convertirlas en expresión de devoción nacional y popular. Sus logros normativos fueron más relevantes cuando confluyeron con la colaboración de las autoridades políticas –durante las dictaduras de Primo de Rivera y de Franco–, y más limitados durante la II República, cuando las culturas políticas de izquierdas y laicas trataron también de participar en la reelaboración de los imaginarios festivos destacando los perfiles más heterodoxos, identitarios y laicos de la Semana Santa.

La guerra civil abrió un período apocalíptico, de enfrentamiento entre el bien y el mal, por el que el bando sublevado movilizó todo tipo de medios simbólicos, rituales, festivos e identitarios, convirtiendo las procesiones en expresión del nuevo orden político y religioso del franquismo y en manifestación de la consustancialidad católica de la nación española. Este proceso no fue unilineal ni estático, y sirvió de escenario para que las diferentes familias del régimen dirimieran en el espacio simbólico y ritual de la ciudad sus principios políticos. Tal y como hemos abordado, la resignificación nacionalcatólica afectó a la concepción de “tradicición” y al canon normativo del rito, asumiendo las generaciones posteriores esa “invención de la tradición” como la forma prístina del rito. Sin embargo, no logró erradicar por completo actitudes y comportamientos heterodoxos que identificaban la Semana Santa como un tiempo y un espacio de esparcimiento y encuentro comunitario.

/BIBLIOGRAFÍA/

- Álvarez Rey, Leandro. “Política y Religión: la Semana Santa de Sevilla (1931-1936)”. En *Actas sobre Hermandades de Sevilla y su Provincia*. Sevilla: Fundación Cruzcampo, 2007. 173-213.
- Álvarez Rey, Leandro. *La derecha en la Segunda República: Sevilla, 1931-1936*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1997.
- Álvarez Santaló, Carlos, Álvarez Barrientos, Joaquín, Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (Eds.). *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Botti, Alfonso. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Alianza, 1992.
- Brisset, Demetrio E. *La rebeldía festiva. Historia de fiestas ibéricas*. Girona: Luces de Galibo, 2009.
- Burke, Peter, et. al. “¿Qué es la historia de la cultura popular?”. *Historia Social*. 1991. 151-162.
- Casanova, José. “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”. *Relaciones Internacionales*. 2008.
- Catroga, Fernando. *Entre Deuses e Cesares. Secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2010.
- Escalera Reyes, Francisco Javier. “El franquismo y la Fiesta: régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco”. En Uría, Jorge (Ed.). *La cultura popular en la España contemporánea, doce estudios*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. 253-261.
- Estruch, Joan. “El mito de la secularización”. En *Formas modernas de religión*. Alianza, Madrid: Alianza, 1994. 266-280.
- García Pilán, Pedro. “Tradición católica y ritual festivo: secularización y metamorfosis de lo sagrado”. *Sociología Histórica*. 2021. 10-41.

- García Pilán, Pedro. “Sociabilidad festera: retraditionalización selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada”. *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. 2006. 77-91.
- Gentile, Emilio. *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*. París: Seuil, 2005.
- Hernández Burgos, Claudio. *Granada Azul. La construcción de la “Cultura de la Victoria” en el primer franquismo*. Granada: Comares, 2011.
- Hurtado Sánchez, José (Ed.). *Religiosidad popular sevillana*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.
- *Cofradías y poderes, relaciones y conflictos. Sevilla, 1939-1999*. Sevilla: Castillejo, 1999.
- Mancha Castro, José Carlos. *La Semana Santa de Huelva: significaciones, instrumentalizaciones y ritualidad*. Huelva: Ayuntamiento de Huelva, 2021.
- *La Semana Santa y la construcción simbólica del franquismo en Huelva (1937-1961)*. Sevilla: UNIA, 2020.
- Mathiez, Albert. *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, introd. de Zira Box. Madrid: CIS, 2012.
- Moreno Navarro, Isidoro. “Religiones, sacralidades laicas y globalización. El papel de las religiones en tiempos de sacralización del Mercado”. En Tamayo Acosta, Juan José (Dir.). *Religión, género y violencia*. Sevilla: UNIA, 2010. 17-41.
- “La Semana Santa andaluza como “hecho social total” y marcador cultural: continuidades, refundaciones y resignificaciones”. En *La Semana Santa: Antropología y religión en Latinoamérica*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2008. 193-205.
- Moreno Navarro, Isidoro. *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

- “Las hermandades andaluzas como referentes de identificación colectiva. Pasado y presente”. En Rodríguez Becerra, Salvador (Coord.). *Religión y Cultura*, vol. I. Sevilla: Fundación Machado, 1999. 335-354.
- “¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?”. En Nesti, Arnaldo (Ed.). *Potenza e Impotenza della Memoria*. Roma: Editrice, 1998. 170-184.
- La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 800 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1997.
- Navarro de la Fuente, Santiago. “La religiosidad popular como elemento de adhesión al primer franquismo. Una aproximación al caso de Sevilla”. En Ruiz Sánchez, José Leonardo (Coord.). *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2014. 109-126.
- Ozouf, Mona. *La fiesta revolucionaria, 1789-1799*. Zaragoza: PUZ, 2020.
- Richards, Michael. “Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudad de Málaga, 1936-1939”. En Ealham, Chris y Richards, Michael (Eds.). *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil española*. Granada: Comares, 2010. 253-286.
- Rina Simón, César. “Legitimidad sacro-popular y usos de la religiosidad popular durante la guerra civil en Cáceres y Badajoz”. *Sociología histórica*. 2021: 73-96.
- El mito de la tierra de María Santísima. Religiosidad popular, espectáculo e identidad*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2020.
- “Fascismo, nacionalcatolicismo y religiosidad popular. Combates por la significación de la dictadura (1936-1940)”. *Historia y Política*. 2017: 241-266.
- “Mistificaciones de la religiosidad popular durante la II República”. *Archivo Hispalense*. 2016: 261-278.

—“Et in Arcadia Ego. Procesos de literaturización de la Semana Santa de Sevilla”. *Archivo Hispalense*. 2014: 361-387.

—y Rondón, José María. “Teoría y realidad de Antonio Núñez de Herrera”, *Estampas. Literatura y periodismo de vanguardia*. El Paseo - CICUS, Sevilla, pp. XXI-LX.

Rodríguez Becerra, Salvador. “La Semana Santa de Andalucía. Algo más que una manifestación religiosa”. *Bandue. Revista de la Sociedad española de Ciencias de las Religiones*. 2009: 235-249.

—*La religión de los andaluces*. Málaga: Sarriá, 2006.

—*Religión y Fiesta. Antropología de las Creencias y Rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos, 2000.

Romero Mensaque, Carlos José. *La Hermandad de Jesús Despojado. Historia y Patrimonio*. Sevilla: Hermandad Jesús Despojado, 2003.

Spineto, Natale. *La Festa*. Roma: Laterza, 2015.

EL MORO EN LA PERSPECTIVA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX-XXI. LAS FIESTAS DE MOROS Y CRISTIANOS, BÚSQUEDA DE VALORES CONTEMPORÁNEO

Miguel Ángel Martínez Pozo
Universidad de Jaén

RESUMEN / ABSTRACT

El siguiente artículo estudia la perspectiva española del moro en el siglo XX y principios del XXI partiendo de los diferentes acontecimientos históricos donde han convergido dos visiones contrapuestas. Analizaremos la fiesta como un lugar y encuentro de valores contemporáneos para adentrarnos en la percepción actual de una de las fiestas más internacionales de cuantas se celebran en España: las fiestas de moros y cristianos.

The following article studies the Spanish perspective of the Moor in the twentieth and early twenty - first century, starting from the different historical events where two opposing visions converged. We will analyze the celebration as a place and encounter of contemporary values to enter into the current perception of one of the most international festivals of all celebrated in Spain: Moorish and Christian festivals.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

España, moros y cristianos, fiestas, valores, religión.
Keywords: Spain, Moors and Christians, celebrations, values, religion.

I.El moro en la perspectiva española del siglo XX-XXI.

Durante los reinados de Fernando VI y Carlos III resurgió y se fomentó un orientalismo español moderno diferente al existente durante el Medievo y Renacimiento (Manzanares de Cirre, 1972). Con Fernando VI se produjeron las primeras excavaciones arqueológicas en la Alhambra (Granada) mientras que, con Carlos III, la corte de este se llenó de sacerdotes maronitas libaneses con el fin de ser traductores de cuantos documentos existían. Es publicado entre 1760 y 1770 *Bibliotheca Árabe-Hispana Escorialensis* escrito por Miguel Casiri. Granada, último reducto musulmán de la Península Ibérica, con el Romanticismo, se convierte en la ciudad más islamizada de Europa siendo un punto de referencia y encuentro de escritores, artistas y músicos así como punto de interés de numerosos viajeros que recogían sus sentimientos, vivencias y sus conocimientos a través de diferentes géneros literarios (Martínez Pozo, 2016: 39-50). Granada fue uno de los escenarios más sugestivos para la imaginación romántica. Basta acercarse a las visiones orientales de Ingres y Delacroix, o de los españoles Fortuny, Rosales o Villaamil, para apreciar la dimensión plástica que los relatos de los viajeros románticos confieren a la ciudad más islamizada de Europa (Viñes Millet, 1995: 68).

Said, E. en su libro *Orientalismo*, analiza la fabricación de la imagen estereotipada y de signo negativo del musulmán dentro de la civilización occidental. España, a diferencia del resto de Europa, posee conexiones culturales profundas con el pueblo que durante siglos se asentó en sus tierras.

Si bien el turco encarna para el europeo lo exótico y a la vez lo temido, el moro es el representante típico del musulmán para el español y trae a la mente una serie de estereotipos alimentados por varios siglos de forzada convivencia y vecindad. La relación entre los habitantes cristianos de la península y sus antagonistas musulmanes ha sido de tipo pendular, de tal manera que la opinión generalizada sobre los moros ha ido variando en función de una situación histórica concreta (Sotomayor Blázquez, 2005: 233-249).

La pérdida del imperio de ultramar fue considerada un desastre tanto militar como diplomático, sobre todo porque desde la prensa se había propagado desmesadamente la creencia de la superioridad militar española. Nace el deseo imperialista de las grandes potencias. El control de la franja septentrional

del reino de Marruecos se convirtió en una de las obsesiones a partir de entonces. La ocupación militar comenzó en la primera década del S. XX, iniciándose una guerra colonial que duró hasta 1925 y provocó fuertes tensiones políticas. Los intereses perseguidos eran varios:

- Estratégicos.- Envuelto Marruecos en una anarquía e inestabilidad política, las potencias occidentales se fijaron, especialmente Francia. Mediante los tratados hispano-franceses de 1902, 1904 y 1912, con la Conferencia de Algeciras de 1906, se crearon dos protectorados, el español y el francés decidiéndose entre ambos el destino del país vecino.

- Económicos.- Debido a los recursos mineros de las montañas del Rif y a la intención de invertir en la construcción de ferrocarriles, equipamientos de puertos y obras públicas.

- Política de prestigio y desarrollo de las corrientes “africanistas”.- La expansión en Marruecos podría ayudar a la recuperación del prestigio perdido, a la vez que posibilitaba la realización de los ideales “africanistas” de aquellos que consideraban a África como un ocasión histórica perdida (VV.AA., 1997: 242-243).

Cómo no, la Iglesia vio con buenos ojos las operaciones realizadas en Marruecos pues veían un lugar en el que poder evangelizar. Por entonces apareció también una conciencia nacionalista en Marruecos cristalizándose en una alianza de tribus dirigidas por Abd el-Krim siendo cada vez más apoyado. Ninguna guerra fue buena ni para el bien de todos. El dominio español en su protectorado no fue fácil ya que los rebeldes cábilas del Rif se sublevaron provocándose en Annual el mayor desastre muriendo miles de personas poniéndose a juicio el ejército español acusándose de negligencia a altos mandos militares.¹ Con la dictadura de Primo de Rivera se zanjó el proceso

1 Atendiendo a Martín Corrales, E.: *“La paulatina conquista del territorio asignado a España favoreció un mejor conocimiento de los marroquíes (costumbres, vestimentas, creencias, etc.) que fue utilizado por escritores, periodistas, pintores y dibujantes para presentar una imagen caricaturescas de unos “salvajes”, un tanto ingenuos y bonachones, a los que, se pensaba, la potencia protectora civilizaría con el paso de los años. Sin embargo, la terrible derrota hispana en Annual y Monte Arruit(...) favoreció el renacimiento de la imagen más negra y peyorativa de los marroquíes, en las que los estigmas de crueldad, ferocidad, doblez, lascivia, avaricia, fanatismo, etc. jugaron un papel determinante. Hasta el punto de que la creciente oposición de la sociedad española a la guerra colonial dio paso a un claro deseo de venganza contra los marroquíes.*

con el desembarco de Alhucemas en 1925 iniciándose un proceso pacífico con Marruecos hasta 1936. En Granada, último reducto nazarí, a principios del S. XX el tema cultural o histórico cobra vitalidad. “El impulso viene en este caso de esa vertiente del regeneracionismo que ve en la educación y en el conocimiento la base necesaria para la transformación del pueblo” (Viñes Millet, 1995: 114).

En el año 1909, el Embajador de Rusia solicitó de nuestro Ministerio de Instrucción Pública un informe sobre el método de enseñanza de las lenguas orientales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, y que le fueran enviados programas, textos y publicaciones que acerca de la materia hubiese editado la Facultad, elaborados tanto por los profesores como por sus discípulos. Don Mariano Gaspar y Remiro, que por entonces desempeñaba las cátedras de Árabe y Hebreo de dicha Facultad, contestó manifestando que las enseñanzas estaban limitadas a un curso de Árabe literal y otro de Hebreo, por cuya causa los alumnos no alcanzaban la suficiente capacitación para dedicarse a la investigación histórica dentro del campo de los estudios orientales (Viñes Millet, 1995: 115-116).

Estos fueron los motivos que dieron lugar a la fundación en 1910 del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino. En 1915, Melchor Almagro San Martín hace un llamamiento para el renacimiento cultural de Granada el cual debe surgir de sus intelectuales, universitarios, artesanos y la población en sí misma.

Yo sueño que Granada es próspera, culta, rica y que todos los granadinos han alcanzado con su trabajo el derecho de admirar las maravillas de belleza que les rodean, para muchos incomprensibles hoy; esa hermosura que culmina en la hora del atardecer, cuando el cielo inmenso se inunda de reflejos opulentos, de sangre de oro, de amatista en fusión, y en el misterio de un minuto, el polvo áu-

Como resultado de la contienda, rematada por la victoria hispana, se generó una doble visión del derrotado enemigo: el moro amigo, ciudadano con vestimenta impoluta y fumando cigarrillos europeos, y el moro de cábila lejano, campesino de enorme boca provista de terroríficos dientes neutralizado gracias a un bozal” en MARTÍN CORRALES, E.: “Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI”. Revista CIBOb d’Afers Internacionals, n° 66-67.pp.43.

reo que vela el paisaje soberano se estremece, tiembla, vibra como un parpadeo antes de sumirse en la noche (Almagro San Martín, 1917).

Un sentimiento africanista, por lo moro y lo oriental; una maurofilia que no llegan del todo a cuajar debido a la sangrienta batalla de Annual. Pero la esperanza es lo último que se pierde y los granadinos insistieron en ser centro de ese africanismo revitalizado décadas atrás.

El oriente andaluz tiene señalada su misión desde que España comenzó a actuar en África. Él ha de ser, tiene que ser necesariamente, el gran centro africanista español, y a ello se dirigen gran parte de sus esfuerzos. Y en estos, cabe la mejor aportación a Granada, que desde tiempo atrás ha trabajado con el mejor espíritu y orientación, percatada de que ninguna otra ciudad puede ofrecer condiciones más propicias para realizarlas (Gallego Burín, 1924).

En los años veinte se crea el Centro de Estudios Africanos como introducción de una fase de un programa ambicioso de cercanía con el vecino país de Marruecos por parte de los granadinos. Le siguió una Residencia de estudios marroquíes siendo apoyada por la prensa marroquí y con la Exposición Hispano-Africana realizada en 1924 dentro del programa de actos de las fiestas del Corpus. En 1931 se firma el proyecto de Ley de creación de la Escuela de Estudios Árabes de Granada convirtiéndose en Ley en enero de 1932.

Durante una década (1925-1936) Marruecos cayó en el olvido, en gran parte, de la población española pero la visión del “moro” volvió a resurgir con la participación de decenas de miles de marroquíes en las filas militares sublevadas contra el legítimo gobierno republicano. Mientras que en el bando republicano surgía la visión del moro fanático, sediento de sangre, asesino, etc. en el bando sublevado el trato fue respetuoso (naturalmente no exento de paternalismo) a tan valioso aliado en la guerra, presentada una contienda entre creyentes cristianos y musulmanes contra los ateos republicanos.² La visión del moro, especialmente el saharauis, con Franco en el poder, se

2 “En el discurso oficial de los primeros veinte años del franquismo prevaleció la imagen del marroquí como fiel aliado, en un contexto en el que se enfatizó en exceso la tradicional amistad de España con el mundo árabe. Por lo que respecta a Marruecos, hay que destacar la Guardia Mora del dictador (exótica, aunque también temible), la desaparición de la circulación de

comenzó a gestar como una figura noble, leal, democrático y valiente. Granada se convierte en escenario de la actividad arabista creándose, en 1944, la Casa de Marruecos (Martín Corrales, 2004: 44-45). Cuatro años más tarde, el 10 de diciembre de 1948, las Naciones Unidas aprobaron la Declaración Universal de los Derechos Humanos en la que se reconocía una serie de derechos a todos los seres humanos, entre los que se encuentra la libertad religiosa. Anunciado el 25 de enero de 1959 por el papa Juan XXIII, un acontecimiento histórico de gran importancia en el siguiente estudio fue el Concilio Vaticano II que propugnó el ecumenismo y el respeto a las demás religiones. Estuvo formado por cuatro sesiones: la primera presidida por dicho papa y las otras etapas por su sucesor, Pablo VI hasta su clausura en 1965. En la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, promulgada el 28 de octubre de 1965, el concilio afirmó en relación con “La religión del Islam” que:

La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia.(...) Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres (Concilio Vaticano II, 1996: 725-726).

Tras la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), fueron las propias normas de la iglesia católica las que obligaron al estado español a redactar una ley que regulara el derecho a la libertad religiosa. Este decreto fue promulgado en 1967 y tuvo vigencia hasta la llegada de la democracia. La declaración sobre la libertad religiosa resultante del concilio obligó al Estado

imágenes caricaturescas de los marroquíes de los años veinte y treinta, así como la eliminación de los musulmanes aplastados en buena parte de las representaciones iconográficas de Santiago Matamoros. En el ámbito araboislámico se detecta en el periodo citado una clara simpatía, a veces un decidido apoyo, a las luchas de liberación de los países árabes colonizados por ingleses y franceses.(...) En 1956 los marroquíes lograron arrancar del régimen franquista la independencia, tras haberla conseguido en la zona sur mediante una áspera lucha contra los franceses”, en Martín Corrales, E.: *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica*. Siglos XVI-XX. Barcelona. Bellaterra, 2002. Cap. VI.

Español a permitir a las diferentes religiones crear lugares de culto públicos y poder dar a conocer sus creencias sin incurrir en delitos (VV.AA., 2005: 345).

En los años setenta del siglo XX se descubre la presencia de inmigrantes marroquíes que empiezan a asentarse en diferentes ciudades españolas. Ya, anteriormente, estudiantes norteafricanos, jordanos, iraquíes y de otros países musulmanes estudiaban en las universidades.

Finalizado el régimen franquista, España “vive un período de transición desembocando en un sistema democrático que favoreció el surgimiento de nuevos valores que tenían que ver con la solidaridad y con la tolerancia hacia aquellos que llegaban a España con la intención de rehacer su vida” (Martín Corrales, 2004: 39-51).

Con la aprobación de la Constitución de 1978 se estableció un nuevo marco donde la libertad religiosa permitiría la elección de la población de elegir y profesar sus propias creencias. Con el PSOE y bajo el liderazgo de Felipe González, se llegaron a acuerdos de cooperación con las distintas confesiones. Así se aprobó la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, de acuerdo con la Comisión Islámica de España con la voluntad de hacer posible que sea real y efectivo el ejercicio del derecho de libertad religiosa de los creyentes musulmanes.³

Las universidades, intelectuales de diferentes materias (antropólogos, historiadores, sociólogos, etc.) y los medios de comunicación han realizado conferencias y actos con discursos “políticamente correctos” sobre la inmigración denunciándose el peligro que conlleva para aquellos que llegan en pateras desnutridos, en condiciones paupérrimas y con bebés ateridos de frío; de las condiciones sanitarias y laborales a las que se exponen en la península y de las voces xenófobas de un sector escaso de población.⁴ Paralelamente a ello se

3 También se ha desarrollado el Real Decreto 1384/2011, de 14 de octubre, por el que se desarrolla el artículo 1 del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España.

4 “Declaraciones de carácter marcadamente xenófobo de algunos políticos como Heribert Barrera (exdirigente histórico de Esquerra Republicana de Catalunya y expresidente del Parlament de Catalunya), Marta Ferrusola (esposa del expresidente de la Generalitat de Catalunya Jordi Pujol y activa militante de Convergència i Unió), Rafael Centeno (diputado socialista en el Parlamento andaluz), Fernando Rodríguez (exsecretario general de la Dirección Insular del Gobierno de

ha transmitido el carácter humano del pueblo español ayudándoles a través del cuerpo nacional de policía, guardia civil, diferentes organizaciones de ayuda y colaboración social y de ciudadanos anónimos que voluntariamente aportan su granito de arena. También y no menos importante, han proliferado actos políticos, culturales, festivos, etc. que tienen como objetivo dar a conocer la cultura de los inmigrantes (Martín Corrales, 2004: 39-51).

Una vez terminada la guerra fría, ya en 1993, se vuelve a realizar en Chicago la segunda reunión del Parlamento de las Religiones del Mundo en la que se enfatizó la búsqueda de un modelo ético para el mundo actual, que alejase la violencia, la pobreza, los conflictos y se basase en la solidaridad entre todos los seres humanos. En 1999 se organizó la tercera reunión en Ciudad del Cabo (Sudáfrica) y la cuarta, en julio de 2004, en Barcelona (VV.AA., 2005: 347).

El 11 de septiembre de 2001, el secuestro de cuatro aviones de pasajeros por diecinueve extremistas musulmanes y con la muerte de más de tres mil personas, supuso un antes y un después. Una gran mayoría de musulmanes reaccionaron con temor y terror manifestando que aquellos ataques transgredían los más sagrados principios del Islam e inmediatamente se produjeron en Occidente una repulsa contra ellos siendo estos atacados en la calle, prohibiéndoseles embarcar en aviones e incluso las mujeres llegaron a temer salir con la hiyab.

Desafortunadamente, dicho atentado en Estados Unidos no fue el único. Destacar los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003, el producido el 11 de marzo de 2004 en Madrid así como el realizado el 7 de julio de 2005 en Londres con la muerte de ciudadanos inocentes de diferentes países, lo que siguió provocando una percepción de los musulmanes negativa, un cierto rechazo y un clima de miedo y desconfianza que ha sido contrarrestado por los muchos inmigrantes procedentes del norte de África inocentes que residen en España entablándose amistad, unión, compañerismo, solidaridad, respeto y tolerancia con los vecinos de los lugares donde se han asentado.⁵ Muchos de

Lanzarote), etc. En los casos de Barrera y Ferrusola, los diferentes de *Convergència i Unió*, Jordi Pujol y Artur Mas, se apresuraron a manifestar que lo que habían expuesto aquellos no era sino lo que pensaban la mayoría de los catalanes” en Martín Corrales, E.: “Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI”... op. cit. p. 47.

5 Atentados que significaron una nueva concepción de peligro en las sociedades occidentales

ellos han optado por la ciudad de Granada situándose en barrios del Albaicín y abriendo comercios y teterías que son un atractivo turístico de aquellos que visitan esta ciudad o la de Córdoba siendo dos ciudades donde la convivencia, desde un primer momento, ha sido pacífica y tolerante; ejemplo de multiculturalidad y respeto de ambas religiones. En cambio, en otras ciudades como Madrid y especialmente Barcelona, “durante los treinta años se han generado numerosos conflictos a lo largo del territorio catalán que se ha manifestado en el rechazo a la apertura de oratorios musulmanes en el espacio público o en la exclusión de las mujeres portadoras de la hijab de amplios sectores del mundo laboral” (VV.AA, 201: p.286).

Es cierto que, los colegios se han convertido en el lugar idóneo donde desarrollar valores éticos y cívicos relacionados con el Programa Mundial de los Derechos Humanos establecido por la UNESCO y donde la convivencia de diferentes culturas y religiones conlleve al desarrollo de la riqueza pluri y multicultural de la nueva sociedad española (Martínez Pozo, 2013).

y que creó una polémica en torno a la fiesta de moros y cristianos que nace el 4 de octubre de 2006 donde, el imán de Málaga y presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) pedía que se suprimieran las fiestas de moros y cristianos “*en aras de buena convivencia*” y porque “*no tenían cabida en la España democrática donde están representadas todas las confesiones religiosas*”. Un día más tarde todos los medios de comunicación hacían eco de la noticia. En este mismo año, Nueva York había invitado al pueblo de Alcoy a participar en el día de la Hispanidad con sus filaes moras y cristianas. El día 6 de octubre sale en prensa que las filaes moras de Alcoy no iban a participar en dicho desfile (Las Provincias 6/10/2006). Ese mismo día, el imán de Málaga rectificaba solicitando solo la supresión de algunos actos festivos (Las Provincias 7/10/2006). Las mezquitas ubicadas en la Comunidad Valenciana, integradas en FEERI, se desmarcan de dichas declaraciones (Las Provincias 7/10/2006). Diferentes asociaciones festivas junto con la UNDEF manifestaron que la fiesta solo “*representa un pedazo de nuestra historia y que en ningún momento tienen como objetivo burlarse de ninguna religión*” o que “*esta fiesta sirve como ejemplo de concordia entre moros y cristianos*” según artículo del Periódico Las Provincias, 5/10/2006. En definitiva querían transmitir que los pueblos manifestaban su derecho de celebrar “su” fiesta y aseguraban que en ningún momento buscaban ofender a la religión islámica habiéndose suprimido, en diferentes pueblos del levante, actos que eran ofensivos como la llamada Mahoma. Es así cómo el día 8 de octubre aparece como titular “Municipios alicantinos suprimen actos de moros y cristianos para evitar ofender a los musulmanes”(Las Provincias, 8/10/2006) haciendo referencia a que “*numerosas localidades (Alcoy, Villena, Sax, Petrer y, en último lugar, Beneixama) ya habían suprimido algunos de los actos que podían considerarse ofensivos*” en SANTAMARINA CAMPOS, B.: “Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva” en *Gazeta de Antropología*. Artículo 16, n° 24, 2008.

Es de destacar que, las relaciones con los países del norte de África han sido fundamentales para España jugando un papel clave en la política diplomática de cualquier Gobierno español.

- Argelia. Su importancia viene determinada por la dependencia energética, pues Argelia es principal proveedor de gas natural de España. En torno a esta relación se han erigido grandes obras de infraestructuras conjunta, como el gasoducto que conecta ambos países a través del mar Mediterráneo(...).

- Mauritania. Su proximidad a las Islas Canarias y el creciente control de los flujos migratorios ilegales por parte de Marruecos, hicieron de las costas mauritanias el nuevo foco de atracción para las redes mafiosas que controlan a inmigración ilegal. Los acuerdos suscritos entre los gobiernos de España y Mauritania frenaron la llegada de cayucos desde este país.

- Marruecos. Desde el restablecimiento de la democracia, las relaciones con Marruecos han sufrido diversos altibajos; la etapa de máxima tensión coincidió con la etapa de gobierno de José María Aznar. Tras la llegada de José Luis Rodríguez Zapatero, las relaciones mejoraron notablemente. La importancia de las relaciones con Marruecos viene determinada por un cúmulo de factores.

a.- Su proximidad a la Península, que lo convierte en una de las principales rutas para la inmigración irregular.

b.- La importante presencia de ciudadanos de origen marroquí en España, que ha intensificado las relaciones entre los dos países vecinos.

c.- Ceuta y Melilla, han sido focos de tensiones entre los dos países, pues Marruecos reclama su soberanía; ambas ciudades son, sobre todo, espacio de intensos intercambios económicos y humanos entre gentes de ambos lados de las fronteras.

d.- La ocupación marroquí del Sahara Occidental en 1975 ha pesado en las relaciones entre los dos países, pues España tiene contraída una deuda moral con el pueblo saharauí que choca con los intereses marroquíes en la zona.

e.- La disputa de recursos petrolíferos. En la región oceánica entre Marruecos y las Islas Canarias se han realizado prospecciones que han demostrado la existencia de importantes yacimientos petrolíferos (...).

f.- Pese a esos conflictos puntuales, las relaciones entre ambos Estados han sido siempre muy intensas, y las empresas españolas poseen

firmes intereses comerciales en el país norteafricano (Bahamonte y Otero, 2009: 340).

Granada sigue siendo sede y lugar de confraternización y hermanamiento con el pueblo musulmán manteniendo el interés por investigar el pasado histórico, antropológico y patrimonial material e inmaterial del esplendoroso Reino que fue. Siguen surgiendo numerosas publicaciones sobre los moriscos y Al Ándalus existiendo un interés general de la población, así como sobre la influencia morisco andalusí en nuestra identidad como andaluces como son la obra “La huella morisca”(2000) de Antonio Manuel Rodríguez o “Andalucía. Tierra de moros y cristianos”(2020) de Miguel Ángel Martínez Pozo otorgada con el Premio Memorial Blas Infante.

En 1995 nace la fundación de “El Legado Andalusí” planteándose la revalorización y difusión de la civilización hispano-musulmana a través de sus manifestaciones artístico-culturales y las relaciones históricas y sociales con el mundo árabe, el entorno mediterráneo e iberoamérica. Propósitos llevados a cabo a través de acciones que están enfocadas hacia la difusión del papel histórico que España y Andalucía han jugado como puente cultural entre Oriente y Occidente e Iberoamérica, gracias a una historia común compartida, que puede contribuir al conocimiento de otras culturas, y ayudar a conseguir un mundo más humano y solidario. Pretende a su vez, que este legado sea compartido por los diferentes países que incluye, lo hagan suyo y sirva para conocernos mejor, incorporando a nuestro “acervo cultural” el pasado común, en la seguridad de la recuperación de la memoria colectiva que ha de beneficiarnos mutuamente.⁶

En el año 2007, el presidente de la Comunidad Autónoma Andaluza, Manuel Chaves, propuso la celebración del Milenio del Reino de Granada (1013-2013) como medio y trampolín para fomentar y promocionar el pasado histórico de este ámbito geográfico andaluz a través de un conjunto de actividades muy relacionadas con la convivencia de culturas que se dio en aquella época para profundizar en la paz y el entendimiento del mundo actual. Dentro de una serie de propuestas se consideró la principal *Huella del Milenio del Reino de Granada* a las fiestas de moros y cristianos por ser el principal grabado

⁶ Véase <http://www.legadoandalusi.es/es/fundacion/principal/legado/filosofia>

que ha enriquecido a esta tierra durante siglos y siglos junto con la Alhambra.⁷ En este sentido, desde el respeto, igualdad, tolerancia y solidaridad entre culturas y religiones deberá alcanzarse la tan necesaria limpieza de la doble imagen negativa que durante siglos, los españoles han forjado de los marroquíes y estos de aquellos convirtiéndose el Estado español en el siglo XXI en una muestra y ejemplo a seguir por otros países donde las diferentes culturas y religiones convivan bajo el emblema de la paz (Martínez Pozo, 2015).

Nunca como ahora ha sido tan importante para los occidentales tener una clara y justa apreciación del Islam. El mundo cambió el 11 de septiembre. Ahora nos damos cuenta de que los que vivimos en los privilegiados países occidentales no podemos seguir pensando que lo que ocurre en el resto del mundo no nos concierne. Lo que hoy ocurre en Gaza, Irak o Afganistán es muy probable que tenga repercusiones mañana en Nueva York, Washington o Londres(...) Cultivar una imagen distorsionada del islam, verlo como un enemigo inherente de la democracia y los valores humanos y regresar a la visión racista de los cruzados medievales sería una catástrofe. Una actitud como esa no solo pondría en contra a 1.200 millones de musulmanes con quienes compartimos el mundo, sino que violaría el desinteresado amor a la verdad y el respeto por los sagrados derechos del prójimo que caracterizan lo mejor tanto del islam como de las sociedades occidentales. (Armstrong, N., 2013: 203)

7 Desafortunadamente, la conmemoración del Milenio del Reino de Granada pasó desapercibida debido a la crisis y la poca involucración de la Junta de Andalucía cuando llegó la fecha. Se centralizó solo en las ciudades provinciales y algunas ciudades con una gran densidad de población pero no se apostó por los pueblos. Aun habiéndose considerado las fiestas de moros y cristianos Huella del Milenio del Reino de Granada siendo recogido el galardón por el alcalde de la localidad de Benamaurel, d. José Sánchez González, a dicha población ni se le promocionó ni se retribuyó económicamente desde el Consorcio y Junta de Andalucía recayendo dicha actuación al ayuntamiento y, en definitiva, a la localidad. A parte de la cartelería y programas de fiestas, fue publicado el libro MARTÍNEZ POZO, M.A. (Coord.): Fiestas de moros y cristianos en España. Huella del milenio del Reino de Granada, el cual es editado por el Grupo de Desarrollo Rural del Altiplano de Granada junto con el Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel donde cuenta con más de veinticinco artículos relacionados con esta fiesta en diferentes lugares de España e incluso de Hispanoamérica (El Salvador) así como la visión cristiano-católica del obispo de Guadix-Baza d. Ginés Beltrán y la musulmana con Ilmo. Sr. D. Armando Bukele Kattán, Presidente e Imam de la Comunidad Islámica de El Salvador en Hispanoamérica.

La fiesta. Una búsqueda de valores contemporáneos.

La sociedad contemporánea está envuelta en un momento de transformaciones, en una evolución compleja e incierta donde, en un proceso de cambio, se funden los factores sociales, económicos, tecnológicos, culturales y éticos. Vivimos en un mundo donde el desarrollo tecnológico ha traído sus consecuencias, en unas sociedades caracterizadas con el prefijo “post”, reorientándose estas a un avance significativo en busca del “más allá”, un camino hacia una nueva modernidad. Estamos dentro de una sociedad de riesgos, tal y como es planteada por el sociólogo alemán Ulrich Beck, donde “el proceso de globalización se entiende de forma multidimensional, y no sólo bajo el primado de lo económico: la desigualdad social, más allá de las formaciones de clase: el desarrollo de nuevas relaciones entre ciencia y sentido común y el lugar de la política en la gestión de riesgos son algunos de los ejes que aparece entrelazados.” (Montenegro, 2005: 118) Nuevos planteamientos de vida se introducen teniendo el ser humano un gran desafío pues deberá controlarlos antes de que ellos sean los que le controlen. “Los problemas ocasionados por estos cambios, en algunos aspectos tan drásticos, han roto, en buena parte, el sistema de creencias heredadas del pasado, sin ofrecer ninguna otra alternativa de orientación para el futuro.” (VV.AA., 1997: 51) Vivimos inmersos en una sociedad donde es un reto educar en este panorama vertiginoso donde los cambios se producen antes que los asimilemos. El ser humano occidental, su forma de vida, se reorienta hacia una cultura individualista, egocéntrica, hacia un “yo independiente” (Markus y Kitayama, 1991: 224-253) con una entidad autónoma con límites claros entre el yo y los otros, vinculada con los demás, estable, competitiva, orientada al éxito a partir de objetivos personales propuestos por él mismo definiendo la vida por la cantidad de logros obtenidos y sintiendo la necesidad de una continua lucha por sentirse bien con su persona. Se viven generándose consistentemente descripciones independientes de sus personas, a partir de responderse constantemente ¿Quién soy? De esta manera, las nuevas generaciones suelen ser más independientes que lo habían sido las anteriores viviendo dentro de su egocentrismo particular fomentado, en cierta manera, por una nueva sociedad donde los medios de comunicación y, por consiguiente, las nuevas tecnologías, han hecho que estén informados o desinformados y con una necesidad de diálogo importante.

En nuestra sociedad sigue siendo fuerte la aspiración de conseguir el bienestar, la crisis económica que sufrimos refuerza este sentimiento. El estado del bienestar impone una ética a medida de las circunstancias de cada uno. Cada persona busca sus propias formas de salir de los problemas que se le plantean, unos buscan solución en la economía sumergida, otros en la corrupción o la picaresca. En síntesis, podemos hablar de que existe un pluralismo o politeísmo generalizado: hoy día todo vale, o es probable que valga, es decir, el valor es circunstancial, depende de (VV.AA., 1997: 51).

Triandis y cols. introdujeron dos conceptos “alocentrismo”⁸ e “idioncentrismo”⁹ que podían interrelacionarse y complementarse en una misma persona según sus diferentes situaciones pero que sobresaldrá una de ellas por encima de la otra de acuerdo a la cultura donde se esté. También hablamos de una modernidad fluida donde existen unos vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivas-las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas.-(Baumann, 2010: 12) Además, tal y como expresa Ulrich Beck en una entrevista concedida a Jonathan Rutherford el 3 de febrero de 1999, nos encontramos ante unas “categorías zombis” e “instituciones zombis” que están “muertas y todavía vivas” como es el caso de la familia, la clase y el vecindario.

¿Qué es una familia en la actualidad? ¿Qué significa? Por supuesto hay niños, mis niños, nuestros niños. Pero hasta la progenitura, el núcleo de la vida familiar, ha empezado a desintegrarse con el divorcio (...) Abuelas y abuelos son incluidos y excluidos sin recursos para participar en las decisiones de sus hijos e hijas. Desde el punto de vista de los nietos, el significado de los abuelos debe determinarse por medio de decisiones y elecciones individuales.¹⁰

Los valores sirven para guiar las conductas de las personas, son el fundamento por el cual hacemos o dejamos de hacer una cosa en un determinado

8 Son personas que tienden a la cooperación, el apoyo social, la igualdad y la honestidad.

9 Son personas que tienden a una necesidad de logro, anomia, alienación, soledad y valores como una vida cómoda, el placer y el reconocimiento social.

10 Citado en BAUMANN, Z.: *Modernidad líquida...* op.cit. p. 12. Según el autor “lo que se está produciendo hoy es, por así decirlo, una redistribución y una reasignación de los poderes de disolución de la modernidad”.

momento. Dicho de otra manera, los valores son creencias prescriptivas o, si se prefiere, principios normativos y duraderos que nos sugieren que una determinada conducta o un estado final de existencia es personal y socialmente preferible a otros que consideramos opuestos o contradictorios (Antúnez, 2004: 15). Los valores, al ser realizados, descubiertos o incorporados en el ser humano, tienen su polaridad existiendo también un contravalor y pueden clasificarse en vitales, materiales, intelectuales, estéticos y religiosos y nos enseña a comportarnos como personas estableciendo una jerarquía entre las cosas. Se hace necesaria una educación moral que promueva el respeto a todos los valores y opciones.

No defiende valores absolutos pero tampoco es relativista; no toma una posición autoritaria (una solución única) ni una posición libertaria (haz lo que te apetezca). Por eso ante un conflicto de valores es necesario conjugar la autonomía personal frente a la presión colectiva y la razón dialógica en oposición al individualismo que olvida los derechos de los demás (VV.AA., 2004: 23).

Vivir en sociedad desde un punto de vista moral implica una crítica que analice todo lo que nos rodea y lo cuestione obteniendo soluciones de aquello que sea injusto; un conocimiento de los derechos y deberes humanos respetándolos; una alteridad siendo capaces de salir de nosotros mismos en busca de una interrelación y diálogo con los otros; y, cómo no, una implicación y un compromiso como parte activa interna de cada ser humano (Martínez Pozo, 2015: 325).

Si bien, los valores cívicos son creencias y comportamientos que facilitan la convivencia de los ciudadanos y permiten que haya buenas relaciones entre ellos, los valores éticos tienen que ver, por su parte, con que nuestras acciones nos impulsen a ser mejores personas ayudándonos a mejorar constantemente y a elegir cómo queremos ser y qué queremos hacer. Palabras como libertad, honestidad, igualdad, autenticidad, responsabilidad, alegría, solidaridad, amistad, tolerancia, confianza, diálogo, paz, altruismo, respeto, humildad, sinceridad, entre otros, deben formar parte no solo del lenguaje de las personas o ciudadanos, sino de sus hechos y quehaceres diarios.

Dentro de un mundo globalizado, el imperialismo estadounidense y su expansionismo actual está influyendo política, cultural, militar y economi-

camente. Se están perdiendo tradiciones y fiestas locales e incluso nacionales introduciéndose las nuevas exportadas de EE.UU., Gran Bretaña e Irlanda sin olvidar la imposición de la lengua inglesa desde la infancia utilizando como medio los centros educativos. El proceso de internalización de las reglas del comportamiento características de otras cultura es la aculturación, o lo que es lo mismo, extranjerización o implantación de cultura foránea. Ante ello se puede elegir entre:

1) integración (mantener la cultura propia pero también relacionarse con la cultura dominante), 2) asimilación (abandonar la cultura propia y abrazar la cultura dominante), 3) separación (mantener la cultura propia y ser aislado de la cultura dominante), y 4) marginalización (abandonar la cultura propia y no poder relacionarse correctamente con la cultura dominante (Berri, Trimble y Olmedo, 1986: 290-327).

Tal y como es expresado por Bukele Kattán, A. “Si bien el progreso y el desarrollo científico y tecnológico deben potencializarse, no debemos descuidar la búsqueda, el mantenimiento y la fortificación de nuestras tradiciones, que son la esencia fundamental de nuestra propia identidad.”(Bukele, 2012: 23) El expansionismo será positivo siempre y cuando tenga efecto rebote, es decir, como consecuencia de su propia influencia ellos también se contagien de las tradiciones y culturas del resto. De esta manera no se resta, sino se suma. Hablaríamos de la superación de nuestra propia perspectiva cultural, es decir, ver las cosas desde diferentes perspectivas culturales y ser conscientes de las limitaciones culturales de nuestro propio pensamiento.(Smith, Bond y Kagitçibasi: 2006) El multiculturalismo es evidente y aumenta a pasos agigantados, es decir, se ha acelerado. Nos encontramos con negocios entre China y Occidente, hoy día es fácil poder degustar la gastronomía de culturas diferentes a las nuestras, además, existe un gran número de personas que se han desplazado de una Europa occidental a la oriental y viceversa. A todo esto hay que unir el acceso a Internet como herramienta que ha facilitado la comunicación e internacionalización de negocios, gubernamental, académica y personal (Vaughan, 2010: 633).

La unidad-diversidad cultural está establecida en la Constitución española de 1978: “la nación española proclama su voluntad de (...) proteger a todos los españoles y pueblos de España en el ejercicio de los derechos humanos, sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones.” Un nuevo panorama social,

marcado por los rasgos multiculturales y multiétnicos ha convertido a España en las últimas décadas en un lugar de convivencia pacífica, tolerancia, respeto y solidaridad. La procedencia de los inmigrantes es muy variada destacando mayoritariamente a latinoamericanos, marroquíes, subsaharianos y ciudadanos de Europa del Este. El Consejo de Europa, en 1986, constata que las sociedades son multiculturales siendo el multiculturalismo una fuente de riqueza potencial que promueva la igualdad de oportunidad y una óptima inserción social de las minorías étnicas y sociales.

La integración de culturas siempre aumentará al máximo la armonía social y la estabilidad. “Los grupos tienden a andar mejor juntos cuando sus identidades y sus prácticas queridas son respetadas y cuando se les permite florecer dentro de una cultura dominante que también posibilita a los grupos sentir que las relaciones entre ellos no son competitivas, sino que son más del tipo de diferentes equipos “que tiran juntos” (Vaughan, 2010: 628-629).

Las fiestas de moros y cristianos.

Las fiestas de moros y cristianos, tal y como expresa el antropólogo Demetrio Brisset. son “junto con las corridas de toros y el flamenco, las más internacionales de los festejos característicos de España” (Brisset, 1988). Son celebradas en numerosas poblaciones de todo el planeta siendo su nacimiento en nuestra Península Ibérica. La provincia de Granada y su Reino es, junto con la Comunidad Valenciana, donde se celebran o han celebrado más fiestas de moros y cristianos, con una gran antigüedad y tradición entre los habitantes de sus poblaciones.

Son una representación festiva que ha perdurado a lo largo de los siglos adaptándose y bebiendo de las peculiaridades y características de los diferentes episodios históricos nacionales que han sido interiorizados en la propia sociedad española como son, por ejemplo, la lucha contra los bereberes y los tucos por el dominio del mar Mediterráneo, la sublevación de los moriscos, la guerra de la Independencia o la guerra de África, entre otros (Martínez Pozo, 2014: 11-21).

Las fiestas de moros y cristianos representan un mundo propio y concreto que atraviesa tanto la historia y la geografía de España cuanto más sus formas sociales, políticas y económicas. Si algo tienen en especial es que, desde siempre, han tenido un sentido pedagógico y, por ese motivo, podemos darle

sentido al presente donde a la complejidad de los diferentes hechos o acontecimientos, elementos, objetos y actores que la forman se le unen elementos muy contrapuestos entre sí (asimilación de nacionalismo, localismos y regionalismos o la eterna lucha hispana entre el bien y el mal) haciendo normal todo lo que se le acerca, lo que le da una potencia que pocas fiestas tienen (Martínez Pozo y Anta Félez, 2015: 84-97) pero, a su vez, a día de hoy:

- Son lo esperado. Son sinónimo de libertad, espontaneidad, apropiación de espacios públicos. Son la búsqueda del placer en todos los sentidos.
- Los miembros de una sociedad poseen un sentimiento de pertenencia que les hace identificarse (una manera de vivir, comprender y entender la vida entorno a una comunidad: su comunidad).
- Ofrecen distintos modos de participación (vestidos, capitanía, papelistas, espectadores, músicos, niños/niñas, arcabuceros, cuerpo de seguridad, personal de limpieza e iluminación, feriantes, empresas de confección de trajes, diseñadores y compositores así como habitantes desinteresados) y de personalidades (festero, chilabero o purista).
- El sentimiento de lo común, alrededor de una identificación local (lo nuestro como pueblo) o colectiva (nuestras fiestas) difumina las rivalidades existentes.
- Son una celebración cíclica y repetitiva, situada opuesta a la vida cotidiana y al tiempo ordinario estableciendo una dialéctica.
- Tienen la virtud de romper con el orden cotidiano y poseer su propio tiempo, su propio ritmo que, dependiendo del momento, del espacio en el que se encuentre, puede implicar un aceleramiento de las vivencias o, por el contrario, una desaceleración.
- Son un medio de integración contribuyendo a crear lazos de amistad. Al integrarse se puede adoptar diferentes actitudes: lúdica, intelectual, emotiva, espiritual o simplemente como medio para continuar con su tradición local y de sus anteriores generaciones.
- Son un hecho social, un lugar multi e intercultural, de convivencia y hermanamiento (entre diferentes generaciones, culturas y religiones a partir de la inmigración).
- Son unas fiestas camaleónicas que han ido adaptándose a los diferentes momentos históricos vividos y que, en cierta manera y, a pesar de la búsqueda de una historicidad, entrada la postmodernidad, se ha abierto el camino a un juego de fantasía y multicolor donde las artes plásticas y escénicas han tomado gran importancia (Martínez Pozo, 2017: 247-263)..

Los espacios escénicos rompen con la cotidianidad: los desfiles se convierten en caprichos estéticos-formales; se establece un juego dramático que impone que la comunidad crea lo que observa como parte de los elementos que, sacralizados, le identifican; se crea, alrededor de ellos, un sinfín de expresiones, emociones, dramatizaciones arbitrarias y acciones del individuo o grupo, en un lugar y tiempo determinado, es decir, una performance artística (Martínez Pozo y Anta Félez, 2015: 84-97).

Conclusiones.

A pesar de las diferentes polémicas que se crearon a principios del siglo XXI en torno a las fiestas de moros y cristianos y especialmente sobre algunos de sus actos en determinadas poblaciones, hoy día son innumerables los inmigrantes musulmanes, principalmente de origen marroquí que, estando adaptados e integrados dentro de la sociedad española, asisten a la fiesta e incluso participan de manera activa en ella. Incluso son numerosos los medios de comunicación musulmanes que asisten por primera vez a diferentes localidades sorprendiéndose de la gran cantidad de población que decide representar al bando moro en contraposición al bando cristiano que suele ser inferior siempre, de las lujosas y ricas indumentarias con las que son ataviados, así como de la música que acompaña en los desfiles; especie de música incidental que contribuye a esa visión romántica de la fiesta con cierto estilo árabe bajo la utilización de cadencias andaluzas.

*Ya no se vanagloria con ser el baluarte del catolicismo y sus intelectuales, por lo tanto, ya no quieren perpetuar el legendario heroico de la Reconquista. Esto se nota en particular en Andalucía donde se desea, como lo apunta R. Baumann en su contribución, exaltar la Andalucía musulmana como tierra de encuentros entre Europa y el Maghreb.*¹¹

Las fiestas de moros y cristianos, en la actualidad y bajo unos principios comunes, pretenden ser un lugar de reflexión donde se desarrolle una cultura democrática global, donde se estimule la participación de los diferentes colectivos y de toda la comunidad, donde la diferencias entre culturas sea un enriquecimiento

¹¹ Albert-Llorca, M. y González Alcantud, J.A.: “Metáforas y laberintos de la identidad” en Albert-Llorca, M. y González Alcantud, J.A. (eds): *Moros y Cristianos...* op. cit. P. 16-17

colectivo, ya sea entre poblaciones, regiones o inmigrantes procedentes de otras culturas y etnias. Las fiestas de moros y cristianos, a su vez, refuerzan los vínculos familiares. En ellas tienen cabida todas las generaciones, desde niños hasta ancianos, y comparten en comunidad los días grandes de la población debatiendo y conversando sobre aspectos referentes a esta pero, además, construyendo sus vidas en torno a ella. Entrado el siglo XXI, la fiesta empieza a tomar otra orientación debido al gran número de agnósticos y ateos que también forman parte de esta, a la secularización y laicismo, a la integración de otros ciudadanos españoles de origen magrebí, latinoamericano o de Europa del Este que se visten de uno u otro bando y que poseen diferentes creencias formando parte de la “comunidad” y “patria local”(Martínez Pozo, 2015).¹² En definitiva, las fiestas de moros y cristianos se orientan hacia el entendimiento y hacia la promoción de los valores éticos y cívicos relacionados con el Programa Mundial de los Derechos Humanos establecidos por la UNESCO (Martínez Pozo, 2015: 323-329).

Las fiestas de moros y cristianos son hoy un encuentro y diálogo entre culturas y religiones, un recuerdo de diferentes episodios históricos que, reflejados en “el moro” y en “el cristiano” nos ha llegado a nuestros días. En la actualidad nadie vence ni nadie es derrotado porque, en definitiva, todos somos

12 Baumann, R.E., en su pregón de fiesta en la población de Válor(Granada) en el año 2000 transmite un mensaje multicultural suponiendo una visión de la fiesta que se ha consolidado: *Subido al escenario vestido de soldado cristiano, evocé la historia de la representación y su relación con la guerra de los moriscos, invitando al público a tomarse en serio el mensaje de las fiestas de moros y cristianos. Pues en contra de lo que hicieron en el pasado con los judíos y los moriscos, los cristianos deben aprender a comportarse hoy como hermanos con sus antiguos enemigos. A mi entender, el sentido de la conversión final de los moros significa que aceptan renunciar a un antagonismo secular y que en adelante se comprometen a respetar la ley de la comunidad que decide acogerlos en su seno como miembros de pleno derecho de la sociedad local (...) Pues yo estoy persuadido que estas fiestas de moros y cristianos expresan ante todo los lazos con la patria local. Las voluntades de propaganda, de compromisos políticos y religiosos, la función militar de los orígenes, en resumen, todos estos factores salidos de una cultura de guerra que han determinado los diferentes periodos de invención de las representaciones, no están presentes en la memoria colectiva que anima hoy día los moros y cristianos, no más que el recuerdo de los diferentes hechos históricos que el espectáculo está conmemorando. Solo resta sin duda el imaginario mítico del Moro en toda la fuerza de su ambivalencia... pero este universo fantasmagórico está abierto al cambio.* en Baumann, R.E.: “Jugar a moros y cristianos en Válor: ambivalencias de las identidades en conflicto” en Albert-Llorca, M. y González Alcantud, J.A.: *Moros y Cristianos...* op. cit. p. 86.

iguales. Un pueblo, el español con sus diferentes regiones o comunidades, que dentro de su diversidad y riqueza lingüística, cultural, patrimonial, etc. se sustenta en unas raíces multiculturales y multiétnicas desde tiempos inmemoriales (Martínez Pozo, 2017: 247-263).

/BIBLIOGRAFÍA/

Albert-Llorca, M. y González Alcantud, J.A. *Moros y Cristianos*. Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”. Granada: Diputación Provincial de Granada, 2003.

Alcaraz i Santoja, A. *Moros i Cristians. Una festa*. Pincaya: Edicions del Bullent, 2006.

Almagro San Martín, M. “La cofradía del Avellano” *Los lunes del Imparcial*. Madrid, 2- IX- 1917.

Anta, J.L. “Violencia, comunidad y complejidad: moros y cristianos en Carchelejo (Jaén)” en ALBERT-LLORCA, M. y GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A.: *Moros y Cristianos*. Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”. Granada: Diputación Provincial de Granada, 2003.

Antúnez, S. “Prólogo” en VV.AA.: *Cómo educar en valores*. Barcelona: Narcea, 2004.

Armstrong, K. *El Islam*. Penguin Random House. Barcelona: Grupo Editorial, 2013.

Baumann, R.E. “Jugar a moros y cristianos en Válor: ambivalencias de las identidades en conflicto” en ALBERT-LLORCA, M. y GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A.: *Moros y Cristianos*. Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”. Granada: Diputación Provincial de Granada, 2003.

Bahamonte Magro, A. y Otero Carvajal, L.E. *Historia de España*. Madrid: Ed. SM, 2009.

- Baumann, Z. *Modernidad líquida*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2010.
- Berry, Trimble y Olmedo. “Assessment of acculturation” in LONNER, W. y BERRY, J.: *Field methods in cross-cultural research*. Bervely Hills, CA. Sage, 1986. p. 290-327.
- Brisset, D. *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1988
- La rebeldía festiva. Historia de fiestas ibéricas*. Barcelona: Luces de gálibo, 2009.
- Bukele Kattán, A. “Prefacio” en MARTÍNEZ POZO, M.A.: *Fiestas de moros y cristianos en España. Huella del milenio del Reino de Granada*. Baza: Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel GDR Altiplano de Granada, 2012.
- Cabeza Cáceres, C. y Martínez Pozo, M.A. “La representación de moros y cristianos de Matlán (Cúllar-Granada). Una fiesta enterrada por el éxodo rural” en *Gazeta de Antropología*, 28. Año 2012.
- Catalá Pérez, D. “La fiesta de moros y cristianos: herencia cultural compartida entre España y América Latina” en COLOMER VIADEL, A. (Ed.): *América latina, globalidad e integración*. Ediciones del Orto. Madrid, 2012. pp. 407-426.
- Colomer Viadel, A. (Ed.). *América latina, globalidad e integración*. Madrid: Ediciones del Orto, 2012.
- Concilio Vaticano II, 1996. 725-726.
- Consejo de Europa: Interculturalismo y educación. Estrasburgo, 1986.
- Domene Verdú, J.F. *Las fiesta de moros y cristianos*. Alicante: Publicacions Universitat D’Alacant, 2015.
- Gallego Burín, A. “Andalucía y Marruecos, Granada centro del africanismo” en *El Defensor de Granada*, Granada, 30-VIII-1924.

González Alcantud, J.A. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Antropohos. Rubí, 2002.

—“Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social” en *RIFP* 31, 2008. pp. 29-48.

—*El mito de Al Ándalus. Origen y actualidad de una idea cultural*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2014.

—*Moros y cristianos. Del alarde medieval a las fiestas reales barrocas*. Patronato provincial de Turismo. Monforte: Diputación Provincial de Alicante y Excmo. Ayuntamiento de Monforte del Cid, 1999.

Mansanet Ribes, J.L. “La fiesta de moros y cristianos y su futuro. Sus valores, ¿diversión? ¿espectáculo? ¿conmemoración?” en *Actas del III Congreso Nacional de Fiestas de moros y cristianos*. UNDEF y CAM. Murcia, 2002.

Manzanares De Cirre, M. *Arabistas españoles del S. XIX*. Madrid: IHAC, 1972.

Markus, H. y Kitayama, S. “Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation” in *Psychological Review*, 98. 1991. p 224-253. (1991)

Martín Corrales, E. *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica*. Siglos XVI-XX. Barcelona. Bellaterra, 2002. Cap. VI.

—“Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI”. *Revista CIBOb d’Afers Internacionals*, n^a 66-67.pp.43.

Martínez Pozo, M.A. *Descubre el origen...Fiestas de moros y cristianos en la Comarca de Baza*. Baza: Imprenta Cervantes, 2008.

—“Las fiestas de moros y cristianos en honor a Ntra. Sra. la Virgen de la Cabeza”. En *Péndulo 9, Revista Miscelánea de difusión cultural*. Baza, 2008.

— *En busca de la verdad...Fiestas de moros y cristianos en la Comarca de Baza*. II Parte. Baza: Imprenta Cervantes, 2009.

- *Un enfoque didáctico... Los papeles. Fiestas de moros y cristianos de Benamaurel*. Eds. Corintia. Almería, 2011.
- (Coord). *Fiestas de moros y cristianos en España. Huella del milenio del Reino de Granada*. Baza: GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel, 2012.
- “Fiestas de moros y cristianos de la comarca de Baza” en Martínez Pozo, M.A.(Coord): *Fiestas de moros y cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. Baza: Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel y GDR Altiplano de Granada, 2012. p. 167.
- *Escuela, docentes y fiestas de moros y cristianos en el antiguo Reino de Granada*. Almería: Ed. Círculo Rojo, 2013.
- y otros. “Un acercamiento a las fiestas de moros y cristianos. Huella del milenio del reino de Granada (1013-2013)” en *Boletín de Estudios Pedro Suárez*, 26. 2014 p. 497-507.
- “Gastronomía, arte culinario y bebidas en las fiestas de moros y cristianos” en *Revista de Folklore*, 394. Año 2014. p. 11-21.
- *Moros y cristianos en el mediterráneo español. Antropología, educación, historia y valores. 2ª Edición*. Granada: Ed. Gami, 2015.
- “El fallecimiento de festeros en localidades con fiestas de moros y cristianos. La muerte como destino de todo ser” en *Revista de Folklore*, n^a 403. 2015. p. 83-93.
- “La mujer en las fiestas de moros y cristianos” en *Revista de Antropología experimental*, 15. Año 2015. Jaén. pp. 79-87.
- y Anta Félez, J.L. “Las fiestas de moros y cristianos como soporte de las artes” en *Revista Calle 14*, 11. Año 2015. pp. 84-97.
- “El fuego y la pólvora en las fiestas de moros y cristianos” en *El Filandar*, 21. 2014-2015. p. 111-121.

- Una fiesta camaleónica. Fiestas de moros y cristianos de Orce*. Granada: Ed. Gami, 2016.
- “Fiestas de moros y cristianos de Orce en honor a San Antón y San Sebastián. Fusión de personajes, simbolismos, tradiciones y actos” en *Revista de Folklore*, 411. Año 2016. pp.4-32.
- “El movimiento romántico y su influencia en las fiestas de moros y cristianos” en *Revista de Folklore*, 417. Año 2016. pp. 39-50.
- “Las prohibiciones de Carlos III y su repercusión en las fiestas de moros y cristianos. El teatro y los autos sacramentales en el siglo XVIII. Las representaciones de Benamaurel y Zújar” en *Boletín Antropológico*, nº 092. Año 34, vol. II, 2016. pp. 125-146.
- “La Alhambra romántica y el mestizaje gitano-morisco” en *Revista Amarí*, 4. Primavera de 2016. Pp. 12-13.
- “Fiestas de moros y cristianos en España. Búsqueda de valores contemporáneos” en *Actas del I Congreso Internacional y IV Congreso Nacional de Moros y Cristianos*. Universidad de Alicante. Alicante, 2017. pp. 247-263.
- “El travestismo y la androgenización en las fiestas de moros y cristianos. Una mirada desde la dimensión dialógica” en *Antropología experimental*, 17. Universidad de Jaén. Jaén, 2017.
- Andalucía. Tierra de moros y cristianos*. Córdoba: Ed. Almuzara, 2020.
- Montenegro, S. “La sociología de la sociedad del riesgo: Ulrich Beck y sus críticos” en *Pampa 01*, 2005. p. 118.
- Santamarina Campos, B. “Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva” en *Gazeta de Antropología*. Artículo 16, nº 24, 2008.
- Smith, Bond y Kagitçibasi. *Understanding social psychology across cultures: Living and working in a changing world*. Sage, London, 2006.

- Sotomayor Blázquez, C. “El moro traidor, el moro engañado: variedades del estereotipo en el Romancero republicano.” en *Anaquel de Estudios Árabes*. vol 16, 2005. pp. 233-249.
- Vaughan, H. *Psicología social*. Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2010.
- Viñes Millet, C. *Granada y Marruecos: arabismo y africanismo en la cultura granadina*. Granada: Legado Andalusi. Proyecto Sur Ediciones, 1995.
- VV.AA. *Historia de España*. Madrid: Ed. Algaida, 1997.
- VV.AA. *Educación intercultural para la paz*. Sevilla: Algaida universal, 1997.
- VV.AA. *Cómo educar en valores*. Barcelona: Narcea, 2004.
- VV.AA. *La Enciclopedia del estudiante. Religiones y culturas*. Madrid: Santillana, 2005.
- VV.AA. *El desarrollo psicológico a lo largo de la vida*. Mc Graw Hill. UNED, 2000.

EL MUSEO DE ARTES Y COSTUMBRES POPULARES DE JAÉN. UNA DESCRIPCIÓN HAGIOGRÁFICA Y POSITIVA

M^o Carmen Sánchez Miranda
Antonia Parras Fernández
José-Luis Anta Félez
Universidad de Jaén

RESUMEN / ABSTRACT

En este breve artículo tomamos el Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén. Como centro de su propia discursividad, haciendo una descripción, primero en el contexto de los museos que en los años 80 se crean en torno a la idea de la identidad y por otro una descripción de sus principales salas y colecciones. En este sentido tratamos de entender el contexto de una colección heterogénea y contradictoria, en el tiempo y en lo ideológico, no para discutir con la propuesta museística, sino poniéndola en relación a los procesos históricos que dieron lugar a la ruptura entre modernidad urbana y tradición campesina en el Jaén finisecular. Por último, se hace un recorrido por la necesidad de este tipo de propuestas museísticas, donde lo propio se convierte en una puesta en valor para las miradas amplias a la diversidad.

In this short article we take the Museum of Popular Arts and Customs of Jaen. As the center of its own discursiveness, making a description, first in

the context of the museums that in the 80s are created around the idea of identity and on the other a description of its main rooms and collections. In this sense we try to understand the context of a heterogeneous and contradictory collection, in time and ideologically, not to discuss with the museum proposal, but by putting it in relation to the historical processes that gave rise to the rupture between urban modernity and peasant tradition in the turn of the century at Jaen. Finally, we see is made of the need for this type of museum proposals, where the same becomes a value for broad looks at diversity.

PALABRAS CLAVE / KEY WORDS

Museo etnográfico. Museografía. Tradición. Valorización. Campesinado.

Ethnographic museum. Museography. Tradition. Valorization. Peasantry.

Introducción

Antes de adentrarnos en nuestro objeto de estudio tenemos que tener clara una distinción entre los museos dedicados a mostrar objetos de culturas lejanas y aquellos museos que muestran nuestra cultura. Esta distinción queda reflejada en Barragán (2015) que manifiesta:

“La tradicional distinción entre los museos dedicados a mostrar las evidencias materiales generadas por grupos humanos muy alejados de nuestro contexto cultural occidental y aquellos dedicados a mostrar los artefactos de nuestra propia cultura, se materializa en los distintos nombres que reciben unos museos frente a otros. Los primeros han sido denominados generalmente como “antropológicos” y los segundos como “etnológicos”, “etnógrafos”, o de “artes y costumbres populares” aunque, recientemente, tanto unos como otros en distintos países europeos están optando por denominaciones menos académicas” (p.134).

Por lo tanto, nuestro estudio se va a centrar en los objetos o artefactos de la cultura de la sociedad jiennense. ¿Cómo surgieron los museos etnográficos? Es una de las principales cuestiones que debemos abordar. Ya desde la época colonialista, España y otros países fueron extrayendo objetos raros y exóticos

provenientes de lugares remotos que posteriormente pusieron en exhibición. Esos objetos fueron establecidos en los denominados Gabinetes que como afirma Pastor (2000) “en ellos se reunían los científicos para obtener información adicional sobre los objetos” (p.6). Estos gabinetes podemos considerarlos como los primitivos museos, donde se guardaban y exhibían los objetos, pero con un rasgo distintivo y es que no estaban destinados al público. Estos quedaban bajo la potestad de los investigadores que los protegía para que posteriores efectivos puedan elaborar un análisis de ellos. Por lo tanto, podemos ver como estos gabinetes quedaban reducidos a aquellas personas que tenían algunos conocimientos de la época.

En España podemos considerar el año 1887 como el inicio de estos museos. El mismo autor del párrafo anterior (2000) afirma “la primera muestra se celebró en el año 1887 y fue la Exposición Monográfica sobre Filipinas, Marianas y Carolinas, que se instaló en los Palacios de Velázquez y de Cristal” (p.9). Centrándonos en un caso más concreto, Andalucía, vemos que el panorama es distinto. Tenemos desde museos cuyo origen es muy reciente a museos establecidos desde hace décadas e incluso museos que necesitan renovarse o están pendientes de una transformación. ¿Cuántos museos etnológicos nos encontramos en Andalucía? Unas de las respuestas es la que establece Barragán (2015) que afirma “podemos estimar que hay algo más de 90 museos relacionados con el patrimonio etnológico en la Comunidad Autónoma de Andalucía” (p.135). Dentro de los 90 museos de etnología encontramos diversidad de temáticas, entre la que encontramos museos multidisciplinarios, generalistas, museos provinciales entre otros tipos. No obstante, también existe diversidad en las titularidades de los museos, siendo los más frecuentes los de titularidad municipal, pero también museos de titularidad estatal gestionados por la Comunidad Autónoma (dos museos etnológicos en Sevilla y Cazorla, y un museo provincial con sección de etnología en Cádiz), también un museo dependiente de una Diputación, y por último, museos de titularidad privada dedicados a temáticas muy especializadas que pueden considerarse, en cierta manera, etnográficos. En nuestro caso como veremos posteriormente el Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén cuenta con la financiación de la Diputación Provincial. Los museos etnológicos en Andalucía fueron establecidos por historiadores quienes entendían de las tradiciones locales o archiveros, arqueólogos sin tener estudio previo de esta rama, habría que esperar hasta los años 80 para que se constituyeran departamentos, cátedras o especialidades de antropología social y etnología en las universidades. Estas disciplinas son relativamente recientes.

También es importante señalar que en España uno de los museos más simbólicos de etnología fue el Museo del Pueblo Español que permanecía cerrado desde la guerra civil, pero era evidente por diversas razones que los museos etnográficos empezaban a proliferar debido a la consideración pública de que los imparable cambios que experimentaba la sociedad española debido a la industrialización, el éxodo rural y la influencia exterior, suponían un riesgo claro de pérdida de formas culturales propias, que se materializaban en aquel entonces en “ las artes e industrias artesanas tradicionales y las costumbres populares en todas sus manifestaciones.

Es a raíz de la industrialización cuando empezaron a proliferar este tipo de museo, cuyo interés era salvaguardar las formas tradicionales previas a esta etapa histórica. No obstante, podemos decir que los primeros museos etnológicos establecidos en Andalucía se crearon en los años 70. Es interesante destacar la figura de Florentino Pérez-Embidi que fue el Director General de Bellas Artes entre 1968 y 1974 y el cual creó varios museos de artes y costumbres populares en la región de Andalucía: Museo de Artes y Costumbres Populares del Alto Guadalquivir, en Cazorla, Museo de Artes y Costumbres Populares de Arcena, Museo de Artes y Costumbres Populares de Córdoba y Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla. En definitiva, podemos concluir que el impulso que recibieron los museos etnológicos en la década de los años 70 en muchos casos no se llegó siquiera a concretar y en la década de los 80 había decaído estrechamente. Valga como ejemplo que la renovación del Museo de Jaén, que se inicia en la década de los 60, incluía en su última fase (1971) la construcción de edificios anexos donde instalar una sección de artes y costumbres populares, pero en 1980 se destinaron a una colección de grabados contemporáneos y a oficinas y almacenes. Veremos como finalmente se establece el Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén en 1990 aunque como hemos observado se planteó una década antes. Es fundamental destacar la importancia de los antropólogos en la creación de este tipo de museos, en los nuevos métodos museológicos y en muchos aspectos más. La aportación de los antropólogos debe tener más calado y ser más continuada que eso, ya sea desde dentro de la institución en tareas de incremento de las colecciones de las que pueda ser deficitario el museo mediante investigaciones y trabajos de campo, en la catalogación de colecciones existentes, en la redacción de la información complementaria que se ofrece a los visitantes mediante cartelas, hojas de sala o textos introductorios a las distintas unidades expositivas, o en el diseño de actividades orientadas a la difusión del patrimonio material e inmaterial de carácter etnológico, pero

también desde fuera del museo en el ámbito académico formando a especialistas en este campo y, por supuesto, contribuyendo con trabajos científicos que sean el soporte de los conservadores de museos, tanto al diseñar exposiciones temporales como al reformar discursos expositivos (Barraga, 2015, p.147).

Es decir, la antropología interviene de forma directa en la creación de los museos de artes y costumbres populares y debe ser así ya que es una disciplina fundamental para su funcionamiento y en algunos museos para su renovación. No obstante, nos vamos a centrar ahora en los museos etnológicos locales. Es cierto que desde su origen contaron con escaso interés por parte de los poderes públicos además de tener un mismo contenido museológico y por ello fueron criticados, aunque actualmente siguen teniendo dificultades. Lo fácil es criticarlos por sus instalaciones deficientes, el poco apoyo de los poderes públicos, lo repetitivo de sus contenidos, etc., y hay que hacerlo cuando sea necesario a pesar del ingente voluntarismo y buena intención que hay detrás de esos proyectos dedicados a la recuperación de la memoria. Efectivamente, debemos valorar el esfuerzo que hacen este tipo de museos por conservar objetos que forman parte de nuestra historia y nuestra memoria a pesar de las dificultades que se les viene imponiendo. Conservar parte de nuestro patrimonio cultural inmaterial o material es una tarea complicada y perpleja que requiere un trabajo forzoso para no ser considerados como un mero almacén de recuerdos. Por lo que tenemos que tener en cuenta un factor fundamental y es que en la mayoría de los casos no han contado con suficientes recursos como es el caso de los profesionales, la ausencia de estos ha conllevado una deficiencia en estos museos etnológicos. Deberíamos preguntarnos por qué aún hoy tenemos que andar reivindicando la participación de los antropólogos en los museos etnológicos cuando los museos de arte, de historia o de arqueología que se crean en las localidades del mismo tipo no se ponen en marcha sin que licenciados de esas disciplinas, con más o menos conocimientos museológicos, participen en ellos.

Por otra parte, es interesante analizar los diferentes museos que se encuentran en la provincia de Jaén. A continuación, nos encontramos con el primer museo establecido en la provincia denominado Museo de Pinturas en el 1846, antecesor del Museo Provincial de Bellas Artes establecido en junio de 1913. Después, surge el Museo Arqueológico Provincial de Jaén teniendo un periodo de administración corto desde 1963 a 1969. Hay que hacer notar que hasta entonces el patrimonio arqueológico en Jaén y en otras provincias no adquiría relativa importancia. Finalmente nos encontramos con el Museo Provincial & Museo de Jaén. El Museo de Jaén en 1971 cede su sección etno-

gráfica para la creación de un nuevo museo denominado el Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén. Toda esta multitud de museos nos refleja el rico y variado patrimonio jiennense.

El Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén pertenece al conglomerado de museos etnográficos, considerando al museo etnográfico como una institución museística que brinda multitud de objetos, creencias, tradiciones que son las raíces de las sociedades. Sin embargo, nuestro objeto de estudio abarca más allá, estudiando la economía, la sociedad y la cultural de todos los pueblos que forman la provincia de Jaén. Tenemos que partir de la idea en la que un museo debe ser considerado como un medio de comunicación, una oportunidad para reflejar a las sociedades una diversidad cultural. Según Carretero (1996):

“Un museo es una ventana y a través de la cual los especialistas perciben y observan el mundo exterior seleccionando aquello que debe ser conservado, aquello que, aparentemente, cada sociedad quiere conservar, y a través de la cual el público contempla mundos que a menudo le son exóticos o llamativos: es la ventana de nuestra cultura hacia lo exterior o anterior a ella misma” (p.329).

En nuestro caso como hemos mencionado anteriormente nos vamos a centrar en los museos etnográficos. Desde su origen han contado siempre con una serie de problemas. Este tipo de museo destinado como publica el autor anterior (1996) al “patrimonio de las sociedades tradicionales” (p.330), se han enfrentado a una problemática situación que cuestiona su utilidad como medio de conservar los “valores” de los grupos sociales. Por lo tanto, nuestra investigación tiene el objetivo de que las sociedades comprendan el valor del patrimonio, en concreto, de los bienes inmateriales que forman parte de las raíces de las comunidades. Afortunadamente son cada vez más las Instituciones que colaboran y participan con estos proyectos. Nuestro objeto de estudio contó con la ayuda financiera de la Diputación provincial además de la colaboración del Museo de Jaén, que donó su sección etnográfica para contribuir a la apertura del Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén como anteriormente hemos comentado.

La creación del Museo se llevó a cabo por parte de la Diputación mediante la rehabilitación del denominado Palacio de Villardompardo. Este palacio nace en el siglo XVI y pertenecía a Fernando de Torres y Portugal, primer conde

de Villardompardo y virrey de Perú. Dicha rehabilitación fue protagonizada por el arquitecto Luis Berges Roldán. Fernando de Torres y Portugal tenía varios cargos importantes en Jaén. Como afirma Molina (1983):

“uno de estos cargos desempeñados fue el de alférez mayor. Se trataba de un cargo de designación real y con carácter honorífico. Comprendía fundamentalmente tareas militares al corresponderle las jefaturas de las milicias” (p.54).

El 20 de diciembre del 1990 queda inaugurado y establecido el denominado Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén. Aunque el proyecto estaba planteado una década antes. Nace con el interés de mostrar a la ciudadanía la amplia y variada cultura tradicional de la propia provincia de Jaén. Además de su utilidad como conservatorio del profundo patrimonio. Las piezas expuestas en el museo fueron adquiridas de diversas formas y como decía Chicharro (2013) estas piezas “ejemplificaran bien los modos de vida tradicionales de nuestra tierra” (p.1182). Modos de vida tradicionales previos a la industrialización. En una primera fase de descripción del museo, observamos que se establece una división temática. El museo aparece dividido en 4 niveles, un sótano, dos plantas convencionales y una planta de cámaras. Según la Diputación de Jaén (s.f) el museo queda establecido de la siguiente manera:

- Planta Sótano: Salas dedicadas a la Vid, Olivo, Cereal y Agua.
- Planta de Acceso: Salas denominadas Pesos y Medidas y Transporte.
- Planta Primera: Salas dedicadas a infancia, casa rural, sala burguesa, cerámica, cordobanes y guadamecés y textiles.
- Planta de Cámaras: Salas de Matanza, Talleres y Oficios Artesanos y Religiosidad Popular (Diputación de Jaén, s.f.).

Para abordar el contenido de las diferentes salas, es preciso analizar el contexto en el que nos vamos a adentrar. Como hemos mencionado anteriormente, el museo recoge los modos de vida de la sociedad giennense anterior a la etapa de la industrialización. Se basan en los modos de vida porque se dieron cuenta que este tipo de vida tradicional o rural iba a ser irremplazable, ya que con la industrialización cambiaron los diferentes modelos de vida. Esas formas de vida, asociadas al atraso y a la pobreza, fueron abandonadas a pasos

agigantados durante la década de los 60 cuando las condiciones económicas y sociales lo posibilitaron, pero en la década siguiente se hizo patente que se estaban perdiendo formulas culturales que constituían señas de identidades locales o regionales, lo que daba como resultado un fuerte desarraigo y una desactivación de la conciencia de pertenencia y de identidad.

Este tipo de museo fue también creado para aquella parte de la sociedad que añoraba esas formas de vida y que a través del museo pueden volverlas a recordar. La consideración social sobre las condiciones de vida rural, fundamentalmente agrícola y preindustrial, alejada ya en la memoria tras generaciones que no la vivieron directamente, está teñida de cierta dosis de nostalgia para un segmento de la población y para ellos parecen hechos este tipo de museos. Sin embargo, para la gente más joven este museo carece de interés y ya veremos en otro apartado como esta situación es un desafío planteado para los museos etnográficos actuales. Así mismo, nos encontramos con una sociedad sumergida a finales del siglo XIX. En este siglo Jaén mantiene una expansión demográfica y desde el punto de vista económico se producen mejoras en la agricultura y en la difusión del olivar, siendo este último el principal recurso económico de la provincia. Además, a finales del siglo XIX se encuentra con una incipiente industrialización que lleva a deducir a la sociedad unas mejores condiciones de vida. Tal y como afirma Garrido (1993) “hacía pensar a los que vivían en nuestra provincia que tenían un futuro prometedor para sí y para generaciones posteriores” (p.152). No obstante, esta incipiente industrialización fue ineficiente provocando en la sociedad un retroceso económico.

Las Salas dedicadas a la Vid, Olivo, Cereal y Agua

Por lo que se refiere a la temática de la primera sala, es evidente que vamos a abordar el tema de la economía de la sociedad giennense basada principalmente en la agricultura. Además, con echar un vistazo al título podemos deducir que se basa en una agricultura dedicada a la vid, el olivo y el cereal. En un contexto preindustrial la economía se sustentaba principalmente de la producción agraria para responder a las necesidades de la población. Tal y como afirma Infante (2012) “Los pueblos más cercanos a la capital difícilmente podrían complementar su sustento con un arreglo territorial que solo los proveía de cereal, y en mayor grado, de cultivos comerciales como la vid y el olivar” (p.411).

Es evidente que en la provincia de Jaén el olivar sea el principal sus-

tento económico de la sociedad, siendo considerado desde el siglo XX como tal. Hoy en día es fácil reconocer ese paisaje de monocultivo que invade y se ha extendido por la provincia y sus respectivos pueblos. Esta propia expansión olivarera es debida principalmente al desarrollo del agua, un elemento esencial en cualquier tipo de cultivo. En el siglo XIX se llevaron a cabo varios procesos en el sistema agrícola que provocaron profundos cambios en la organización de clases y grupos sociales. Los principales procesos fueron la desamortización de tierras y la supresión del señorío. No obstante, se produjo un proceso que lo modificó todo y este proceso es el denominado modernización agraria. La modernización agraria llevo consigo algunos cambios técnicos en la agricultura. A mediados del siglo XIX, se podía observar una dualidad en Jaén, entre una agricultura de autoabastecimiento y otra enfocada al mercado, especialmente a la exportación de ciertos productos, el aceite.

Sin embargo, el proceso de modernización no fue acompañado de una verdadera modernización tecnológica de las labores. Esto queda reflejado en el autor anterior (1996) que atestigua “La agricultura andaluza, y dentro de ella la jiennense, no experimentó una verdadera revolución agrícola ni la consiguiente modernización tecnológica de las labores.” (p.60). Sin embargo, es evidente que la agricultura actual poco tiene que ver con la que se practicaba tradicionalmente. En el siglo XIX, Cruz (1984) sostiene “se asiste a la sustitución del sistema de propiedad estamental y feudal por el de propiedad privada y burguesa; sin embargo, se mantiene las mismas técnicas de cultivo” (p.71). En el siglo XX surgen los primeros cambios en el uso de los suelos y en los sistemas de producción. Un ejemplo de ello es la intensificación de los cultivos. Todo esto nos lleva a la conclusión de dos perspectivas agrarias: un panorama agrario tradicional y los nuevos panoramas agrarios. Esto no solo surge en la provincia de Jaén, sino también en todas las provincias de Andalucía.

En el panorama agrario tradicional se encuentran los cultivos de la trilogía mediterránea, como son el cereal, el olivo y los viñedos. Esta trilogía conforma la base fundamental de la agricultura mediterránea andaluza. Es evidente que todos estos cultivos no ocupan las mismas superficies, por lo que había una desigual distribución. El que más superficie ocupaba y sigue en la actualidad ocupando es el olivar, formando parte en Jaén de su cultura denominándose la cultura olivarera. Por lo tanto, el viñedo y los cereales ocupaban una parte mínima de la superficie cultivable. De hecho, las tierras regadas en Andalucía poseen escaso desarrollo, por lo que no han de ser consideradas como representativas de la agricultura andaluza tradicional.

Antes de analizar los diferentes cultivos es preciso recordar que en el siglo XIX y XX, las sociedades presentaban situaciones complicadas en la agricultura. Esto queda reflejado en lo que Aránega y Serrano (2013) afirman cuando dicen que la sociedad jiennense ha padecido problemas que han tenido una fuerte influencia sobre la principal actividad económica de la provincia, la agricultura. Además, tenemos que recordar que en estos siglos aún seguían careciendo de unas buenas condiciones de vida, carecían de salud e higiene y esto permitía la aparición de nuevas enfermedades que provocaban desastres sociales y económicos. No obstante, cuando hablamos de calamidad en Jaén nos referimos al mundo rural y agrícola. Es necesario tener en cuenta que las calamidades que sufrió la provincia no se centraron sólo en el plano económico y sanitario, pues los efectos de dichos problemas se traducían en problemas sociales que afectaban al modo de vida de la sociedad jiennense. Efectivamente, los problemas ocasionados transformarían el modo de vida rural de la sociedad jiennense que posteriormente iremos viendo. Previamente vamos a recordar que la agricultura representaba el modo de vida de la sociedad jienense, y es en la triada mediterránea (olivo, vid y cereal) donde descansaban las actividades productivas de la provincia al tener en ellas ocupadas a la mayoría de sus habitantes, al igual que ocurría en otras provincias españolas.

A continuación, vamos a analizar los cultivos de cereales, que es el cultivo más extendido en la provincia, ocupando un total de 479.278 hectáreas, lo que suponía, para finales del siglo XIX, el 70 % de la extensión total de la superficie cultivada. Lo más característico eran los cultivos herbáceos de secano. Las tierras quedaban divididas en tres partes, una de ellas dedicada al cultivo del trigo, otra para el ganado y la última parte dedicada a otro tipo de uso del suelo o para otro tipo de cereal. Se considera como fundamental la producción triguera, es decir dedicada al cultivo del trigo. En Andalucía fue esencial esta producción. Por lo demás, se añadían otro tipo de cultivo cerealista como era la cebada y la avena. No obstante, este tipo de cultivo generaba problemas ya que en época de malas cosechas suponía la hambruna de las sociedades además de continuos levantamientos populares. En definitiva, el cultivo cerealista era la base social y económica de las sociedades rurales. En las tierras cerealistas surgió una transformación importante. Tal y como Cruz (1983) testifica:

Junto a la mecanización generalizada de todas las labores agrícolas, el cambio más radical que se ha registrado ha sido el de la práctica desaparición del barbecho, acompañado de la introducción de nuevas plantas

en la alternancia con el trigo y la cebada, y un consiguiente incremento de la producción bruta (p.76).

Este proceso ocurre de forma lenta y en las tierras más fértiles. Otro aspecto importante fue la introducción de los abonos químicos como herramientas de fertilización empezando ya a sustituirse el abono de los animales. La mecanización agrícola y la generalización del uso de abonos químicos ha provocó la pérdida de funcionalidad del sistema de rotación del tercio, dando lugar a que el trigo continuara siendo el cultivo principal y alterno con nuevas plantas, entre las que destacan algodón, remolacha azucarera, cártamo y colza, entre otras. Todo ello se caracteriza por ser cultivos muy coyunturales, cuya expansión y recesión obedecen a medidas proteccionistas de la política agraria e, incluso, a las oscilaciones del mercado internacional. En España se ha llevado a cabo políticas que mantenían una protección por el cereal, el trigo. Esto puede verse en que todo ello se explica por una política agraria que en España ha protegido de forma continuada la producción triguera, y que beneficia sobremanera a las explotaciones del Valle del Guadalquivir. Por lo que se reafirma que el cultivo de cereal seguía siendo un componente principal en la economía y alimentación de la sociedad andaluza, y por lo tanto también de la provincia de Jaén.

En cambio, el olivar ocupaba la mayor parte de las superficies cultivadas en la actualidad, siendo reconocida la agricultura andaluza por el olivar. Esto puede verse reflejado en la provincia de Jaén en la que se encuentra envuelta por un inmenso paisaje de olivos, un paisaje verde. El olivar es un tipo de árbol que puede adaptarse a diferentes tipos de suelos además de resistir las sequías estivales. Este paisaje de monocultivo podemos encontrarlo en la zona del Alto Guadalquivir y en la parte de la Subbética. En los siglos XIX y XX se ha llevado una intensificando del mismo, ya que el producto del olivo, el aceite, forma una parte importante de la alimentación de Andalucía y es un producto dedicado a la comercialización. Sin embargo, es preciso saber que el olivar fue más relevante a raíz de la plaga de la filoxera en Jaén con la denominada crisis de la vid. El olivar no solo compone la base fundamental de la agricultura andaluza, sino que se le considera la base económica de las sociedades. La mayor parte de la población se dedicaba tradicionalmente al campo, a la recogida de la aceituna. Actualmente la población se dedica a otro tipo de sectores económicos, predominando el sector secundario y terciario. Sin embargo, a raíz de la crisis económica de la primera década de los 2000 se vuelve a considerar el cultivo

del olivar como un recurso económico relevante. Tenemos que tener en cuenta que el olivar sufre una crisis que provoca su sustitución por otros cultivos, aunque muchos agricultores querían seguir conservando este tipo de plantación. La elevación de los costes ha sido aducida como la principal causa de la crisis del olivar: un incremento de los costes, por elevación de los salarios, que no ha sido compensada por un incremento proporcional de los precios percibidos por el agricultor.

Esto implicaba unos bajos salarios para aquellos que trabajaban en la recogida de la aceituna y dificultaba para atraer mano de obra. Otra causa fue un atraso tecnológico, esto se observa en la continuidad, como dice Cruz (1983), en el “mantenimiento de la recogida manual de la aceituna” (p.78). Actualmente ya veremos cómo ha sufrido más cambios tecnológicos. Por otro lado, la existencia de un olivar marginal también provocó esas crisis. A lo largo del siglo XIX, empujado por la presión demográfica y la coyuntura alcista del comercio del aceite, el olivar se extendió por tierras de rendimientos mediocres, cuya vocación hubiera sido mejor satisfecha dedicando estas tierras a explotaciones agropecuarias. La última causa, pero no por ello la menos importante fue la competencia de aceites de semilla. Donde la expansión de estas oleaginosas (girasol, cártamo, soja o colza) como plantas barbecheras en alternancia con el cereal, permitieron además costes de producción sensiblemente más bajos.

Todo esto ha provocado una disminución de la plantación del olivar, que ha venido plantándose a lo largo de dos siglos además de una modificación en el paisaje rural andaluz. Centrándonos en la provincia de Jaén el cultivo olivarero se adapta perfectamente debido a sus condiciones edafoclimáticas. Dentro de su especialización productiva destaca la variedad picual. La plantación olivarera en la provincia ha ido aumentando con el paso del tiempo tal y como afirma Sánchez y Ortega (2016):

A mediados del siglo XVIII su presencia era muy modesta; a finales del siglo XIX ya era ubicuo y ocupaba un tercio de las tierras cultivadas; para subir a dos tercios en la octava década del siglo XX y a más del 90% pocos años después (p.380).

Anteriormente comentábamos que el olivar formaba parte de la economía de subsistencia de la sociedad jiennense. Esto puede verse en que hasta el siglo XIX, el olivar jiennense, como la mayoría del andaluz, formaba parte de un policultivo propia de una economía de subsistencia sin apenas excedentes.

Sin embargo, en el siglo XX surge la mayor expansión olivarera en Jaén. Empieza a aumentar los precios del producto olivarero, el aceite, además de la mejora en los mercados internacionales. Sin embargo, existe también un periodo de abandono y pérdida entre el año 1936. La Guerra Civil y la posguerra significaron abandonos culturales y pérdida de mercados internacionales, de manera que se retrocedió en rendimientos y calidad. Es lógico pensar que ante un periodo de guerra la economía se fuera a ver afectada al igual que los trabajadores dedicados a la agricultura, ya que la mayoría tenían que alistarse en el ejército. Los rendimientos se vieron reducidos posiblemente porque eran los hombres quienes en aquella época se dedicaban a este sector y una vez iniciada la guerra tuvieron que abandonarlo produciéndose esa pérdida y calidad.

Podemos decir que en general en toda Andalucía se practica un tipo de olivar cotidiano y esto queda reflejado en Ferra, Lorenzo y Aguilar (2020) quienes afirman “La mayor parte de la superficie del olivar en Andalucía está ocupada por el denominado “olivar tradicional” (p.81)”. Sin embargo, en los últimos años está surgiendo un nuevo tipo de olivar un poco más modernizado denominado “olivar intensivo”. Este tipo de olivar surge entre otros motivos por las exigencias de los mercados, unos mercados cada vez más competitivos. Hoy en día predomina en la economía el aceite de oliva a granel, es el que genera la mayor parte de la riqueza económica. Respecto a las tierras regadas andaluzas, tenemos que diferenciar entre las huertas locales y las tierras regadas de las provincias orientales. Se utilizaba el agua como técnica de cultivo en las tierras de minifundio y puede que ello sea uno de los fundamentos en los que basan su argumentación aquellos que defienden que la introducción del regadío significa de forma casi inmediata la parcelación de las propiedades grandes e incluso medianas.

También se utiliza el agua para aquellas pequeñas huertas locales fundadas en la proximidad de los pueblos y de carácter local. Utilizaban el agua de los pozos e incluso los fondos de los valles. Estas pequeñas huertas eran para necesidades básicas como la alimentación y los materiales textiles. Diversos factores han influido en la prolongada extensión de las tierras de regadío fundamentalmente los condicionantes naturales. La disminución de lluvias y el aumento de las temperaturas requieren la necesidad del regadío en la agricultura. En efecto, uno de los cambios fundamentales en la agricultura andaluza fue la extensión de la superficie regada que no solo favorecía a la agricultura, sino que además favoreció al surgimiento de un nuevo paisaje. La extensión del regadío ha significado, desde el punto de vista paisajístico, una transformación radical,

al empezar a ser frecuente la imagen de campos verdes en el periodo estival, y desde el punto de vista económico, un incremento notable de la producción bruta. Lo que más nos llama la atención es que este fenómeno del regadío se introdujo de forma tardía en el Valle del Guadalquivir.

Por último, tenemos los viñedos ocupando como anteriormente hemos dicho una parte reducida de las tierras. En este sentido no podemos comparar el viñado con el olivar, ya que el olivar predomina. No obstante, ambos tienen en común el tratarse de un árbol adaptado a los diferentes tipos de suelos, adaptado a las dificultades climatológicas andaluzas como son el aumento de temperaturas y la escasez de precipitaciones. Aránega y Serrano (2013) afirman que la vid en la provincia de Jaén ocupaba el tercer escalón en cuanto a hectáreas explotadas, unas 9.482 a finales del siglo XIX” (p.805). También forma parte de la cultura andaluza y por extensión de la mediterránea. Aunque el número de ocupación territorial es reducido ocurre lo contrario con la producción ya que los rendimientos por unidad de superficie son mayores. Normalmente los viñedos se han establecido en manos de pequeños propietarios, aunque como veremos no han estado ausentes de la gran propiedad a raíz de la filoxera.

Es interesante decir que el viñado formó parte de un cultivo secundario para la sociedad andaluza. Además, las transformaciones que se llevaron a cabo en la agricultura fueron menores en este cultivo, siendo el olivar y los cereales los que más modificaciones sufrieron. Como hemos comentado anteriormente fue a raíz de la filoxera cuando empezaron a llevarse estas reducidas transformaciones. Esta enfermedad atacó a los viñedos que vio afectada su producción dando lugar después de la recuperación a la sustitución por el cultivo del olivar. Pero tenemos que destacar que en Jaén se intentaron llevar a cabo medidas para prevenir a los campos de los efectos de la filoxera. En el archivo de Diputación de Jaén aparece información referente a una beca sufragada por la Diputación Provincial de los gastos promovidos para el estudio de la filoxera (Aránega y Serrano. 2013. p.807). Aunque parte de la plantación vitícola quedó reemplazada por la plantación del olivar, estas medidas en Jaén fueron infructuosas y se optó por el abandono progresivo del cultivo de la vid, principalmente al gasto de la eliminación de las vides se debía sumar los gastos de arado y mantenimiento de los nuevos viñedos, por lo que el cultivo no resultaba rentable siendo necesaria una reorientación de la producción agraria de Jaén; se abogó por el reemplazo y el cultivo del olivo, en gran medida por la alta demanda del aceite industrial que había en ese momento. No obstante, en algunas provincias andaluzas los viñedos se-

guían siendo importantes. Tras la filoxera no solo se reconstruyeron grandes plantaciones, sino que incluso han ganado en extensión las áreas vitícolas orientadas hacia la comercialización y que actualmente se dibujan como comarcas vitícolas monocultivadoras, caso de Cádiz, Huelva y Córdoba las que ocupaban la mayor parte del viñedo andaluz.

Las Salas de Pesos y Medidas y Transporte

En este apartado vamos a ver los instrumentos que utilizaban la sociedad jiennense para la agricultura. Hasta finales del siglo XIX seguía utilizando los mismos instrumentos de la época prerromana. Por ejemplo, los tradicionales molinos se mantuvieron hasta los años sesenta del siglo XX. Sin embargo, en el siglo XIX se encuentran con una crisis que conlleva una renovación. En el caso del olivar para la producción del aceite usaban diferentes máquinas, una de ellas la prensa. Ya sabemos que desde los años más remotos siempre se ha necesitado la fuerza humana al igual que la fuerza animal. En estos momentos frente a una escasa industrialización, todas las máquinas funcionaban con esos dos tipos de fuerza. Por lo tanto, estas prensas se utilizaban para poder multiplicar la fuerza humana. Por ejemplo, la prensa de cuña, palanca y tornillo. No obstante, también fue muy importante la prensa de viga. Siguiendo a Papapietro y Gómez (2014):

La prensa de viga, en definitiva, es el resultado de la evolución de las prensas a lo largo de los siglos de forma que, sin alterar el mecanismo de funcionamiento, ha visto incrementada progresivamente la productividad adaptándose a las diferentes condiciones territoriales y sociales y convirtiéndolas en los majestuosos ingenios mecánicos que conocemos (pp.1-2).

Poco a poco se fue implantando los molinos hidráulicos y en el caso de España la llegada del primero fue en el 1833. Estos molinos utilizaban también la fuerza humana y animal para su funcionamiento. Pero poco más tarde aparecen los molinos de fundición y las máquinas de vapor, además de algo fundamental como fue la energía eléctrica. La primera máquina de vapor se utilizó para el procesado de la aceituna. No obstante, en Andalucía se seguía manteniendo las prensas de viga frente al auge de los sistemas modernos sobre todo a finales del siglo XIX.

Salas dedicadas a infancia, casa rural, casa burguesa, cerámica, cordobanes y guadamecés y textiles

En esta nueva etapa como podemos deducir nos vamos a centrar en la sociedad giennense. Como anteriormente hemos visto la agricultura sufrió una serie de enfermedades que provocaron una redistribución de la misma, pero no solo ocurrieron enfermedades en lo agrario sino también en lo social. A continuación, vamos a ver qué tipo de enfermedades sufrió la sociedad. Es cierto que a finales del siglo XIX se llevaron a cabo medidas para mejorar la salud y la higiene que facilitaron erradicar con algunas epidemias que padecieron. Nos vamos a centrar en las que mayor intensidad tuvieron en la provincia y en las que la Diputación de Jaén ayudó para erradicarlas. Siguiendo a Aránega y Serrano (2013) “La viruela humana, es también considerada una calamidad que azotó con virulencia la provincia de Jaén en varias ocasiones” (p.814). Se puede considerar a la viruela como una de las enfermedades con mayor índice de mortalidad en la provincia de Jaén, sobre todo en el 1897. No obstante, dos años más tarde llega a la provincia una nueva epidemia de mayor intensidad y es la denominada peste negra. A raíz de esto, empezó a tomarse medidas sanitarias en la provincia, donde las actuaciones e inversiones llevadas a cabo por el Ayuntamiento y la Diputación en cuestiones de pavimentación de calles, mejora e instalación de servicios como la recogida de basura, limpieza y alcantarillado de mataderos o mercados de abastos, entre otros.

Sin embargo, aún seguían siendo escasas ya que se produjeron nuevas enfermedades debido a la contaminación del agua como fue el cólera. España sufrió varias oleadas de la misma y en el caso de la provincia de Jaén fue en el 1854 cuando se mostraron los primeros indicios. En 1860 la epidemia cólera produjo pocos estragos, localizando los focos de infección en Úbeda, Bailén y Linares (Aránega y Serrano, 2013. p.817). Esta reducción se debió a las nuevas mejoras de la higiene además de contar con nuevos avances médicos. Para concluir con las epidemias podemos destacar que el cólera asoló la provincia de Jaén sin respetar clase social alguna, aunque como siempre fueron las clases populares las más se resistieron de la misma, las clases acomodadas huyeron en búsqueda lejos de los espacios urbanos cargados de suciedad y en donde la epidemia se cebó con los débiles. De todo esto tenemos que destacar la participación de la Diputación de Jaén para combatir los efectos causados por las distintas pandemias o enfermedades. En definitiva, desde su creación, la Diputación Provincial de Jaén, se ha convertido en una institución que no

sólo ha vertebrado la provincia y ha servido de nexo con el poder central, sino que también ha sido un elemento importante para solucionar muchos de los problemas que han ido surgiendo a lo largo del tiempo y que han afectado de una u otra manera a la sociedad giennense.

Otro aspecto importante en esta sala es la infancia y la educación. De hecho, La necesidad de cuidar y educar a los niños es tan antigua como la propia existencia humana, sin embargo, las ideas acerca de la crianza y su puesta en práctica han variado a lo largo de la historia (Montejo, 2013. p.659). Ciertamente, solo hace falta echar la vista atrás y comparar con el presente. Sabemos que el concepto de infancia se mantiene conectado con la cultura, y por lo tanto varía en función del contexto en el que nos situemos. Además, tenemos que entender la infancia como otra etapa dentro del ser humano e incluso unas de las etapas más importantes para nuestro desarrollo al igual que la educación. Como sabemos es a través de la educación donde los niños aprenden nuevos conocimientos que les permiten adaptarse en la sociedad que vive. Cuando hablamos de educación intervienen muchos factores a tener en cuenta, por ejemplo, las creencias, la moral, la religión, entre otros. Todos ellos constituyen un tipo de educación. No obstante, no existió igualdad en la educación femenina y masculina, ya que como sabemos la femenina fue más retardada.

Respecto al tipo de vivienda podemos distinguir dos tipos, por un lado, la casa rural y por otro la casa urbana. Esta tipología nos demuestra una clara estratificación social dividida entre campesinos y burgueses y es por ello que ambas casas serán diferentes. Centrándonos en la casa rural, la casa tradicional de aquella época sabemos que cumplían una serie de funciones. Primero cumplía la función de residencia, hábitat y posteriormente se trataba de un espacio de trabajo. Muchos jornaleros albergaban también a algunos animales o productos del campo. Por lo tanto, podemos decir que la vivienda se encuentra dividida entre una zona dedicada al negocio u oficio y otra parte al hábitat. He de destacar que no solo se trata esta tipología para los jornaleros sino también para los pequeños propietarios, es decir la clase humilde o la más pobre. Normalmente solían tener o estar compuesta por una sola planta. La vivienda de jornaleros y pequeños propietarios más antiguas carecen normalmente de sistemas de enrejado en las escasas y reducidas ventanas externas, y el sistema de cerramiento de las habitaciones interiores no suelen ser puertas, sino cortinas (Valcuende del Río, 1998. p.3).

La sala principal o la de primer acceso también tenían varias funciones. Se usaba como lugar de reunión, comedor e incluso a veces se situaba la cocina

en la misma sala. No obstante, era una de las zonas más grandes de las casas y que se componía de escasos objetos o artefactos como, por ejemplo, una pequeña mesa y sillas. También nos encontramos con una zona más privada como eran los dormitorios. Pero esta zona también era *plurifuncional*. Es decir, podemos destacar esto como una de las características de las casas rurales. Dependiendo de las necesidades familiares o del grupo doméstico una zona tenía una función u otra. En definitiva, este tipo de casa no tenía ningún lujo ya que no se los podían permitir.

Sala de Matanza, Talleres y Oficios Artesanos y Religiosidad Popular

La temática que presenta la siguiente sala sería la cura. La cultura vamos a analizarla en diferentes aspectos centrándonos primeramente en la religiosidad. Como ya sabemos en todas las culturas de las sociedades se ha estudiado la religión y muerte como un símbolo de esto, estudiando cultura-social de las comunidades pasadas y presentes. A través de la muerte se puede interpretar e intentar entender la vida de aquellas sociedades, ya que como sostiene Peinado (2005):

Vida y muerte se mezclan indisolublemente en la existencia humana, llegando incluso a entender el camino de la vida, especialmente en sus últimas etapas como una preparación para la muerte, que era para muchas culturas, el paso hacia una nueva vida (p.2).

Es decir, vemos la relevancia que tenía la muerte en las sociedades pasadas. En contraste, podemos decir que en las sociedades contemporáneas no adquiere tanta e incluso la religión está perdiéndose en una parte de la sociedad sobre todo entre la gente joven. El estudio de los diferentes comportamientos de las sociedades ante este factor, la muerte, ha sido principalmente estudiado por la Antropología. Las interpretaciones en torno a la muerte, sus manifestaciones humanas, la relación con las diferentes religiones y culturas a lo largo de los siglos ha sido analizada ampliamente desde diferentes disciplinas, si bien la Antropología es una ciencia pionera en el campo de la interpretación de la muerte y su dimensión e interpretación cultural, y por tanto, un referente incuestionable para su estudio desde otras disciplinas.

En este apartado nos vamos a centrar entre otras cosas a la religión de las sociedades del siglo XIX que como veremos es más influyente que en las sociedades

actuales. Esta influencia es decisiva para entender las manifestaciones religiosas y rituales que se hacían a través de la muerte. Sin embargo, estas manifestaciones se van disminuyendo principalmente por el proceso de laicización que ocurre en los siglos XVI y XVII. También posteriormente con la etapa del modernismo se van reduciendo los ritos funerarios principalmente en Occidente. Un aspecto importante, es que la muerte era un factor de desigualdad entre las sociedades. Es decir, aquellos cuyo rango social era más elevado enfrentaban la muerte de forma distinta a los que tenían un rango inferior. Por lo tanto, podemos ver una estructura social desigual.

A continuación, vamos a ver una clasificación del tipo de enterramiento que se realiza en uno de los municipios pertenecientes a Jaén y que nos puede servir de ejemplo para corroborar la desigualdad social que existía en la provincia:

- Entierro general de 1ª clase, asisten un gran número de sacerdotes, acólitos, sacerdotes, que han de ir con capa fluvial, negro si es adulto y blanco si es niño.
- Entierro general de 2º clase: igual que el anterior sin paradas.
- Entierro común: menos personal, cura sin pompa. No hay paradas.
- Entierro de caridad (van solos el cura y un sacristán. No se cobra ni se canta).
- Entierro civil: llamado también republicano o de tacón por el ruido uniforme de los pasos que acompañan y se destacan más por la ausencia de canto del clero.

Respecto a la provincia de Jaén, el modelo más usual de enterramiento es el de 2º clase, de hecho, en el siglo XIX se normalizan los cementerios donde se enterraba toda la ciudadanía, aunque parecía un camino para la igualdad aún seguía manteniéndose ciertos factores de poder social. Las élites buscaban elementos para diferenciarse del resto, por ejemplo, en la localidad de Arjona. En este municipio podemos observar una clasificación jerárquica. Nos damos cuenta que la muerte representaba un factor de estratificación social y esto podemos verlo en el comentario de Peinado (2005) que afirma “La desigualdad en la sociedad se presenta también en el plano de los ritos y de los cementerios, en las pompas fúnebres y en las tumbas: la muerte lejos de igualar a los hombres, confirma así sus diferencias sociales” (p.6).

No obstante, respecto al papel de la Iglesia durante el siglo XIX vemos que fue perdiendo poco a poco poder económico debido a las desamortizaciones que se llevaron a cabo. Si nos centramos en el caso de Jaén, según López (1994) “Los pueblos de la provincia de Jaén, en 1947, estaban repartidos en las siguientes administraciones: un total de 97 pueblos con 156 templos parroquiales” (pp.148-149). También es interesante destacar que en la provincia de Jaén en el 1847 encontramos 295 eclesiásticos, de hecho, antes de la desamortización eclesiástica de 1836-45, las instituciones religiosas junto con la nobleza eran los principales propietarios agrícolas de la zona. Con el paso de los siglos, esto ha ido cambiando e incluso vemos en la actualidad que la Iglesia se está convirtiendo en un factor de controversia, de discusión política sobre todo entre la gente joven. Por lo tanto, se hace evidente esa pérdida de poder ya que han pasado de ser una élite fundamental en las sociedades pasadas a una situación de declive de sus estatus, a una situación en la que se plantea su destino. Centrándonos en la religiosidad popular, según Álvarez, Buxó y Rodríguez (2003):

Desde una perspectiva antropológica cultural, la religión no se puede considerar un sistema cultural cerrado, el corpus o texto sagrado de una verdad revelada o intuita, que sólo evite significados preexistentes, o un conjunto de reglas idealizadas repartidas equitativamente y compartidas por todos los grupos sociales (p.8).

Es decir, la religión también tiene que adaptarse a las nuevas sociedades contemporáneas, no es algo del pasado, sino que influye de forma distinta en el presente. También tenemos que entender que todos los seres humanos estamos educados a seguir unos comportamientos impuestos por las generaciones pasadas y que debemos repetir. Es decir, se trataría de comportamientos aprendidos de generación en generación. Por lo que debemos de entender la religión como un concepto que engloba dos factores cruciales en las sociedades como son la vida y la muerte. Además, es interesante distinguir entre religión oficial y la religión popular. Aunque es difícil asignar modos cognitivos a épocas históricas, sí se pueden deslindar estos modos en coexistencia de las creencias, las prácticas y las expresiones religiosas. Así, mientras en la religión oficial se manifiestan, principalmente, en discurso escrito o leído, en la religión popular se constituyen, fundamentalmente, en imágenes y movimientos rituales. Es decir, la religión popular se transmite a la sociedad mediante las imágenes de los santos, las procesiones como Semana Santa. Según Rodríguez (2006) afirma que es

“fenómeno religioso, pero también social y cultural, que, si siempre despertó interés en esta región, es desde hace decenios la fiesta de Andalucía por excelencia, y constituye una de sus principales señas de identidad” (pp. 341-342).

Efectivamente, es una de las manifestaciones religiosas más populares de Jaén y donde se concentran multitud de personas procedentes de diversas partes del mundo. En muchos rincones de España, la Semana Santa se considera una fiesta de choque cultural ya que adquiere mucho interés por parte de diferentes culturas. Es una forma de comunicación y aceptación de la diversidad cultural que vivimos en el pleno siglo XXI. En las ciudades siempre hay lugares estratégicos por donde pasan las procesiones y estos forman parte de la memoria, ya que relacionamos un lugar con un valor simbólico. El deslizamiento de la ciudad de Jaén monte abajo hacia el norte buscando el llano ha ido acompañado del abandono de ciertos lugares históricos como la Plaza de Santa María y de otros tan emblemáticos como la catedral, donde en el pasado hacían estación de penitencia para adorar al Santo Rostro. Es interesante, a este respecto, destacar lo que dice Rodríguez (2006):

Es relevante que la devoción más acendrada entre los giennenses, la de Nuestro Padres Jesús Nazareno, llamado comúnmente, el Abuelo, fuera una fundación de los Carmelitas Descalzos en el siglo XVI (p.344).

Otro aspecto abordado en este apartado es los talleres y oficios artesanales en los que encontramos multitud de definiciones. Las distintas definiciones, clasificaciones y focos de interés que recaen sobre la artesanía, vienen dictaminados por los distintos modos de entender tanto el pasado como, sobre todo, el presente y el futuro de estas actividades (Fernández, 2012. p.285). Es evidente que la artesanía que conocemos en nuestros días no era la misma que la desarrollada en el siglo XIX. No fue hasta la llegada de la industrialización cuando comenzó a modificarse. Los distintos oficios artesanos fueron hasta la revolución industrial, los encargados de surtir a la sociedad de todos los productos necesarios para su supervivencia: desde los más utilitarios y cotidianos hasta los requeridos para actividades lúdicas, manifestaciones religiosas o soluciones decorativas.

El término de artesanía ha sufrido una evolución, antes de la industrialización la artesanía hacía referencia al trabajo realizado mediante sus manos.

Sin embargo, cuando surge la revolución industrial el término artesano hace referencia al trabajo elaborado de un conjunto de objetos de uso doméstico. En España, y en concreto en Andalucía debido a nuestra todavía relativamente abundante riqueza artesana, esas actividades se entienden simplemente como oficios imposibles de mecanizar, pero nada comparten con la idea de los objetos primorosos y duraderos exigidos a nuestro actual concepto de artesanía. Y si, además, ello se acompaña de un cierto cariz estético, se les identifica entonces con las denominadas artes populares. No obstante, tenemos que entender que las artes populares eran las que se establecían para el pueblo. Como afirma Fernández (2012):

Denominaciones tales como “artes suntuarias” o “artes menores” comienzan a emplearse para referirse a aquellos oficios que producen también objetos destinados al realce social de sus consumidores y, por tanto, no accesibles al pueblo: piezas de orfebrería, porcelana, tapices, etc. Para el resto, sólo queda la calificación de “artes populares”, las supuestamente realizadas por y para el pueblo anónimo (pp.287-288).

Tenemos que partir de la idea de que el siglo XVIII este tipo de trabajo manual era desprestigiado por un sector de la sociedad. Y poco a poco, fue cambiando esta visión a raíz de Carlos III. Este rey dio un impulso al reconocimiento de los oficios manuales como un trabajo igual de digno y valorado que otro. Esto fue un paso decisivo y cambió el destino de los oficios artesanales en España. Sin embargo, en la práctica, el avance industrial vino a redundar en el menosprecio de la siempre subestimada actividad manual. Estas pasaron a ser denominadas “artesanías” ya que eran actividades no adaptadas a la industrialización y modernidad. Son muchas las razones que pueden explicar por qué, a pesar de todo, todavía perviven determinadas producciones artesanas, llegando incluso algunas, las más identificadas con las artes populares, a encontrarse en unos momentos de profunda revalorización. Efectivamente hoy en día este tipo de actividad manual requiere un gran protagonismo para el patrimonio ya que conservan las formas tradicionales de trabajar manualmente antes de la llegada de la industrialización. Para una parte de la sociedad esto es un recuerdo de añoranza, de poder revivir aquellos momentos vividos y contrastarlos con el presente.

No obstante, no solo ha cambiado las formas de producción y trabajos sino también las formas de relacionarnos, las relaciones sociales, y

las necesidades de consumo. La industrialización no surgió con la misma intensidad en todas las partes de España, en nuestro caso Andalucía fue una de las regiones más tardías en la introducción de la revolución industrial. Y todo ello sin olvidar que el modo de producción industrial, y sus consecuencias, no ha avanzado en todos sitios a igual velocidad, por lo que las áreas de mayor retraso industrial, caso de Andalucía, ha encontrado mayores facilidades para prolongar la existencia de sus productos artesanos.

Esto nos lleva a deducir que en Andalucía este tipo de trabajo perduró durante más tiempo y con ello adquiere un valor más importante en las sociedades andaluzas formando parte de su patrimonio. Sin embargo, este tipo de artesanía en la actualidad ha quedado reducido a simples objetos decorativos, son ya muy escasas las necesidades para las que se precisa el puro trabajo artesano, por lo que la mayoría de sus producciones han virado hacia el ámbito ornamental: objetos decorativos para cuya realización no tiene ya sentido insistir en las formas tradicionales sino buscar los mayores efectos de belleza formal. Por otro lado, este tipo de artesanía y el mundo rural alcanza un valor incalculable, ya que muchos turistas tienen como destino visitar este tipo de trabajo tradicional que ha ido perdiéndose con el paso de los años. También hay que destacar que este tipo de trabajo se transmitía de generación en generación para una mayor perdurabilidad. Es importante señalar que en Andalucía es donde más se encuentran este tipo de trabajos artesanales incluyendo algunos planes para su conservación. Se comprueba que es actualmente la Comunidad española que ofrece un mayor número de talleres artesanos, con alrededor de 2.500, según datos oficiales.

Gracias a la conservación de estos talleres artesanos podemos ver la evolución y el cambio de la forma de producción que ha ido ocurriendo con el paso de los años. La artesanía es, pues, un componente más del patrimonio que, en nuestro caso, forma parte de la identidad andaluza y que como tal debe ser valorado, conservado y promovido. Para poder preservar este tipo de patrimonio cultural es precisa la concienciación de la sociedad sobre el valor que adquiere esto. Y en esto se basa nuestra investigación, en valorar más aún cada parte del patrimonio cultural material e inmaterial de nuestras sociedades. Es a través de estos museos etnológicos, de artes y costumbres populares donde las personas pueden acercarse a conocer o recordar parte de las raíces de las sociedades contemporáneas.

Conclusiones

En las actuales sociedades contemporáneas es necesaria una renovación de los museos que impliquen además la incorporación de la nueva tecnología adaptada a este tipo de institución. La adaptación de la nueva tecnología será otro tema para abordar posteriormente. No obstante, para llevar a cabo esta renovación es necesario un presupuesto económico que desgraciadamente no tienen. En este panorama general de los pequeños centros etnográficos de carácter local se observa a menudo una deficiente práctica museológica que responde, más que a una falta de interés por parte de los responsables, a cuestiones relacionadas con la carencia de infraestructuras, presupuesto y plantilla. No obstante, estos museos deben ser fieles a las temáticas que se analizan en ellos, aunque modificando la forma de transmitir dichas temáticas. A fin de evitar la excesiva repetición de tramas y contenidos debemos procurar resaltar y valorizar las especificidades que estos museos poseen en torno a la identidad y la historia local de sus poblaciones. Deben reflejar fielmente la cultura de la comunidad en la que se insertan (Yáñez, 2008: p.107).

Para reflejar fielmente la cultura de la comunidad es necesaria la existencia de varios profesionales que contribuyan también al aspecto académico. Sin la implicación de la comunidad académica (museólogos, antropólogos, sociólogos, etc.), es prácticamente imposible que estos museos puedan ofrecer una interpretación patrimonial que facilite a la sociedad su plena comprensión. Es decir, una parte importante de los museos etnográficos son las que conforman los profesionales científicos. Otra carencia que tienen actualmente los museos etnográficos es la falta de colaboración de la sociedad en la gestión de los museos. El aspecto social de los museos etnográficos y a pesar de lo mucho que se ha logrado avanzar en las últimas décadas, el protagonismo e implicación de la sociedad en la gestión general de los museos no es un objetivo alcanzado. En efecto, podemos ver como la implicación de las sociedades a este tipo de institución sigue siendo insuficiente siendo unos de los objetivos prioritarios. Por ello es necesario que los museos establezcan una relación más unida con la sociedad. A través de la potencialidad de los museos etnográficos locales surgen múltiples posibilidades de abrir nuevas vías a explorar, integrando de forma más clara el trabajo interdisciplinar de los profesionales, la participación activa de la comunidad y el desarrollo de redes que posibiliten una mayor efectividad funcional de estas instituciones. Por lo tanto, estamos viendo como el siglo XXI plantea una serie de enfrentamientos y desafíos que conducen a una modi-

ficación o renovación de los museos etnográficos. Han pasado más de 100 años desde la apertura de los primeros museos etnográficos en Europa y así como las sociedades han cambiado, también lo han hecho estos museos.

Es evidente que ha surgido un cambio desde los primitivos museos etnográficos a los que nos encontramos en la actualidad. No obstante, se sigue pidiendo una renovación y esto está condicionado con las nuevas exigencias de las sociedades contemporáneas. Es decir, las sociedades están evolucionando y los museos etnográficos deben seguir paralelamente esta evolución sino quieren ser considerados como anticuados o almacenes de recuerdos. El ser considerado como almacenes de recuerdos es otro desafío de los museos que pretenden concienciar a la gente de que no sólo se exhiben objetos “exóticos” sino que muestran una diversidad cultural que ayuda a entender problemas actuales. Es decir, estas instituciones tienen que ser vistas como un espacio donde poder debatir problemas de diversa índole como puede ser problemas religiosos, diversidad cultural y problemas de identidad entre otros. Otro problema es el que plantea Cárdenas (2016: p.170) cuando nos recuerda que los museos etnográficos han tenido que desprenderse de la impronta colonialista y redefinir su papel histórico y social. Como ya sabemos el origen de los museos etnográficos fue en la etapa colonialista donde se intentaban exhibir objetos de las culturas “primitivas”. Tradicionalmente entendidos como instancias dedicadas a la conservación y exhibición de la otredad, los museos etnográficos deben adaptarse a los nuevos tiempos, buscar nuevas formas de actuación, e insertarse en el orden global, en las redes de circulación simbólica y en las narrativas de la interculturalidad (Scheiner, 2008: p.25).

No obstante, también existe un problema de la descontextualización que aborda más desafíos sobre las interpretaciones de los objetos que se muestran en los museos. Desde su origen los museos etnográficos han pasado a ser denominados como museos de “arte primitivo” folklore e incluso arte popular dejando atrás sus huellas antropológicas. En este caso, los museos deben mantenerse fieles siempre a sus raíces, pero adaptándose a las nuevas formas de vida. La descontextualización dificulta también la posterior comprensión de los objetos exhibidos, cuya voz y fuerza no se neutralizan pese al cristal de las vitrinas y el acento *exoticista* de muchos museos. Varios museos etnográficos se ayudan de los recursos museográficos para intentar transmitir mediante la exhibición de los objetos realidades culturales, reflejar esa diversidad cultural existente en nuestros días. Ello nos ayuda a comprender parte de este hecho, donde interpela a las propuestas museográficas donde más que preguntarnos

por cómo exhibir a los objetos etnográficos, debemos preguntarnos por cómo mostrar las expresiones de una comunidad que en este momento vive, habla y se transforma.

En este sentido, ¿pueden los museos etnográficos estudiar y mostrar las sociedades contemporáneas? Se trata de otro de los principales problemas que vienen abordando este tipo de museo. La reintegración de la etnografía para lograr la transformación de los museos etnográficos en espacios dedicados a la presentación dinámica de expresiones y formas de pensamiento contemporáneas, requiere de algunos matices que consideren las características actuales tanto de las instituciones museísticas como del propio método antropológico. Es decir, no sólo se basa en una transformación de los museos como institución sino también de la adaptación del método antropológico al estudio de las sociedades contemporáneas. También es importante la relación establecida entre los museos y la etnografía, cuya técnica también ha sufrido una modificación. Es innegable que el objeto de estudio de la Etnología se ha modificado con el tiempo, y cada vez más, se ha distanciado del aura colonialista, permitiendo la incursión de los especialistas en temáticas de contextos urbanos y problemas de la modernidad que conciernen no sólo a unos cuantos curiosos e intelectuales, sino a toda la sociedad.

Todo esto puede concluirse con el llamamiento de los museos etnográficos al cambio, a la remodelación y a la mayor participación social. Los museos etnográficos deben reforzar su base científica, y su aparato crítico, pero también deben renovar su papel social y adoptar como meta primordial la de consolidarse como los espacios más apropiados para la comunicación pública de la Antropología y la divulgación del conocimiento adquirido por los especialistas en el campo, quienes eventualmente podrán avistar su retorno toda vez que los museos etnográficos se presenten como lugares atractivos para la divulgación de las investigaciones sobre la diversidad de sistemas de pensamiento en el mundo, más que como galerías de objetos antiguos y descontextualizados que poco a nada aportan a las reflexiones sobre las sociedades actuales. Originalmente muchos museos etnográficos negaban la ayuda proporcionada de la información etnográfica. Sin embargo, actualmente se ha reintegrado en los museos y tienen un método más concreto para abordar cualquier sociedad cultural ya sea primitiva o contemporánea. Es decir, la etnografía puede estudiar cualquier diversidad cultural independientemente de su contexto.

Los museos etnográficos concebidos ahora como museos de artes popular o museos de historia de la disciplina etnológica, dedicados a la mera exhi-

bición de artefactos “exóticos” o piezas antiguas, mantienen al congelamiento como una de sus principales características al no ser capaces de situar en contexto a cada una de las piezas exhibidas y de dar vida a las diversas expresiones culturales. Este congelamiento supone otro de los problemas fundamentales que viene arrastrando los museos etnográficos y para los que todavía no se han dado soluciones acertadas. Realmente, más que congelar tradiciones y negar la naturaleza procesual de la cultura, los museos etnográficos están llamados a convertirse en escenarios de encuentro e innovación.

Así, los museos deben servir como espacios donde se observan diversidad de culturas y a la vez deben influir unas con otras. La obsesiva acumulación de objetos ha convertido a muchos museos etnográficos en depósitos de artefactos curiosos, más que en verdaderos centros de conocimiento antropológico sobre la diversidad cultural. Los museos deben limitar la cantidad de objetos ya que una de sus funciones es proteger el patrimonio cultural inmaterial. El fundamento etnográfico de estos museos les reclama atención a los pensamientos y prácticas desarrolladas por las culturas, al dinamismo con el que se ejercen, y a los nuevos significados que se les asocian, porque adicional a la conservación de las culturas y el resguardo de expresiones materiales “puras”, gélidas e inertes, los museos etnográficos tienen la tarea de salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial, que, infelizmente, adquiere poco interés en las sociedades actuales sobre todo entre la gente más joven, que ven muy poco valor en aquello que nos proporciona y por ello es uno de los desafíos que persiguen los museos etnográficos. Otro de los problemas planteados es la falta de tecnología para transmitir ese rico patrimonio. Una tecnología adaptada a las nuevas formas de vida de la sociedad contemporánea y que puedan ser accesibles para toda la población. En nuestro objeto de estudio, Museo de Artes y Costumbres Populares consideramos que es un problema fundamental ya que cuenta con escasa nueva tecnología.

En el actual siglo XXI necesitamos una transformación de los museos etnográficos que implique una reorganización de las colecciones, aplicación de la tecnología digital, aportar modelos innovadores y principalmente adaptarse a las nuevas sociedades contemporáneas. Los museos etnográficos tienen como objetivo hacer evidente la diversidad cultural y presentar las incontables expresiones humanas en el mundo, transmitir información sobre otras culturas y punto de vista, revelar las diferencias entre los grupos humanos, y promover el encuentro, el diálogo y el choque entre culturas, para que las sociedades perciban las diferentes formas de vivir y observar el mundo y sobre todo compren-

dan que todas las culturas son iguales de aceptables e iguales de importancia sin predominar una sobre otra. Anteriormente hemos visto que con el colonialismo se imponía la cultura occidental considerándose superior a las demás. Afortunadamente, esta visión está cambiando con el paso del tiempo y uno de los desafíos de los museos etnográficos es reflejar la importancia de todas las culturas por igual. Parafraseando a Cárdenas (2016. p.192) y de acuerdo con Georges Henri Riviére, los museos de Etnografía deben mostrar la interacción entre las diferentes culturas e ilustrar la interdependencia de los grupos, pero además deben suscitar la comprensión y el respeto hacia aquellas formas de vida distintas de la propia y hacia las culturas tradicionales frente a los procesos de industrialización, ayudar a los países descolonizados a definir mejor su identidad nacional. En definitiva, las visitas a los museos etnográficos tienen que ayudar a la creación de un mundo más plural y comprensivo. Tienen que servir como una herramienta, de ahí la importancia de su renovación como una verdadera necesidad social, para cambiar el mundo a mejor, contribuir a una sociedad multiétnica, crítica y proto-interpretativa, basada en el respeto y valoración de todas las culturas existentes por igual.

/BIBLIOGRAFÍA/

Aguilar, E., Farré, M., y Lozano, C. La «nueva cultura del aceite» como eje de transformación en los territorios olivereros andaluces. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 15, (1), 79-104, 2020.

Álvarez. C., Buxó, M. J., y Rodríguez. S. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 2003.

Aránega, F. M., y Serrano, J. A. Las adversidades de la provincia de Jaén: plagas y calamidades, su respuesta. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 2 (207), 801-822, 2013.

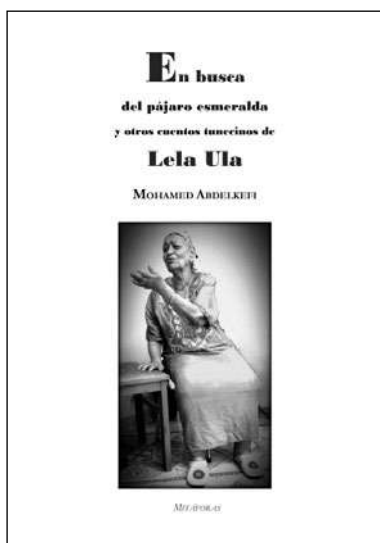
Ardévol, E. Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 53(2), 217-240, 1998.

- Barragán, M. “Crónica de un intento: los museos etnológicos en Andalucía”. *Revista andaluza de antropología*, (9), 132-157, 2015.
- Cárdenas, B. M. *Museos etnográficos. Contribuciones para una definición contemporánea* (Tesis de maestría). México: UNAM, 2016.
- Carretero, A. “Antropólogos y museos etnográficos”. *Complutum Extra*, 6 (II), 329-336, 1996.
- Chicharro, J. “Los Museos y la diputación de Jaén”. *Boletín Instituto de estudios Giennenses*, (207), 1167-1184, 2013.
- Cruz, J. Transformaciones recientes en la agricultura andaluza. *Revista de Estudios Andaluces*, (1), 69-84, 1983.
- Diputación de Jaén (s.f). *Museo de Artes y Costumbres Populares*. Recuperado de <https://www.dipujaen.es/conoce-diputacion/areas-organismos-em-presas/areaC/centro-cultural-palacio-villadompardo/museo-artes-cos-tumbres/>
- Farfán, R. “Tiempo, memoria e identidad”. *Acta sociológica*, (49), 197-216, 2009.
- Fernández, E. “El estudio de la cultura en los Museos Etnográficos”. *Revista PH*, 109-118. doi:10.33349/1997.18.466. 1997.
- “Las actividades artesanas en Andalucía: economía y cultura del trabajo manual”. En Moreno, I. y Agudo, J. (Eds.), *Expresiones culturales andaluzas* (pp. 283-310). Sevilla, Aconcagua Libros, 2012.
- Garrido, L. “La industria giennense en el siglo XIX”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, (159), 151-174, 1993.
- Gómez, B. M., y Papapietro, M. A. “Pervivencia de las tecnologías preindustriales en la producción de aceite en la primera industrialización andaluza”. *II Jornada Andaluza de Patrimonio Industrial y de la Obra Pública*, 1-4, 2014.

- González, J. Fundamentos de Antropología: la antropología en sus fundamentos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 57 (1), 247-258, 2002.
- Haller, D. *Atlas de etnología*. Barcelona: Ediciones Akal, S. A. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/1IprODrery2UN1YSJlctGR0Swm7539o8E/view>. 2011.
- Hernández, J. “Memoria mediática: la nostalgia en la cultura pop”. *Question*, 1 (62), 1-13. doi: 10.24215/16696581e152. 2019.
- Infante, J. “La ordenación del espacio agrario en economías preindustriales. El caso del cultivo del olivo en el sur de España”. *El futuro del pasado*, (3), 403-438, 2012.
- La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). (s.f). *Patrimonio*. Recuperado de <https://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/digital-library/cdis/Patrimonio.pdf>
- Lisocka-Jaegermann, B. “Patrimonio cultural, identidad y territorio: Problemas de investigación”. *Espacio y desarrollo*, (16), 8-25, 2004.
- López, J. A. La iglesia giennense durante el reinado isabelino (1843-1868). *Boletín de Estudios Giennenses*, (151), 147-188, 1994.
- Ministerio de Educación, Cultural y Deporte. *Plan Nacional de Salvaguarda Del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado de https://oibc.oei.es/uploads/attachments/182/CULTURA_INMATERIAL.pdf. 2015.
- Molano, O. “Identidad cultural un concepto que evoluciona”. *Opera*, (7), 69-84, 2007.
- Molina, M. “Las Torres y Portugal. Del señorío de Jaén al virreinato peruano”. *Andalucía y América en el siglo XVI*, 2, 35-66, 1983.
- Montejo, E. “Diputación y niñez: evolución y desarrollo de la infancia giennense en los siglos XIX y XX”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 2(207), 669-702, 2013.

- Ortega, A., y Sánchez, J. D. “El monocultivo olivarero jiennense: conformación histórica, valores patrimoniales y proyección cultural-turística”. *Cuadernos de Turismo*, (37), 377-402, 2016.
- Pastor, M. J. “Historia y actualidad de los museos etnográficos en España”. *Alquibla*, (6), 303-318, 2000.
- Peinado, M. “Muerte y sociedad en el siglo XIX”. *Revista de Antropología Experimental*, 5, 1-7, 2005.
- Ribeiro, E. Cultura, patrimonio, preservación. *Alteridades*, 8 (16), 131-136, 1998.
- Rodríguez, S. “La religiosidad popular pasionista contemporánea (Jaén, 1859-1978): una historia a través de la fotografía como fuente documental”. *Elucidario: Seminario bio-bibliográfico Manuel Caballero Venzalá*, 2, 341-344, 2006.
- Scheiner, T. C. “El mundo en las manos: museos y museología en la sociedad globalizada”. *Cuicuilco*, (44), 17-36, 2008.
- Tasky, A. “Usos del pasado, patrimonio, identidad y museos en discusión”. *Clío & Asociados*, 29-55, 2008.
- Todorov, T. *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI editores, 2003.
- Valcuende del Río, J. M. (1998). “Patrimonio etnológico de la vivienda: las casas tradicionales en la provincia de Huelva”. *Narria: Estudios de artes y costumbres populares*, (81-84), 1-16, 1998.
- Valle, M. E. “La investigación de las artes populares para la educación artística en El Salvador: perfil pedagógico de una guía didáctica para la niñez sobre arte popular salvadoreño”. *Pensamiento Actual*, 13 (21), 11-26, 2013.
- Yáñez, R. “Museos etnográficos de ámbito local. De la tradición al olvido”. *Revista andaluza de antropología*, (16), 93-111. Doi: 10.12795/RAA.2019.i16.05, 2019.

RESEÑAS



Mohamed Abdelkefi, *En busca del pájaro esmeralda y otros cuentos tunecinos de Lela Ula*; grabación, transcripción, traducción y explicación de Mohamed Abdelkefi; edición de Mohamed Abdelkefi y José Manuel Pedrosa; epílogos de José Manuel Pedrosa y Óscar Abenójar, Madrid, Mitáforas, 2018, 248 pp. <https://independentscholar.academia.edu/Mit%C3%A1forasEditorial>

Mohamed Abdelkefi, periodista, escritor y folclorista nacido en Túnez en 1928, sigue siendo, bien pasada la barrera de los noventa años, un enamorado y un valedor fiel y prestigioso de «la literatura oral tunecina y árabe en general». No es exagerado decir que, a estas alturas, él es el máximo conocedor no solo de la tradición oral, sino también de muchos otros aspectos de la cul-

tura popular tunecina. Lo prueba su largo currículum de publicaciones, que ha encontrado remate, por el momento, en su última y magistral obra, *Hilachas coloridas de la literatura oral tunecina* (2021).

Fascinado desde temprana edad por el riquísimo folclore de su país, el exilio por razones políticas (pues fue un resistente a colonialismos y dictaduras) le llevó a vivir durante largos años en Libia, donde siguió recogiendo folclore. Su periplo personal culminó con su instalación hace ya casi medio siglo en España; pero sus lazos familiares, culturales y profesionales con Túnez se han mantenido muy vivos hasta hoy.

En las páginas introductorias de su libro cuenta todo eso y mucho más; se fija, en particular, en cómo en un viaje que hizo a Túnez en el año 1972 retomó el contacto con una vieja amiga, Zonra Ali Elkefia, familiarmente Lela Ula (1925-2015), natural como el propio Abdelkefi de la ciudad tunecina de Sfax. El periodista exiliado nunca había olvidado, pese a los muchos años transcurridos, los cuentos que en sus años jóvenes había escuchado de labios de Lela Ula, y aprovechó la ocasión para grabar un buen repertorio de ellos en casetes que guardó como un tesoro. Muchos años después, ya retirado de su oficio de periodista, Abdelkefi encontró tiempo para transcribir una parte de los cuentos de su amiga y para traducirlos al español.

En 2010 la editorial madrileña Miraguano publicó aquella primera entrega de su material, bajo el título de *Cuentos populares tunecinos narrados por Lela Ula*. Dos años después, y con el título de *Hikáyátun Shaabiyatun Tunisiyatun*, aquellos cuentos fueron publicados en Túnez, por la editorial Dar Al-Gharb Al-Islami. En el año 2015 el profesor Pedrosa tuvo conocimiento de que muchos de los cuentos que Lela Ula había dejado registrados en aquellas cintas habían quedado sin traducir al español y sin publicar, y animó a su amigo tunecino a sacar a la luz aquel valioso tesoro inédito. De aquel empeño nació, en 2018, este libro que lleva el título de *En busca del pájaro esmeralda y otros cuentos tunecinos de Lela Ula*. Se trata del primer volumen de una serie de tres. El segundo volumen fue publicado en 2021 como *La montaña de abanicos y otros cuentos tunecinos de Lela Ula*; y el tercer volumen, que será publicado en este año 2022, se anuncia ya con el título de *La astucia de la mujer vale dos y la astucia del hombre vale una, y otros cuentos tunecinos de Lela Ula*. Los dos volúmenes ya publicados son accesibles de manera libre y gratuita en internet, como lo será el tercero, en la página de la editorial Mitáforas.

Gracias a la perseverante labor de Abdelkefi, los lectores de hoy y del futuro pueden y podrán apreciar el arte de esta «prodigiosa Sherezade moder-

na» (son palabras de Pedrosa). Mujer de enorme sabiduría y de delicada salud, puesto que su capacidad de visión era muy limitada, la casa de Lela Ula fue, desde que Abdelkefi tiene memoria, un escenario encantado, en el que ella daba rienda suelta a su arte verbal («no solo era una gran transmisora de cuentos: también lo era de refranes, versos y anécdotas de todo tipo»), para que fuese disfrutado por sus familiares y amigos, especialmente si eran niños, pero también si eran adultos. Ecos de aquel ritual privado, doméstico, fueron las grabaciones y luego los libros de Abdelkefi, gracias a los cuales se ha salvado un patrimonio que se cuenta, sin duda, entre los más importantes que han sido documentados en el mundo, en el ámbito internacional de la literatura oral. En efecto, para Pedrosa, el arte narrativo de Lela Ula «está llamado a ser considerado una de las cumbres imperecederas de un patrimonio cultural», el del cuento, que ha acompañado al ser humano desde la prehistoria hasta nuestro siglo, el XXI, «en que todo apunta a que será el que entierre ese legado, tal y como estuvo configurado en el pasado».

En su «Introducción», Abdelkefi no solo informa cumplidamente acerca de «La vida y el arte verbal de Lela Ula (1925-2015), narradora de cuentos», sino que enmarca sabiamente el arte verbal de su admirada amiga en una larga reflexión «Sobre la poética de los cuentos tunecinos» y sobre «Dónde, quién y cómo se contaban los cuentos en Túnez». Encontramos aquí informes valiosísimos acerca de los géneros y de los rituales tunecinos de narrar y de escuchar, del uso de fórmulas que abren o cierran la narración, de las perífrasis, los símiles, las metáforas. El conjunto de estos capítulos es una aportación etnográfica impresionante, que convierte este volumen también en un gran tratado acerca de la narración oral tradicional en el país norteafricano.

La lectura de *En busca del pájaro esmeralda y otros cuentos tunecinos de Lela Ula* nos revela un arte verbal de sofisticación impensable. La perfecta estructura narrativa, el minucioso anudamiento de todos los cabos, el delicado zurcido de motivos y tipos, el dominio tanto del registro extenso como del breve, revelan a una narradora que es algo más que un eslabón en la cadena de la tradición: nos presentan a una artista que tiene una insólita capacidad demiúrgica, que ejerce una función auténticamente creadora, con el instrumento de su voz y de su gesto. Asomarse a los exuberantes cuentos de Lela Ula es una experiencia sin igual, para el que no estamos preparados los filólogos, los folcloristas, los lectores convencionales.

El ambiente en que se desenvuelven los cuentos de Lela Ula es el típico de las tradiciones orales árabes: afloran sultanes, califas, mercaderes, jueces y

ancianos sabios, jóvenes bellas e ingeniosas (llama la atención que en bastantes cuentos ellas sean las auténticas heroínas), viejas intrigantes, sirvientes, peregrinos a La Meca. Tampoco faltan los pueblos abigarrados y los amplios desiertos con sus oasis y palmerales, y los viajes peligrosos, los monstruos crueles y los enigmas por resolver. Lo que trasciende todo eso y hace único el arte de Lela Ula es su capacidad para crear, con esos elementos conocidos, construcciones literarias que realmente no tienen parangón en otros lugares, que nosotros sepamos.

En su extenso y acertado epílogo, Óscar Abenójar, gran especialista en cuentos magrebíes, en particular bereberes, hace una sintética relación y clasificación de los paralelos pluriculturales de los cuentos de Lela Ula, y desentraña las interioridades de narraciones especialmente interesantes y que no aparecen en los índices generales, por lo que «pueden ser consideradas rarezas etnográficas muy excepcionales». Eso es lo que sucede con, por ejemplo, el cuento de *Hárez Hereda, Hárez Hereda Y Hárez No Hereda*, que nos habla de un sabio sultán que descifra, tras muchas peripecias, el enigma del testamento que afecta a tres hermanos; o con el cuento de *Los hermanos que resultó que eran primos y se casaron*, larga narración protagonizada por una muchacha y un muchacho que fueron criados como hermanos pero que un día descubrieron, gracias a un documento que había estado oculto para ellos, que en realidad eran primos, lo que propició su unión. Vino a dificultar sus amores un individuo que se enamoró de oídas de la joven y acusó a los amantes de incesto, tras lo cual se produce una separación, llena de incidentes mágico-maravillosos, que acaba resolviéndose en reunión final de ambos. Ninguna trama de este tipo nos era conocida a los estudiosos del cuento tradicional.

No faltan los cuentos que nos resultan conocidos y hasta familiares, y que encuentran en Lela Ula una voz tan cualificada que casi nos convence de que estamos ante novedades absolutas. Abenójar detecta, de hecho, en el cuento *Comprar pena a cambio de harina*, ecos de los tipos de *El santo lujurioso* y *la doncella en la caja* (que tiene el número ATU 896 en el catálogo de cuentos internacionales de Aarne-Thompson-Uther) y de *Crescencia* (ATU 712); y localiza el modelo de *Los cuarenta ladrones* (ATU 954) en *Skandar el avaricioso, su hermano generoso y el tesoro de los ogros*. Señala además que el tipo de *El esposo desencantado: las tareas de la bruja* (ATU 425B) da la pauta de *La vieja intrigante que convirtió a Yusef en pájaro*; que el cuento internacional de *Los tres hijos dorados* (ATU 707) es el que informa *La búsqueda del pájaro esmeralda*; que *El pescador y su esposa* (ATU 555) es la fuente de *El pescador*

afortunado. No son los únicos paralelismos que detecta, puesto que nos informa además de la relación del cuento-tipo de *La novia abandonada* (ATU 884) con el cuento tunecino de *La venganza de la mujer despreciada*; nos dice que se aprecia una variante de *El esposo desencantado: las tareas de la bruja* (ATU 425B), con elemento inicial de *El pájaro le roba la joya a la muchacha* (ATU 425F), en el cuento de *El vendedor de sal*; y que el cuento-tipo de *El tesoro debajo del clavo* (ATU 910D) está en relación con *La historia de las nueces* y *La historia del señor de los diamantes*. En el cuento de *Las deudas del muerto* descubrimos el tema de *La voz de la tumba*, es decir, del muerto que exige que se cumpla un compromiso; ese cuento y el de *El vendedor de sal* son, hasta donde sabemos, versiones rigurosamente únicas en el paisaje literario oral magrebí. Abenójar pone énfasis además sobre una serie de tipos de cuentos que fueron recogidos de la voz de Lela Ula y que no han sido anteriormente recogidos en los repertorios africanos.

Hay también en la colección, aunque no sean muchos, cuentos de *tricksters* o héroes ingeniosos, y cuentos cómicos o satíricos. Llama poderosamente la atención el tipo de *La tira de piel* o *El concurso de no enfadarse*, que se trasluce en *Los tres hermanos y la tira de piel* (ATU 1000): la versión de Lela Ula se parece bastante a las que han sido documentadas en España; pero en vez de hilvanar las convencionales sartas de astucias picarescas, se concentra en una (la del desquiciamiento y traslado de una puerta) y hace una rápida síntesis de las demás: «fingiendo imbecilidad y torpeza, se dedicó a dejar caer y a romper utensilios y contenedores; dejó que el aceite quedase vertido por el suelo; dejó caer sacos de granos de manera que quedó desparramado su contenido. Aquello era, en una palabra, una catástrofe». Siendo tan deslumbrante como es la versión tunecina que desarrolla una única peripecia, nos cuesta imaginar qué alturas alcanzaría, si Lela Ula la hubiese estirado un poco más, una versión que desarrollase las que habían quedado solo apuntadas.

El cuento de *En busca de una esposa que no se tire pedos* es, conforme revela Abenójar, una versión del tipo de *La muchacha pedorra* (ATU 1453****). Es además, como señala Pedrosa, uno «de los cuentos de crítica social» que castiga al rico egoísta y abusador y reivindica al servidor maltratado, al tiempo que celebra la inteligencia y la ética.

Mucho más se pudiera añadir acerca de este tesoro de cuentos tunecinos, pero no es esa una acción tan necesaria como la de leer directamente estos cuentos, salvados por los pelos de un olvido seguro por su compilador, editor, traductor, el benemérito Mohamed Abdelkefi. Su nombre y el de la inmortal

Lela Ula se sitúan ya en la cumbre del arte más antiguo y hermoso, el de la narración oral, de los que ha desarrollado el ser humano.

José Luis Agúndez
Fundación Machado, Sevilla

AUTORES

JUAN AGUDO TORRICO

Juan Agudo Torrico es Profesor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, del que ha sido también Director. Secretario y después presidente de la Asociación Andaluza de Antropología entre los años 2003-2014, y Presidente de la Comisión Andaluza de Etnología desde el 2008. Sus trabajos se han centrado en líneas de investigación relacionadas con los sistemas festivo-ceremoniales (antropología simbólica), oficios y actividades tradicionales, arquitectura tradicional, fotografía etnográfica, y teoría y praxis del patrimonio etnológico. Además de diversos artículos relacionados con dichas temáticas, cabe citar las publicaciones de las monografías (1990) *Las hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches*; (1991) *El Bajo Guadalquivir. Artes y técnicas de pesca tradicionales*, así como de otras monografías en colaboración o como editor/coordinador, como son: (1997) *Tesoro del Patrimonio Histórico Andaluz*; (1999) *Alimentación y cultura en el Valle de los Pedroches*; (1999) *Patrimonio cultural y museología. Significados y contenidos*; (2005) *Culturas, poder y mercado*; (2005) *Mario Fuentes. Medio siglo de fotografía etnográfica*; (2010) *Danzas de la provincia de Huelva*; (2012) *Expresiones culturales andaluzas*.

ENCARNACIÓN AGUILAR CRIADO

Encarnación Aguilar Criado es catedrática en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, en la que obtuvo su Li-

cenciatura y su Doctorado, con una tesis sobre los folkloristas andaluces de finales del XIX. Realizó sus estudios de Postdoctorado en la Universidad de Berkeley (California). Posteriormente ha sido profesora invitada en diversas universidades españolas y extranjeras. Dirige el grupo de investigación *Territorio, Cultura y Desarrollo* (TECUDE), donde ha liderado diferentes proyectos nacionales e internacionales relacionados con las temáticas de Historia de la Antropología, Género, Patrimonio y Sociedades Rurales en Europa y América Latina. Sus resultados han sido publicados en de más de 130 trabajos científicos, entre libros y artículos de revista. Durante 2003-2005 fue Vicerrectora Adjunta de la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA) y en el periodo 2013-2019 directora de la sede de Sevilla de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP).

JOSÉ LUIS ANTA FÉLEZ

José Luis Anta Félez es Doctor en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid y catedrático en la Universidad de Jaén. Es Vicedecano de Relaciones Internacionales, Relaciones Institucionales y Proyección Social 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 y EE.UU., entre otros países. 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*.

GEMA CARRERA DÍAZ

Gema Carrera Díaz es Premio Extraordinario de Doctorado 2016 de la Universidad de Sevilla por la tesis doctoral "*Propuesta metodológica para la documentación y gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial*". Es Jefa de Proyecto de Patrimonio Etnológico en el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, donde trabaja desde el año 2000. Ha formulado y coordinado el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (2008-2014). Actualmente es la IP del proyecto "LAPat: Laboratorio

Abierto del Patrimonio Cultural de Andalucía” (PAIDI 2020-2023) además de coordinar o participar en diversos proyectos de investigación. Es autora de numerosas publicaciones relacionadas con el patrimonio cultural, participación social y metodologías de documentación y gestión del PCI. Es miembro del Grupo de Investigación GEISA y Presidenta de la Asociación Andaluza de Antropología.

MIGUEL ÁNGEL CARVAJAL CONTRERAS

Miguel Ángel Carvajal Contreras es graduado en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Granada, Máster en Antropología: Gestión de la Diversidad Cultural, el Patrimonio y el Desarrollo por la Universidad de Sevilla y doctorando en el Programa de Historia y Artes de la Universidad de Granada. Entre sus líneas de investigación destacan la historia de la antropología española, la antropología de la religión, la antropología histórica y el patrimonio etnológico, temas a los que ha dedicado diversas publicaciones tanto en revistas científicas como en obras colectivas, así como numerosas comunicaciones presentadas en congresos a nivel nacional e internacional. Es miembro del Instituto de Jóvenes Investigadores sobre Temas Andaluces, del Centro de Estudios Históricos del Valle de Lecrín y La Alpujarra y de la Asociación Andaluza de Antropología.

LUIS DÍAZ VIANA

Luis Díaz Viana es 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 y miembro de honor del Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de Valladolid. 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. 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).

DESIRÉE LÓPEZ BERNAL

Desirée López Bernal es licenciada en Filología Árabe (2011) y Doctora en el programa “Lenguas, Textos y Contextos” por la Universidad de Granada (2017), actualmente es Profesora Ayudante Doctora en el Departamento de Estudios Semíticos de dicha institución. Sus líneas de investigación abarcan la literatura árabe premoderna oriental y andalusí, en concreto la prosa de humor y la de *adab*, así como la transmisión de los cuentos árabes medievales a las letras y al folclore universal. En torno a estos ejes principales ha publicado artículos en revistas científicas nacionales e internacionales, especializadas en estudios árabes, medievalismo, hispanismo o literatura oral. De reciente publicación es su traducción y estudio de *ad 'iq al-az hir* de Ab Bakr ibn 'im (*El libro de los huertos en flor*, Granada: Editorial Universidad de Granada, D.L. 2019), repertorio a tener muy en cuenta en el estudio de la cuentística andalusí, de la española y europea desde la Edad Media y de los cuentos folclóricos internacionales.

JAVIER MARCOS ARÉVALO

Javier Marcos Arévalo es Doctor en Antropología (Madrid). Profesor Titular de la Universidad de Extremadura y Premio Nacional de Antropología “Marqués de Lozoya”. Ha sido director e investigador en varios proyectos nacionales e internacionales y en diversos períodos ha realizado estancias docentes e investigadoras, como profesor visitante invitado, en Italia, Portugal, México y Argentina. Autor de una veintena de libros y de una centena de artículos científicos sobre ámbitos temáticos de su especialidad, ha participado, entre otras, en las siguientes obras colectivas: *XIII Simposio Internacional de Conservación del Patrimonio de la Humanidad (UNESCO)*; *La Semana Santa: antropología y religión en Latinoamérica*; *Teoría y praxis de la museografía etnográfica*; *Lifescapes. Culture, Territori e Passagi*; *La cultura tradicional en el siglo XXI*; *Ethnology of religion. Chapters from the European History of Discipline*; *La tradición oral en Extremadura*; *La religiosidad popular, Magia y religión desde la antigüedad hasta nuestros días*; *Religión y cultura*; *Etnolo-*

gía de las Comunidades Autónomas; Diccionario histórico de la antropología española; Grupos para el ritual festivo; Antropología cultural en Extremadura; Diccionario temático de la antropología.

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ POZO

Miguel Ángel Martínez Pozo es Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales por la Universidad de Jaén, maestro y director en el CEIP “Amancia Prados” de Benamaurel y asesor cultural de la UNDEF (Unión Nacional de Entidades Festeras). También es miembro del Centro de Estudios “Pedro Suárez” de Guadix y miembro fundador de la “Asociación de Escritores del Altiplano de Granada y Pozo Alcón (Jaén)”. Ha sido miembro del comité científico del I Congreso Internacional de Moros y Cristianos celebrado en la Universidad de Alicante en junio de 2016 y formó parte del IV Congreso Internacional de Antropología AIBR celebrado en la ciudad de Granada en 2018, en el II Congreso Internacional de Patrimonio Iberoamericano realizado en Bolivia en 2021, en el I Simposium Internacional de Arcabucería de Molina de Segura (Murcia) y en el V Foro Centroamericano de estudiantes de escuelas de Antropología organizado por la Universidad Tecnológica de El Salvador. Es autor de libros como *Moros y cristianos en el mediterráneo español. Antropología, educación, historia y valores* (2015), *Cascamurras. Antropología, historia, tradición, leyenda y valores* (2017) y *Andalucía. Tierra de moros y cristianos* (Premio Memorial Blas Infante, 2020).

ANTONIO JOSÉ PÉREZ CASTELLANO

Antonio José Pérez Castellano es miembro del Área de Literatura Oral de la Fundación Machado, coeditor del *Romancero de la provincia de Huelva* y del *Romancero de la provincia de Sevilla*. Entre sus obras, en colaboración con Enrique Baltanás, se encuentran el *Cancionerillo de Encinasola* y *La Literatura Oral en Andalucía*.

ANTONIA PARRAS FERNÁNDEZ

Antonia Parras Fernández es Graduada en Geografía e Historia y cuenta con el Máster Universitario en Formación de Profesorado de Educación Secundaria. Con experiencia en valoración del patrimonio a través de labores

de cerámica y antigüedades y en promoción turística local; así mismo, destaca su especialización formativa e investigadora en museos y archivos históricos.

CÉSAR RINA SIMÓN

César Rina Simón es profesor en la Universidad de Extremadura y actualmente visitante en la Universidade Nova de Lisboa. Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad de Navarra con dos premios nacionales de investigación. Se ha especializado en los mecanismos culturales de legitimación de la dictadura franquista y en la dimensión ritual e identitaria de la religiosidad popular en la edad contemporánea. Sobre estas temáticas es autor de libros como: *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular* (Premio Arturo Barea, 2015) o *El mito de la tierra de María Santísima* (Centro de Estudios Andaluces, 2020). También ha coeditado la obra completa de Antonio Núñez de Herrera (El Paseo - CICUS).

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA

Salvador Rodríguez Becerra ha sido catedrático de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, director del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, de la revista *Demófilo* y de varios grupos de investigación, y presidente de la Fundación Machado. Miembro del consejo asesor o de redacción de una docena de revistas especializadas. Ha escrito y/o coordinado entre otros libros: *Exvotos de Andalucía* (1980), *La Religiosidad popular*, 3 vols. (1989 y 2004), *Religión y cultura*, 2 vols. (1999), *Religión y fiesta* (2000), *La Religión de los Andaluces* (2006), *El fin del campesinado* (2009), *La Semana Santa en Caminos de Pasión. Guía histórica, artística y antropológica* (2019) y *Proyecto Andalucía. Antropología*, 12 volúmenes (2001-2004). Ha publicado, así mismo, más de 300 artículos sobre Andalucía desde las perspectivas histórica y antropológica, sobre religiosidad, rituales, santuarios, milagros, exvotos, santos, órdenes religiosas (franciscanos), Semana Santa y Folclore.

MARÍA DEL CARMEN SÁNCHEZ MIRANDA

María del Carmen Sánchez Miranda es Doctora, Licenciada en Antropología Social y Cultural y Diplomada en Trabajo Social. Profesora Asociada en el Área de Antropología Social de la Universidad de Jaén y con una de sus

líneas prioritarias de investigación centrada en el estudio de los museos etnográficos en el contexto sociocultural contemporáneo.

MIGUEL ÁNGEL SORROCHE CUERVA

Miguel Ángel Sorroche Cuerva es Profesor Titular de Historia del Arte en la Universidad de Granada, donde se doctoró en 1997 con una tesis sobre el urbanismo y la arquitectura tradicional en las comarcas de Guadix, Baza, Huéscar y el Marquesado del Cenete. Actualmente imparte docencia en el Grado de Historia del Arte sobre Arte Prehispánico, Arte Medieval Cristiano e Historia de las Técnicas Artísticas y de la Construcción. Imparte clases de Arte y Cultura y de Gestión del Patrimonio en el Máster Universitario de Estudios Latinoamericanos. Cultura y Gestión, y contenidos sobre patrimonio local y su proyección internacional en el Máster Universitario en Tutela del Patrimonio Histórico-Artístico. El Legado de Al-Andalus. Desarrolla dos líneas de investigación. Una centrada en el ámbito patrimonial en dos ámbitos concretos, el estudio de los centros históricos menores y el patrimonio tradicional por un lado y los itinerarios culturales por otro; junto a ello la línea americana, analizando el proceso de intercambio cultural entre los mundos prehispánico y europeo.

ANTONIO ZOIDO NARANJO

Antonio Zoido Naranjo es Licenciado en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma y Complutense de Madrid. Director de la Bienal de Flamenco de Sevilla para los años 2018 y 2020. Entre sus obras: *Ni Oriente ni Occidente. Viaje al Centro de la Cultura Andaluza* y *La prisión general de los gitanos y los orígenes del flamenco*.

VIDA DE LA FUNDACIÓN

AÑO 2021. MEMORIA DE ACTIVIDADES

ENTREGA DE LOS PREMIOS MACHADO 2020/2021

La ausencia de estaciones procesionales de Semana Santa en 2020 y 2021 ha sido sin duda un hecho excepcional en el devenir del año litúrgico de la ciudad. Pero la pandemia que la ocasionó también propició la aparición de nuevas expresiones de religiosidad popular, como la de hermosas escenografías inexistentes antes de tales circunstancias.

Por ello, los miembros del Jurado acordaron felicitar a las hermandades y a quienes han participado en dicha creación que, sin duda, está llamada a convertirse en un arquetipo más de cuantos Sevilla ha producido.

Al mismo tiempo, los premios, en esta convocatoria extraordinaria, sirvieron para galardonar acciones que, en los últimos tiempos, han puesto en valor y proyectado nacional e internacionalmente nuestra Semana Santa. Son éstos:

Premios Extraordinarios

– a D. Enrique Guevara Pérez y D. Jesús Romero Dorado, por rescatar de los archivos de la Universidad de Carolina del Sur (Estados Unidos) la película sonora más antigua de la Semana Santa de Sevilla, realizada por Frédéric Fesneau para la productora FOX en los años 27, 30 y 31 del pasado siglo, incorporándola así al patrimonio de esta ciudad y de nuestras celebraciones pasionistas.

- a la exposición “The Sacred Made Real” (Lo sagrado hecho real) y a su comisario D. Xavier Bray, por haber resaltado a lo largo del 2019-2020, en la National Gallery de Londres, la National Gallery de Washington y el Museo de Escultura de Valladolid, los valores de nuestra imaginería pasionista.
- al guitarrista sevillano D. Rafael Riqueni, por su genial adaptación a la guitarra flamenca de la marcha “Amarguras” de Font de Anta y su introducción en espectáculos contemporáneos de rango internacional.

El acto, retransmitido en directo de manera *online*, se celebró en Casa Fabiola, el 27 de octubre, a las 20:00. Fue conducido por D. Francisco José López de Paz, y entregaron los galardones D. Artemio del Corral y D. Aurelio Oñate -ambos en representación de Cajasur-, D. Antonio Zoido -presidente de Fundación Machado- y Dña. María del Mar Sánchez -secretaria general de Innovación Cultural y Museos de la Junta de Andalucía-.

Asimismo, el entrega de galardones culminó con un pequeño concierto de guitarra, interpretado por el propio premiado D. Rafael Riqueni.



PRESENTACIÓN DEL ÚLTIMO TOMO DE *REFRANES CON CUENTO*

El 30 de octubre, a las 12:00, se realizó la presentación del cuarto y último tomo de la obra *Refranes con cuento*, de José Luis Agúndez. El evento fue llevado a cabo en la Sala Salvador del edificio de la Fundación Cajasol, y conducido por Antonio José Pérez Castellano, secretario de la Fundación Machado y miembro del Área de Cultura Oral de la misma.

Para la ocasión, y con motivo del 140 Aniversario de la creación de la Sociedad El Folk-Lore Andaluz -y su revista homónima-, la Fundación Machado confeccionó un estuche conmemorativo para los cuatro volúmenes de *Refranes con cuento*.



PRESENTACIÓN OFICIAL DE LAS REVISTAS *DEMÓFILO*, n.º 50 y 51.

A causa de la pandemia, y aun a pesar de que las revistas *Demófilo*, n.º 50 y 51 llevaban ya tiempo impresas, se realizó su presentación oficial el 18 de noviembre, en el Espacio Santa Claro, como parte de la programación del ciclo *La Casa de los Poetas y las Letras*. El evento fue llevado a cabo por Salvador Rodríguez Becerra, Antonio Zoido Naranjo, Antonio José Pérez Castellano y Marta Carrasco, quien también actuó como moderadora.



MISCELÁNEA

De Encinasola a Valverde: Un viaje folclórico

José Manuel García Talaverón

Desde los albores de la humanidad el rasgo distintivo del ser humano ha sido la cultura. Atendiendo a la tercera acepción que el Real Diccionario de la Lengua Española hace de cultura, se afirma que *se trata del conjunto de modos de vida y costumbre, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.* Por ello, cuando hablamos de cultura, rápidamente nuestra mente lo asocia directamente con monumentos o colecciones de objetos.

No obstante, el patrimonio cultural comprende también expresiones vivas, en continua ebullición, y tradiciones heredadas de nuestros antepasados, transmitidas a nuestros descendientes. Entre ellas, podemos mencionar los usos sociales, los rituales, los actos festivos, saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional y, como vehículo para la transmisión de todas ellas, la tradición oral.

La importancia de este patrimonio no estriba únicamente en la manifestación cultural en sí, sino en el acervo de conocimientos, costumbres, ritos y tradiciones que se traspasan de generación en generación, sirviendo de

urdimbre cuyo legado es la sociedad actual, destacando su valor social como transmisora de conocimientos en los grupos sociales.

Al estudio de la tradición oral y del folclore andaluz lleva dedicado varias décadas Tomás López (Encinasola, 1959) poniendo en valor algunas de las manifestaciones artísticas más antiguas y con más solera de la provincia de Huelva. Para ello, realiza un análisis fundamentado en la tradición oral y, más concretamente en las coplas, que son el reflejo vivo de la sociedad que las cantaba para amenizar fiestas, hacer entretenidas las labores, o criticar a los poderes fácticos y que, además, hoy se yerguen como una fuente primaria para el estudio social.

Desde ese territorio fronterizo con la vecina Portugal que supone la población serrana de Encinasola (Huelva), fruto de la amalgama de influencias castellanas, portuguesas y andaluzas que configuran unas tradiciones señeras características, Tomás López abre una ventana a la que asomarse para hacer un recorrido por la historia marocha a través de su folclore.

Todo ello se vería más tarde complementado tras su llegada y asentamiento en Valverde del Camino en 1985, enclavada en el corazón de la provincia onubense, riquísima en influencias serranas, costeras, andevalañas y mineras, manifestado todo ello en un patrimonio inmaterial y folclórico extraordinario, por el que rápidamente Tomás pasó a interesarse, estudiar y difundir.

Ya desde su juventud sintió la necesidad de plasmar la tinta sobre el papel, llevándole esta temprana vocación a participar de la vida social y cultural de ambas localidades. Lo que empezara en los noventa con artículos en *El Picón*, entrañable periódico marocho que vería su final en 2014, tuvo continuidad en las revistas valverdeñas *Facanías* y *Valverde 30 días*, con diferentes secciones, columnas, artículos y aportaciones.

Sería en 1996 cuando, tras un encuentro fortuito con un vecino que tiraba a la basura fotografías familiares, comenzase a interesarse no tanto por las personas, ilustres o no, que aparecían en las fotografías, sino por las historias que las mismas contaban. La información que de ellas podía obtenerse era una fuente inagotable de conocimientos, realidades y sabores de la época que retrataban y que conformaban un patrimonio común perteneciente al pueblo.

Desde ese momento, Tomás se dedicó a recorrer el pueblo, hablando con los vecinos, desempolvando fotos que se encontrabas prisioneras en esas tradicionales cajas de lata en las que nuestros mayores las atesoraban como el más preciado de los bienes. De esta labor resultó una colección de unas dos

mil doscientas fotografías. De todas ellas, una selección de ciento setenta y cinco que son las que conforman el su primer libro *Encinasola: retrato de una época (1860-1950) 175 imágenes para el recuerdo*, que vería la luz en el año 2000.

Este trabajo fue resultado no sólo de las fotografías que recogía, sino de los testimonios que esa gente mayor, henchida por tener un público dispuesto a que oyese el conocimiento que acaudalaban fruto de una vida de experiencias, de la atención prestada y de dejarles hablar. Del vendaval de recuerdos que se agolpaban en los labios, los ojos y también, por qué no, en las lágrimas que humedecían sus mejillas, o de las sonrisas que iluminan los rostros surcados por el paso de una vida. O se arrancaban por esos cantes antiguos, con adivinanzas, cuentos, refranes que cada vez se oyen menos, o coplillas que ponen banda sonora a las escenas que están congeladas en ese pedazo de papel.

Retratos, fotografías familiares, acontecimientos sociales como la feria, el fútbol, las romerías, las procesiones o escenas costumbristas de la matanza, la siega o la caza, testigos de la vida cotidiana entre los siglos XIX y XX. Fotografías y testimonios que son crónica de una sociedad. La memoria de un pueblo narrada por sus mayores.

De todo ello, sumado a nuevas investigaciones, nacería un segundo libro: **Cancionero y tradiciones de Encinasola (Puntos de encuentro con Barrancos) (2002)**, un viaje a través de las tradiciones, fiestas, ocupaciones laborales y formas de vida de Encinasola, hilvanado a través de su folclore musical con más de 500 coplillas recogidas, en su mayoría, por tradición oral. Es decir, las coplas que cantaban los abuelos y que habían aprendido de los suyos, creadas de generación en generación.

O como relata esta coplilla, los quintos de Encinasola que llegada la mayoría de edad debían cumplir con su servicio militar obligatorio:

*Veinticinco de febrero,
qué día más desgraciado:
metí la mano y saqué
la china de ser soldado.*

No obstante, el trabajo habría sido incompleto sin que se hubiera dedicado una especial atención a Barrancos, pueblo portugués próximo, repoblado en varias ocasiones por vecinos de Encinasola y que, curiosamente, mantiene

un magnífico folclore musical que continúa cantándose en castellano. La Con-tienda, un territorio fronterizo en litigio desde la época de la reconquista y que no fue repartida hasta finales del XIX entre España y Portugal. Todo ello, ha marcado a todos sus habitantes de una sensación de pertenencia muy fuerte a su tierra. Esa frontera permeable a costumbres, tradiciones y solidaridad a veces compartida y en la que tuvo un papel tan importante el contrabando a ambos lados de la Raya desde el siglo XVI hasta la dura posguerra, es decir, hasta antes de ayer.

*Barrancos és mina terra,
bonita vila arraiana;
tu cantas à espanyola
e també alentejana.*

En Encinasola, la Nochebuena no se entiende sin los prestines, las *madalenas*, las perrunillas y los cantes con los que sus vecinos hacen las delicias de todo aquel que tiene la fortuna de cruzarse con ellos. Aunque, tristemente, cada vez es menos frecuente. *Si quieres que te cante la Nochebuena (Sones y sabores de Encinasola)* (2008) completó la trilogía inicial sobre el folclore marocho, profundizando en las letras de las doscientas cincuenta coplillas que incluye, a modo de breviario, para cantar la Nochebuena al estilo marocho.

Acompañado de la zambomba marocho y las carrañacas, instrumentos tradicionales de Encinasola, resuenan por las calles tonadas como la siguiente:

*Esta noche es Nochebuena
y no es noche de dormir,
que es para comer prestines
y echarle aceite al candil.*

Realizado este recorrido por las tradiciones y costumbres de la localidad serrana, Tomás se centra en Valverde del Camino. Allí suma su labor docente a un importante compromiso con la vida social y cultural del pueblo, desde todos los aspectos y observando el conjunto cultural, tradicional e histórico desde diferentes prismas.

Todo ello sería caldo de cultivo de *Dicen que Valverde tiene...* (*Calendario tradicional de los Hijos de Facanías*) (2010), un libro que fue

concebido originalmente como una trilogía sobre las fiestas y celebraciones tradicionales, aunque, de momento, únicamente se ha publicado el primero de los volúmenes.

En *Dicen que Valverde tiene...*, Tomás desgrana cuatro de las grandes festividades de la localidad andevala: La Virgen del Reposo, el Voto del Terremoto, la Navidad y el Carnaval. De cada una de ellas se hace un análisis histórico, social e, incluso, antropológico, siempre acompañado por las coplillas que salen al paso en cada una de las festividades y que, como ya habrán observado, son seña de identidad de la labor del investigador.

Se descubren en este estudio cómo coplillas, sevillanas o fandangos han ido transmitiéndose de generación en generación. Letras que cuentan y cantan la historia de Valverde del Camino, palpitante de vida, la de cada uno de los valverdeños y valverdeñas que lo protagonizan.

*Para paisaje Los Pinos
para acogedor Valverde,
para aguardiente El Cuquillo
y para agua una fuente
que llaman del Berecillo*

A la vez que se producía la investigación, las entrevistas que mantenía siempre con la gente mayor recabando información sobre el folclore valverdeño, era recurrente que los entrevistados salieran al paso con letrillas de las conocidas en Valverde del Camino como sevillanas “de Los Baldíos” que se cantaban en las “chozas” de esa zona:

*Yo no tengo mis amores
ni en Candón ni en la Peñuela
los tengo en Raboconejo
en una cara morena.*

La recogida de estas letras y una investigación posterior, sirvió para la publicación de *A compás de palmas (Sevillanas tradicionales de Valverde del Camino)* (2012). En esta ocasión se centra en el estudio del origen de la sevillana tradicional y de cómo ésta acaba llegando a Valverde, se aclimata y se desarrolla en la zona del Andévalo onubense, creando un estilo propio y característico. Toda la esencia valverdeña destilada en

una recopilación de más de doscientas letras de las sevillanas tradicionales. Éstas, se encuentran en decadencia y peligro de desaparición debido a la evolución vertiginosa que la sevillana clásica ha experimentado en los últimos cuarenta años.

*En la calle Camacho
número ocho
aún se vende la leche
a tres chicas el ocho.*

*Nadie sospeche
que es que tiene Valverde
muy mala leche.*

Volviendo a Encinasola, en la estructura inicial del primer libro, Encinasola: retrato de una época (1860-1950) 175 imágenes para el recuerdo, se contemplaba un capítulo más que nunca llegó a incluirse: la escuela. 13 años después, llegó *La escuela de Encinasola (Un ejemplo de la evolución histórica de la escuela en el ámbito rural)* (2013), un estudio minucioso y detallado sobre la evolución histórica de la escuela en el ámbito rural, extrapolable a cualquier población.

Dicho estudio se sustenta en el análisis de los locales utilizados, las metodologías y los materiales escolares empleados, o las diferentes ideologías, así como el contexto social, económico y político que rodeaba cada época, lo que imprime una visión muy completa y certera del devenir histórico educativo de Encinasola. Todo ello aderezado por deliciosas fotografías de los docentes y sus discentes, acontecimientos escolares, celebraciones, la evolución constructiva del Grupo Escolar, los jardines de la Escuela de Don Eladio, etc.

La última de sus publicaciones, *Desde el aguardo (Historia de la Caza en Valverde del Camino)* (2014), realiza un análisis desde la perspectiva histórica, etnográfica y culinaria, rastreando las antiguas artes de caza, las de la habilidad y el ingenio, en las que el cazador debía demostrar que era más astuto e inteligente que la presa. Ahora, que la inteligencia se ha sustituido por armas más sofisticadas. Igualmente, también la caza tiene su componente social, también durante la cacería se canta, se departe y se socializa:

*Los cantes de cacería
les gustan a los señores;
también a los cantaores,
porque son con su alegría
de la vida cazadores.*

En la actualidad, la labor de Tomás López no se ha detenido, ya que ha seguido en activo participando con artículos, ponencias, pregones y colaboraciones en otras publicaciones. Por ello, en fechas próximas verá la luz un nuevo trabajo que llevará por título *Tinta indeleble: Encinasola, el zaguán de coplas*, y que aglutinará todos estos años de lectura temática, investigación en archivos, audiciones, entrevistas, etc., que componen una trayectoria de trabajos inéditos.

Siempre con la honorable intención investigar, analizar, estudiar, recuperar y poner a disposición del público ese patrimonio ancestral, que es de todos y que por todos ha de ser disfrutado.

El “Folk-lore frexnense” Y “Saber Popular”, revistas extremeñas de Folklore

Juan Andrés Serrano Blanco

Miembro del Consejo de Redacción de *Saber Popular*

Luis Romero y Espinosa y Antonio Machado y Álvarez “Demófilo” se conocieron en Sevilla, cuando el primero estudiaba la carrera de Derecho que finalizó en el año 1876. Allí se forjó la amistad entre ambos y, por aquellas fechas, Luis Romero ya prestaba su colaboración en la sección de Literatura popular de la revista “La Enciclopedia”, que dirigía Machado.

En el año 1881, Machado, después de varias experiencias en el ámbito de las costumbres y tradiciones populares, funda la Sociedad “El Folk-Lore Español” y, casi al mismo tiempo, da a luz otra sociedad de similares características: “El Folk-Lore Andaluz”, en la que Romero y Espinosa aparece como socio. Siguiendo los pasos de su amigo andaluz, el 11 de junio de 1882, junto a un puñado de colaboradores entre los que figuraba Manuel Velasco y Jaraquemada, Marqués de Riocabado, director del periódico “El Eco de Fregenal”, Romero y Espinosa propicia la creación de la Sociedad “El Folk-Lore Frexnense”, de la que es elegido Presidente.

Corta fue la vida de las dos sociedades de folklore. La andaluza, al poco de su fundación, termina fusionándose con la extremeña, probablemente por problemas de orden económico, aceptando la invitación que le cursa Romero y Espinosa a Machado y, en el año 1884, desaparecen las dos sociedades, aunque la extremeña sigue publicando algunos trabajos, de forma esporádica, en el “Eco de Fregenal”. Cabe señalar que ambos valedores de la literatura popular fallecieron muy jóvenes, por lo que con ellos también desapareció prácticamente el movimiento folklorista.

En los primeros años de la década de los 80 del pasado siglo, con ocasión de un Congreso celebrado en la ciudad de Mérida, conocimos por primera vez la existencia de la revista “El Folk-Lore Frexnense”, editada en Fregenal de la Sierra, a finales del siglo XIX, de la mano de su principal impulsor, Luis Romero y Espinosa.

Desde aquel momento dediqué mucho tiempo a localizar en las principales bibliotecas privadas de la población algún ejemplar de la publicación, sin obtener resultados positivos. También lo hice en la biblioteca de la Institución Cultural “Santa Ana”, de Almendralejo, pues su propietario, el Marqués de la Encomienda, había adquirido algunos fondos documentales a vecinos del pueblo, aunque tampoco allí pude encontrar rastro de la ansiada edición.

Sin esperarlo, en la casa de la que más tarde sería mi esposa, pude conocer la existencia de una considerable biblioteca con fondos principalmente compuestos por tratados de medicina, ya que su abuelo, Daniel Álvarez de Luna Contreras, había ejercido como médico en la localidad. En el amplio salón de la casa colgaba –y aún permanecen–, un cuadro de una tal D.^ª Asunción, así como una fotografía de un tal D. Luis.

Las largas conversaciones con la abuela de mi esposa me llevaron finalmente a descubrir que aquella había sido la casa de Luis Romero y Espinosa de los Monteros y que el nuevo propietario la recibió a cambio de ofrecer cuidados médicos a los tres miembros de la familia, el padre y sus vástagos, Asunción y Luis. En una primera revisión de los materiales, entre otros, localicé un ejemplar de “El Folk-Lore Bético-Extremeño”, en muy mal estado de conservación y, en sucesivas búsquedas, entre los tratados de medicina, también apareció la prueba de imprenta del “Refranero de Agricultura”, un compendio de 536 refranes recogidos por Romero y Espinosa y sus colaboradores, además de algunos libros de diferentes temáticas donde Luis Romero dejó constancia de su propiedad plasmando su firma en ellos.

Unos años más tarde, rescaté del olvido y la basura un interesante fondo documental perteneciente a Juan Boza Vargas, un notario que ejerció en Fregenal, autor de un tratado sobre el Fuero del Baylío, entre cuyos documentos apareció un ejemplar de *El Calendario Popular para 1885*, editado en la imprenta El Eco de Fregenal, una de las últimas publicaciones de Romero y Espinosa.

Pero, tras la natural alegría por los hallazgos, vino la triste realidad. La abuela me contó cómo, en los años 40 del siglo pasado, mandaron realizar una limpieza a fondo de la biblioteca, enviando a las fauces del fuego una cantidad tal de documentos que cabrían en una batea de las que hoy se utilizan en las obras para transportar los escombros, según sus propias palabras.

Ella misma me relató quién fue la persona encargada de la destrucción de los documentos, un tal José “El Turroneo”, que por aquellas fechas ya había fallecido. Poco tiempo después tomé contacto con su hijo, quien para mi gozo y sorpresa me mostró encuadernados los cuatro números que se editaron bajo

las dos denominaciones que tuvo la publicación, “El Folk-Lore Frexense” y la que le dieron como resultado de la fusión de la sociedad extremeña y la andaluza, “El Folk-Lore Bético-Extremeño”, librito que su padre había salvado de las llamas “*porque le llamaron la atención algunos dichos que en él aparecían*”.

En el año 1985, un siglo después de la ventura andaluza-extremeña, se crea la Federación Extremeña de Folklore, de la que fui presidente durante sus seis primeros años y, dentro de ella, el Consejo Regional de Investigación y Divulgación, que aglutinó a un buen número de folkloristas, antropólogos y estudiosos de las costumbres y tradiciones populares de Extremadura. Fruto de aquella iniciativa nació la revista extremeña de Folklore *Saber Popular* y el Premio de Investigación “García Matos”.

A mis compañeros del Consejo les trasladé la idea de que *Saber Popular* fuera continuadora de aquella aventura literaria favorecida por el frexense Luis Romero y Espinosa de los Monteros y algunos colaboradores como el segedano Sergio Hernández de Soto y el burguillano Matías R. Martínez Pereda. Así, en el n.º 3, del año 1987, con una introducción que firmamos Juan Rodríguez Pastor y quien suscribe estas líneas, se publicó el “Refranero de Agricultura”, que se había quedado en unas galeradas ciento cinco años atrás.

En esa línea, ese mismo año, el antropólogo Javier Marcos Arévalo realizó el trabajo preliminar de la edición en facsímil de los cuatro números de “El Folk-Lore Frexense” y “El Folk-Lore Bético-Extremeño”, auspiciada por el Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz y la Fundación Machado, de Sevilla.

Años más tarde, en 2017, la Dirección General de Bibliotecas, Museos y Patrimonio Cultural de la Junta de Extremadura, dentro de la colección “Lecturas de Antropología”, dedicó un número al folklorista extremeño bajo el título *Luis Romero y Espinosa (1852-1891), su obra en el desarrollo de la Antropología y el Folklore en Extremadura y Andalucía*, utilizando para ello los materiales que habíamos rescatado. Y, en estos momentos, fruto del acuerdo con la Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura, el Catedrático de Antropología, Honorio M. Velasco Maíllo ha realizado un elaborado estudio introductorio para reeditar, en edición facsímil, *El Calendario Popular para 1885*.

Hoy, la revista extremeña de Folklore *Saber Popular* es una de las publicaciones de su índole más antigua del país, habiendo publicado hasta la fecha cuarenta números con temáticas de todas las áreas de la cultura tradicional extremeña.

catálogo tipológico del cuento folklórico hispánico. Cuentos del ogro tonto (volumen v)

Julio Camarena Laucirica
Maxime Chevalier
José Luis Agúndez García
Ángel Hernández Fernández
Anselmo J. Sánchez Ferra

A finales del siglo pasado, los eminentes folkloristas Julio Camarena y Maxime Chevalier iniciaron el ambicioso proyecto de catalogación de todas las versiones cuentísticas conocidas (publicadas e inéditas) del cuento hispánico, de acuerdo al índice universal de referencia conocido con las siglas ATU (por sus creadores: Aarne, Thompson y Uther, quienes sucesivamente lo fueron retocando y completando), comúnmente aceptado por los especialistas de todo el mundo. Fruto de esta ingente labor fue la publicación de cuatro volúmenes dedicados a los cuentos maravillosos (Gredos, 1995), de animales (Gredos, 1997), religiosos y novelescos (ambos publicados por el Centro de Estudios Cervantinos en 2003).

La catalogación de los cuentos folklóricos es una tarea absolutamente necesaria para la ordenación de los casi infinitos argumentos que la tradición ofrece, frecuentemente en constante cambio y contaminación entre sí pues la difusión oral de estos relatos implica su continua modificación en la cadena hablada. Los investigadores de la llamada escuela finlandesa de cuentos crearon el concepto de “tipo” folklórico, algo así como un argumento ideal que permanece inalterable en las distintas versiones del tipo a pesar de las diferencias de detalle que cada una de ellas puede ofrecer. Esta clasificación (con todos los inconvenientes y limitaciones que sin duda presenta) ha sido aceptada convencionalmente por los investigadores del cuento, y de ahí su valor porque permite el estudio de las características estables de un cuento a lo largo del mundo y también de las diferencias locales que se observan entre sus distintas versiones.

Pues bien, J. Camarena y M. Chevalier tuvieron tiempo de completar casi la mitad de los tipos que la clasificación ATU ofrece, del 1 al 999. En los cuatro volúmenes publicados los autores mencionan todas las versiones españolas (divididas por áreas lingüísticas), hispanoamericanas, sefardíes y literarias que conocen de cada tipo, acompañando el aparato bibliográfico con un texto ilustrativo. Sin embargo, la temprana muerte de J. Camarena impidió la terminación del proyecto.

Antes de morir, J. Camarena pudo dejar a su amigo el profesor José Manuel Pedrosa el borrador de lo que iba a constituir el tomo V de la obra: los cuentos del ogro estúpido. Por razones que no vienen al caso, el borrador ha permanecido inédito durante casi veinte años hasta que el profesor Pedrosa propuso a los folcloristas José Luis Agúndez García, Anselmo J. Sánchez Ferra y Ángel Hernández Fernández su revisión y actualización. Y ahora, por fin, se publica este tomo quinto en la editorial *Palabras del Candel*, dirigida por Pep Bruno, especializada en la edición de colecciones de narración oral.

El presente tomo V se ocupa, como decíamos, de los cuentos del ogro estúpido, incluidos en la clasificación ATU entre los tipos 1000 y 1199. Estos tipos marcan la transición entre el cuento maravilloso, religioso y sobrenatural y el cuento satírico-realista, pues presentan características comunes a ambos grupos. De maravillosos tienen la presencia de un adversario sobrenatural (gigante, demonio) que impondrá pruebas de fuerza o habilidad al héroe, quien siempre saldrá triunfante gracias a su astucia; de realistas, la ausencia de objeto mágico y auxiliares sobrenaturales. Estos cuentos se asemejan frecuentemente a los picarescos, donde un individuo listo vence o se burla de otro más fuerte o poderoso pero inferior en inteligencia y astucia.

Además, los cuentos hispánicos de ogros tontos muestran una clara tendencia al realismo (como los maravillosos) pues en realidad no aparecen ogros y solo muy ocasionalmente gigantes o demonios. Estos seres sobrenaturales son sustituidos por caracteres humanos, con frecuencia un amo arbitrario y cruel que hace un contrato de trabajo con el héroe según el cual si alguno de los dos se queja en algún momento de maltrato por parte del otro, se le arrancará una tira de piel (argumento del tipo 1000, verdadero marco narrativo que alberga multitud de argumentos). Por supuesto que el empleado irá derrotando en sucesivas contiendas de fuerza y astucia a su amo, hasta que le inflija el bárbaro castigo final.

Por lo demás, los criterios de edición utilizados son los mismos que los de los tomos anteriores. Ha sido actualizada la bibliografía (que Camarena y

Chevalier manejaron hasta el año 2000 aproximadamente) y se han establecido casi un centenar de tipos folclóricos reconocidos en el mundo hispánico. Igual que en los volúmenes anteriores, los autores proponen algunos tipos nuevos que no figuran en el índice ATU a la espera de que puedan entrar en futuras revisiones de este índice.

Se encuentran en preparación el resto de volúmenes del *Catálogo hispánico*, que se ocuparán de los cuentos de humor y de fórmula, los más numerosos y complejos de catalogar. Confiamos en que, en el transcurso de unos años, pueda culminarse este proyecto tan ambicioso como necesario para el conocimiento del cuento folklórico en el mundo hispánico.

Historias de Bécquer en Sevilla

Daniel Blanco

El Londres de Virginia Woolf. La Lisboa de Pessoa. La Praga de Kafka. El París de Albert Camus. Hablemos de un fenómeno literario que se da en casos contados y que resulta, por su singularidad, muy interesante: hay veces que se produce tal comunión entre la obra de un artista y la ciudad en la que se desarrolla que ambas se nutren, se prestigian y se engrandecen mutuamente. Hay ocasiones en las que se produce un acercamiento tan brutal entre la creación y el escenario, entre la palabra y el lugar, que quedan vinculadas para siempre, que no se entiende la una sin la otra. ¿Y a quién tenemos en Sevilla? Sin lugar a dudas, a Gustavo Adolfo Bécquer. Sevilla moldea, condiciona e inspira la obra de Bécquer -no se entendería su producción sin este paisaje- y él se convierte en el mejor y mayor embajador de Sevilla porque construye e inventa la imagen moderna de la ciudad, una que está a medio camino entre lo exótico y lo misterioso, entre lo colorido y lo patrimonial, entre lo mágico y lo maravillado, una imagen que, a día de hoy, seguimos exportando al exterior con evidente éxito.

Es a finales del siglo XVIII cuando surge en el Reino Unido y Alemania un movimiento cultural que pretende romper con lo anterior y que llega con unos postulados clarísimos: abandonar el rigor y la rigidez del mundo neoclásico, de la Ilustración, reivindicar la imaginación, la irrealidad y, sobre todo, la fantasía como único refugio posible, como bálsamo curativo. Los románticos están convencidos de que la realidad nunca satisface los deseos y las ilusiones, de que sólo existe para frustrar al ser humano. Y es ante esta desazón vital, ante esta decepción que provoca lo que nos rodea, cuando surge la necesidad de mirar hacia otro lado, de escapar, pero ¿cómo escapan los románticos? El ser humano en el Romanticismo siente una fascinación casi primitiva por los lugares exóticos, por lo lejano, por lo diferente y también por el mundo del ocultismo, de las brujas y de todo lo que no se puede ver o explicar. La Naturaleza ocupa un lugar primordial en esta nueva escala de valores en la que lo bello es sustituido por lo sublime. Si el hombre neoclásico se quedaba fascinado con

el atardecer o con una puesta de sol en una playa, el hombre romántico se arrodilla ante una tormenta en mitad de un acantilado, ante un mar revuelto o un castillo ruinoso, ante cualquier fenómeno que evidencie la fuerza desmedida de la Naturaleza. El ser romántico traslada a los paisajes las tribulaciones del alma. El artista romántico es un ser vigoroso en el interior que venera las emociones, que se para a escucharlas y a sufrirlas; es una emancipación del yo que, mucho después, los surrealistas llevarán a su máximo exponente.

En este panorama aparecen los primeros viajeros románticos, entre los que podemos encontrar, por ejemplo, a Richard Ford, David Roberts o a Washington Irving. Son hombres cultivados con solvencia económica y espíritu aventurero que van buscando nuevos escenarios, que quieren dejarse sorprender. Y, como era de esperar, quedan fascinados con España, sobre todo con Andalucía y en especial con Sevilla y Granada, dos ciudades que ilustran a la perfección el ideal romántico. Sevilla es vista y admirada como una especie de Edén porque en sus calles confluyen muchos factores que deslumbran y hechizan a los románticos: una arquitectura que remite a la Edad Media, unas costumbres arraigadas y peculiares, ese colorido y esa música que empapa el ambiente, ese halo oriental que lo hace todo mágico y posible. Este marchamo romántico sigue vigente en la actualidad y forma parte de la imagen que Sevilla proyecta al exterior.

Es en esta Sevilla donde nace Gustavo Adolfo Bécquer, cuando ya el romanticismo en Europa va en retirada y aquí ya hemos pasado por el romanticismo conservador y liberal de Zorrilla y Espronceda. Vive Sevilla una época curiosísima a mitad del siglo XIX porque, aunque está arrinconada en esa revolución Industrial que se está dando en el resto del continente, sí que se enfrenta a cambios que van a ser sustanciales para su futuro. De esta época, por ejemplo, tenemos la apertura del museo de Bellas Artes, el inicio de la arquitectura del hierro, con ese puente que conectará la ciudad con Triana. También se crea la línea de ferrocarril entre Sevilla y Córdoba, se empiezan a destruir las puertas de la muralla y se pone en marcha la construcción del cementerio de San Fernando. Es esta Sevilla en la que Gustavo Adolfo Bécquer crece, de la que se enamora y que refleja de una manera fiel y obsesiva en sus obras. Hay un hecho fundamental que va a potenciar ese estigma romántico en Bécquer: cuando, en 1854, justo con 18 años, se marcha a Madrid a probar fortuna y es allí donde, desde la lejanía, sufre la nostalgia por su hogar. Aparecen la melancolía, la tristeza, el desgarrar de echar de menos su ciudad, aparece la conversión de Sevilla en un símbolo, en un ideal inalcanzable, en una amante perdida.

Gustavo Adolfo Bécquer nace en 1836 en el barrio de San Lorenzo, en la calle Conde de Barajas número 28, y él mismo se encargará, a lo largo de su obra, de insistir en que se cría en uno de los barrios más puros de Sevilla. Él presume de un entorno donde los amantes todavía se hablan a través de las rejas, donde la gente sigue encontrándose en la calle y donde las mujeres cuelgan macetas de albahaca en sus balcones. La vida, los primeros años de Bécquer, están irremediamente unidos al barrio de San Lorenzo. Él estudiará en la calle Jesús del Gran Poder y, cuando se queda huérfano, primero de padre y después de madre, vivirá con sus familiares, en la calle Potro durante una temporada y después en la calle Alfaqueque, hasta que se exilia a Madrid. Bécquer habla siempre de que tiene unos lugares favoritos en Sevilla y son dos. Uno es el margen del río. Él habla de los paseos que se da siguiendo la orilla del Guadalquivir, sobre todo en los días de niebla, de bruma misteriosa, y el entorno de la Barqueta. De hecho, en una de las cartas que escribe desde esas cartas desde la celda, se muestra profundamente apenado de la transformación que ha experimentado esa zona con las obras para el trazado ferroviario entre Sevilla y Córdoba.

Hablando, pues, de los lugares que Gustavo Adolfo Bécquer deja recogidos en sus textos y que se convierten en símbolos eternos de esta Sevilla romántica, podríamos decir que son tres. El primero es el Palacio de los Bucarelli, el Palacio de los Condes de Santa Coloma, donde Bécquer, al pasar por las mañanas, ve a una mujer en el balcón regando las plantas y es ahí donde compone esos versos universales de “*Volverán las oscuras Golondrinas*”. Después, en sus leyendas deja constancia y describe casi a la perfección dos lugares que se convierten en antológicos porque recogen toda esa herencia romántica. El primero podría ser el convento de Santa Inés, que también reconstruye en la leyenda “*Maese Pérez, el organista*”, una historia de tintes sobrenaturales que él ubica en Nochebuena donde todos los asistentes están esperando al organista, un hombre de casi ochenta años, ciego de nacimiento y que tiene un don para tocar el órgano. Él está, al final, tan enfermo que se dan cuenta de que el que toca el órgano es su fantasma. Aparecen ahí muchas de las obsesiones artísticas de los románticos. Bécquer, que escribe esta leyenda en 1861, la ubica en Santa Inés, un convento con mucho peso dentro de la ciudad porque es ahí donde se encierra Doña María Coronel después de desfigurarse la cara con aceite hirviendo para huir del acoso de Pedro I, el cruel. Bécquer, en “*Maese Pérez, el organista*”, reitera ese gusto de los románticos por lo sobrenatural, por lo que no se ve, pero no trata esos temas como una forma de evadirse de la realidad

o de escapar del entorno, sino que lo sobrenatural se muestra como una parte de lo que nos rodea, como una dimensión nueva y diferente de lo que somos. Además, se enfoca en las emociones y les da un sentido trágico que las conecta con la Naturaleza, el amor y la existencia.

El tercer y último de los lugares sevillanos que me gustaría resaltar aquí es la Venta de los Gatos. Esa venta que está en la Avenida Sánchez Pizjuán, en el antiguo camino al cementerio, donde Bécquer, casi él desdoblándose como un narrador, ubica esa leyenda escrita en 1862, cuando conoce la historia de amor entre el hijo del ventero y una moza; al volver, diez años más tarde, se entera de que la relación ha tenido un final trágico. Y de nuevo la realidad vuelve a frustrar, a desesperar y a enfadar al ser humano. La realidad nunca está a la altura de lo que el ser humano busca y desea, porque cuando él regresa, una década después, a la Venta de Los Gatos, comprueba que ni la pareja sigue junta, ni hay alegría en la venta y que todo ha sido derruido, todo ha sido tragado por el paso del tiempo. Y aquí encontramos otra de las preocupaciones de Gustavo Adolfo Bécquer, de las que también va a ir dejando pistas en muchas de sus obras: el paso del tiempo que lo cambia todo y que lo cambia todo a peor. Y, además, esa cara siniestra y dramática del amor. Es en esta leyenda en la que el poeta hace una oda a Sevilla interesantísima y en la que se queja de cómo el progreso está cambiando su ciudad. Habla del cementerio que transforma el barrio, de las vías de ferrocarril que hacen de la Barqueta un paisaje irreconocible. Pensaba el Bécquer, allá por 1850, que el mundo que le había tocado vivir era demasiado vertiginoso, demasiado rápido y que había que pisar un poco el freno.

Y para terminar esta reflexión sobre las historias de Bécquer en Sevilla vamos a hablar de cómo la ciudad sigue recordando a uno de sus literatos más famosos a través, fundamentalmente, de dos espacios emblemáticos. El primero es, sin lugar a dudas, el panteón de los Sevillanos Ilustres, donde descansa Gustavo Adolfo Bécquer y su hermano desde 1913 y que está en la iglesia de la Anunciación. Y el segundo, quizás el más reconocible, es la glorieta dedicada a Bécquer y que está inspirada con una escultura de tres mujeres que representan el amor soñado, el amor poseído y el amor perdido y que se basa en ese verso de Bécquer de "*el amor que pasa*". Yo añadiría otro más, el museo de Bellas Artes, porque es ahí donde podremos encontrar el retrato que su hermano Valeriano le hizo años antes de morir.

Terminamos trayendo la reflexión del inicio: hay veces en las que la producción artística de un escritor y la ciudad en la que toma cuerpo su crea-

ción van tan unidas que se mitifican recíprocamente, que parecen indisolubles, como dos caras de la misma moneda. Hay mucho de Bécquer en esa Sevilla mágica, misteriosa y colorida que sigue latiendo a día de hoy. Y por eso, nada mejor que terminar con las palabras del propio poeta:

“Sevilla, con su Giralda de encajes, que copia temblando el Guadalquivir, y sus calles morunas, tortuosas y estrechas, en las que aún se cree escuchar el extraño crujido de los pasos del rey justiciero; Sevilla con sus rejas y sus cantares, sus cancelas y sus rondadores, sus retablos y sus cuentos, sus pendencias y sus músicas, sus noches tranquilas y sus siestas de fuego, sus alboradas color de rosa y sus crepúsculos azules.”

Este artículo es de una conferencia que se impartió dentro del ciclo
Los lunes son de Bécquer



PRESENTACIÓN

IN MEMORIAM

ARTÍCULOS

Los primeros estudios sobre el folklore en Andalucía. / E. Aguilar Criado

Antonio Machado y Álvarez y Extremadura. La reflexión antropológica extremeña de finales del XIX (innovación temática y avances metodológicos). / J. Marcos Arévalo

A vueltas con el concepto de Superstición, Religión y Religiosidad en los primeros folcloristas. / S. Rodríguez Becerra

Los folcloristas sevillanos en la senda del romancero hispánico. / A. Pérez Castellano

Recuperando la Memoria. Los estudios sobre la historia del folklore y la antropología en Andalucía y otras regiones españolas (1971-2000). / M. A. Carvajal Contreras

Etnología de Andalucía Occidental (1963). Memoria inacabada de un pasado no muy lejano. / J. Agudo Torrico

La documentación y salvaguarda de la tradición oral andaluza en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. / G. Carrera Díaz

Folklore, etnografía y antropología: La gestión del patrimonio inmaterial y sus implicaciones éticas. / L. Díaz Viana

Las fuentes iletradas del flamenco. / A. Zoido Naranjo

Arqueología del folclore árabe en Al-Andalus: Los cuentos tradicionales y folclóricos. / D. López Bernal

Espacios de sociabilidad en la arquitectura tradicional granadina. / M. A. Sorroche Cuerva

La significación nacionalcatólica de la Semana Santa sevillana (1920-1954). / C. Rina Simón

El moro en la perspectiva española del siglo XX-XXI. Las fiestas de moros y cristianos, búsqueda de valores contemporáneos. / M. Á. Martínez Pozo

El Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén. Una descripción hagiográfica y positiva. / M. C. Sánchez Miranda, A. Parras Fernández y J. L. Anta Félez

RESEÑAS

En busca del pájaro esmeralda y otros cuentos tunecinos de Lela Ula. / J. L. Agúndez

AUTORES

VIDA DE LA FUNDACIÓN

MISCELÁNEA

De Encinasola a Valverde: Un viaje folclórico. / J. M. García Talaverón

El Folk-Lore Frexnense y Saber Popular, revistas extremeñas de Folclore. / A. Serrano Blanco

Cuentos del ogro tonto. / Á. Hernández Fernández

Historias de Bécquer en Sevilla. / D. Blanco



Con la colaboración de la

Fundación | Cajasol