

# ETNICEX

Diciembre 2012 - Número 4 - ISSN: 2172-7635



Asociación Profesional  
APEA  
Extremeña de Antropología

Revista de Estudios Etnográficos







ETNICEX recoge en sus páginas artículos, textos, documentos y noticias de Antropología Social, Etnografía, Patrimonio Cultural, estudios de las culturas tradicionales y populares, trabajos sobre dialectología y tradición oral, y otros relacionados con las Ciencias Sociales referidos, social y espacialmente, a Extremadura, España y Portugal, Europa, el Mediterráneo e Iberoamérica. ETNICEX se organiza en las siguientes secciones: Editorial, Artículos (teóricos, metodológicos y etnográficos), Etnografía Audiovisual, Crónicas, Recensiones Bibliográficas e Información y Noticias. ETNICEX cuenta con un Consejo Asesor y un Comité Evaluador Externo a la Revista y a la Asociación, así como con un Equipo Editorial y Consejo de Redacción.

ISSN: 2172-7635

eISSN: 2255-1859

Depósito Legal: CC-670-2010

Edición: APEA (Asociación Profesional Extremeña de Antropología).

Lugar: Cáceres (España).

© APEA (Asociación Profesional Extremeña de Antropología).

Impresión: Gráficas Rejas (Mérida).

© De los textos y las imágenes: sus autores

© De la imagen de portada: J. M. A.

Suscripción Anual: 15 euros.

Precio de número suelto: 10 euros.

Solicitud de suscripción y canje: Apartado Postal 31, Cáceres (España).

apea.ex@gmail.com

**Bases de Datos y Plataformas de Evaluación que incluyen a ETNICEX**

# ETNICEX

## Revista de Estudios Etnográficos

Periodicidad Anual

**Dirección:** Javier Marcos Arévalo (Universidad de Extremadura)

\*\*\*

**Equipo Editorial y Consejo de Redacción:** Carlos María Neila Muñoz (Universidad de Extremadura), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla), Honorio Velasco Maillo (UNED, Madrid), Juan Valadés Sierra (Museo Provincial de Cáceres), María Jacinta Sánchez Marcos (Asamblea de Extremadura) y Manuel Trinidad Martín (Universidad de Extremadura).

\*\*\*

**Consejo Asesor y Científico:** Francisco Martins Ramos (Universidad de Évora. Portugal), Rossana Elizabeth Ledesma (Universidad Nacional de Salta, Argentina), Isidoro Moreno Navarro (Universidad de Sevilla), Sebastián Díaz Iglesias (Universidad de Extremadura), Aniceto Delgado Méndez (Instituto del Patrimonio Histórico Andaluz, IPHA), José Prieto Oreja (Universidad de Extremadura. Centro Sociosanitario de Mérida), Eloy Gómez Pellón (Universidad de Cantabria), Ismael Sánchez Expósito (Oficina de Patrimonio Etnográfico de la Junta de Extremadura), José Luis Alonso Ponga (Universidad de Valladolid), Marcelo Sánchez de Oro (Universidad de Extremadura), Luca Zarrilli (Universidad de Chieti-Pescara. Italia), Joaquín Valhondo de la Luz (Junta de Extremadura), Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura) y Enrique Borrego Velázquez (Universidad de Extremadura).

## **SECCIONES**

**EDITORIAL-PRESENTACIÓN**

**ARTÍCULOS**

**RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS**

**INFORMACIÓN Y NOTICIAS**



## SUMARIO

### EDITORIAL-PRESENTACIÓN

Javier Marcos Arévalo. Director de ETNICEX 13-17

### ARTÍCULOS

*Oralidad y memoria: sobre los testimonios verbales del pasado*  
Eloy Gómez Pellón 19-39

*La prevención de la obesidad en España: una lectura crítica desde la antropología*  
Jesús Contreras y Mabel Gracia 41-61

*Patrimonializando saberes locales, resignificando tradición e innovación. El caso del jamón ibérico*  
Santiago Amaya y Encarnación Aguilar 63-75

*Transmisión Cultural y Construcción Social de la Persona. Un acercamiento a las categorías nahuas sobre la enseñanza y el aprendizaje (México)*  
Yuribia Velázquez 77-89

*Sociomuseología y Género: una experiencia de comunicación inclusiva en el Museo de Francisco Tavares Proença Júnior (Portugal)*  
Aida Rechená 91-102

*A recolha e a classificação de um cancioneiro português*  
Carlos Nogueira 103-121

*El ritual tras la lente. Tonalidades emergentes y nuevos espacios en “Las Carantoñas” y “Jarramplas”*  
Lorenzo Mariano Juárez, David Conde Caballero y Jorge Moreno Andrés 123-139

<i>El Festival Mayor como patrimonio de los belgranenses (Argentina)</i> María Vivardo	141-153
<i>Prevención simbólica ante la epidemia de cólera de 1834 en Plasencia (España)</i> Daniel Leno González	155-164
<i>El pendón concejil leonés: un bien etnográfico a recuperar</i> Francisco Javier Lagartos Pacho y Lorena Rivas Morán	165-178

## **RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS**

<i>Azul y oro como mi corazón. Masculinidad, juventud y poder en una porra de los Pumas de la UNAM</i> David Lagunas	181-185
<i>Cultura y razón. Antropología de la literatura y de la imagen</i> José Ignacio Monteagudo Robledo	187-190
<i>La cultura sentida. Homenaje al Profesor Salvador Rodríguez Becerra</i> Salvador Hernández González	191-194

## **INFORMACIÓN Y NOTICIAS**

<i>Masters en Antropología en las universidades españolas (2012-2013)</i>	197-203
<i>Socia de APEA defiende una tesis doctoral en Antropología</i>	205-206
<i>Normas de edición de ETNICEX</i>	207-209
<i>Formularios de inscripción a APEA y a ETNICEX</i>	211-216

# **EDITORIAL-PRESENTACIÓN**

## **PUBLISHING HOUSE-PRESENTATION**



El lector tiene entre sus manos el número 4 de *Etnicex. Revista de Estudios Etnográficos*. Esta nueva entrega trae consigo una novedad: a partir de ahora *Etnicex* cambiará su periodicidad de semestral a anual; si bien, los intereses temáticos y los espacios socioculturales continúan siendo los mismos. La política editorial de *Etnicex* se caracteriza por publicar y divulgar trabajos y estudios científicos, realizados por profesionales de acreditado prestigio, de dentro y fuera del mundo académico; y muestra especial sensibilidad por las investigaciones llevadas a cabo por especialistas en estudios sobre el patrimonio cultural, las culturas étnicas y populares-tradicionales, estudios sobre la tradición oral, entre otros. *Etnicex* dispone de un espacio para dar a conocer trabajos originales y de investigación de jóvenes profesionales, estudiantes de postgrados y en proceso de formación en las disciplinas antropológicas y en las Ciencias Sociales. Las áreas preferentes de interés sociocultural son Iberoamérica, Europa y el Mediterráneo, la Península Ibérica y Extremadura. El número que se presenta incluye diez artículos, variados en su temática, pero de interés y actualidad tanto por las modalidades de abordaje como por las especializaciones de sus autores.

Con el atractivo título: “Oralidad y memoria: sobre los testimonios verbales del pasado”, abre el número 4 de *Etnicex* el trabajo del profesor Eloy Gómez Pellón sobre un tema de máxima actualidad: la tradición oral y la memoria colectiva, remitiéndonos a las clásicas obras de Jan Vansina y Maurice Halbwachs. Reivindica el autor el recurso a las fuentes orales cuando se trata de conocer el pasado, y el pasado transformado en el presente, la tradición. De manera que entre otras cuestiones el texto plantea la idea de la permanencia del pasado activo, la memoria colectiva, en el presente. Pormenorizadamente revisa las principales aportaciones, de antropólogos e historiadores, respecto a los estudios sobre la tradición oral. Acertadamente considera Gómez Pellón que la cultura y la historia orales son fuentes relevantes para bucear en lo que J. Fentress y C. Wickham denominaron “memoria social”.

Un tema que hoy en día preocupa especialmente en el mundo occidental es el de la sobrealimentación y la mala alimentación. Como advierte la OMS la obesidad se ha convertido en un grave factor generador de enfermedad. Los profesores Jesús Contreras y Mabel Gracia, reconocidos especialistas por sus estudios sobre antropología de la alimentación, abordan en su texto la alimentación y la obesidad en España como tema prioritario de salud pública. Aunque están de acuerdo en que debieran cambiarse los hábitos alimentarios, principalmente en la generación de los niños, adolescentes y jóvenes, creen que para ello no sólo son suficientes los objetivos que plantea la estrategia NAOS, mejorar la información y la educación nutricional, sino que, previamente, es necesario averiguar las razones por las que las personas, a pesar de que conocen las consecuencias, se siguen comportando de forma peligrosa para su salud. Junto a ello argumentan que la alimentación, además de ser una necesidad nutricional, responde a factores socioculturales. Pensamos que en este ámbito de investigación la dimensión aplicada

de la antropología puede contribuir, si no a resolver un problema complejo y con múltiples aristas, a presentar de manera práctica resultados de experiencias concretas.

En “Patrimonializando saberes locales, resignificando tradición e innovación. El caso del jamón ibérico”, los profesores Santiago Amaya, de la universidad de Cádiz, y Encarnación Aguilar, de la universidad de Sevilla, analizan la producción de jamón ibérico de bellota y su sello de calidad, Denominación de Origen Protegida (DOP), mostrando cómo la creación de su particular propiedad deriva de una adecuada articulación entre tradición e innovación. Es decir, plantean la necesidad de combinar los saberes locales (la tradición) con los conocimientos y avances técnicos en relación con la producción de alimentos de calidad y su reconocimiento social. En un marco de valoración del medio rural (“nuevas ruralidades”) subrayan el “mérito” de ciertos “productos de la tierra” (locales) en el contexto de los mercados globales. El jamón ibérico de bellota, un producto con cierto peso económico, y con una extraordinaria significación social, cultural y simbólica, sirve de excusa para reflexionar sobre los sistemas de producción y las prácticas tradicionales, al tiempo que para plantear el debate acerca de la resignificación de los valores y las tradiciones. Frente a los modelos agroalimentarios globales los autores consideran que la implementación de las estrategias de localización inciden en la dinamización socioeconómica de las culturas locales. Idea con la que estamos de acuerdo.

La antropóloga mexicana Yuribia Velázquez, en posesión de un master en antropología por la Universidad Autónoma de México, es autora del artículo titulado: “Transmisión Cultural y Construcción Social de la Persona. Un acercamiento a las categorías nahuas sobre la enseñanza y el aprendizaje (México)”. Apoyada en datos provenientes de su trabajo de campo etnográfico, obtenidos sobre el terreno, plantea y discute la noción de persona nahua, construida socialmente como un ser interdependiente; igualmente se interesa por los procesos mediante los cuales tal noción ha sido transmitida generacionalmente mediante una estrategia educativa comprensible por medio del análisis de las categorías nativas de enseñanza y aprendizaje. La primera parte del texto la dedica a definir e interpretar el concepto teórico de persona, que en la cultura nahua estudiada es construida culturalmente en relación con los demás miembros de la sociedad y con el entorno social en su conjunto; y en la segunda se interesa por las formas en que este principio es transmitido y asimilado en el plano local.

Directora de museo y doctora en museología por la universidad lusófona de Lisboa (Portugal), Aida Rechená entre sus líneas de investigación lleva a cabo estudios sobre teoría museológica y museología y género. Presenta un texto a partir de una experiencia concreta en el Museo Francisco Tavares Proença Junior, en el que teóricamente reflexiona sobre sociomuseología y género a partir de la exposición temporal titulada. “Museo en femenino: mujeres artistas de la colección del museo”.

El doctor Carlos Nogueira, profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la universidad Nova de Lisboa (Portugal), tiene en la tradición oral uno de sus temas preferentes de estudio; pero también es autor de libros y artículos en revistas especializadas sobre cultura, antropología y literatura de lengua portuguesa en las modalidades oral, popular-tradicional y erudita. En “A recolha e a classificação de um cancionero português”, debate sobre los criterios de recogida y clasificación de los textos del cancionero popular y tradicional del concejo de Baião, en el distrito de Oporto.

Los profesores Lorenzo Mariano, David Conde y Jorge Moreno firman el texto: “El ritual tras la lente. Tonalidades emergentes y nuevos espacios en las <<Carantoñas>> y <<Jarramplas>>”. Tomando como pretexto dos rituales festivos “exóticos”, celebrados durante el ciclo de invierno en Extremadura (España), y basados tanto en una etnografía visual como en los materiales obtenidos durante el trabajo de campo, los autores examinan ambas celebraciones festivas partiendo de la hipótesis de que la presencia de la lente, los mecanismos de reproducción audiovisual, se ve reflejada en las prácticas y actitudes de los protagonistas de los rituales. Es decir, consideran que la lente modifica, en algún sentido, los comportamientos de los participantes y el significado de los rituales.

Licenciada en Ciencias Antropológicas, María Vivardo es profesora de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Entre sus líneas de investigación y temas de estudio ocupan lugar preferente los festivales y las fiestas en relación con cuatro categorías de análisis: la tradición, el patrimonio, la identidad y las políticas culturales. Ha publicado diversos textos sobre la enseñanza de lo tradicional y acerca del patrimonio cultural en Argentina. El artículo que firma: “El festival Mayor como patrimonio de los belgranenses”, deriva de un trabajo académico presentado como tesis de licenciatura.

Licenciado en antropología y con formación sanitaria, el profesor Daniel Leno prepara una investigación doctoral sobre un tema médico-sanitario enfocado desde una mirada y sensibilidad antropológicas. De este proyecto académico proviene “Prevención simbólica ante la epidemia de cólera de 1834 en Plasencia (España)”, un estudio histórico-etnográfico sobre la enfermedad que causa el mal, la epidemia, y sus tratamientos, trascendiendo los conocimientos médico-terapéuticos, para reflexionar respecto al ámbito de la “eficacia simbólica”. Entre los medios empleados para paliar las consecuencias de la epidemia las procesiones, las rogativas públicas, los actos litúrgicos y otros rituales de aflicción se ponen en ejecución buscando con prácticas simbólico-culturales el auxilio de la divinidad.

Concluye la sección de artículos con el trabajo “El pendón concejil leonés: un bien etnográfico a recuperar”, de Francisco Javier Lagartos y Lorena Rivas. El texto toma como eje de análisis un elemento-objeto etnográfico significativo para los leoneses. Los autores asumen el pendón como icono de significación patrimonial e identitaria; cuyo origen, al parecer, se remonta a la Edad Media y al antiguo Reino de León. Los autores realizan su estudio a lo largo de la historia con el propósito de poner

en valor un objeto relevante del patrimonio cultural leonés, que, desbordando su propia materialidad, adquiere valor simbólico por su capacidad de representación social.

El cuarto número de Etnicex incluye, además de los artículos, la sección de Recensiones Bibliográficas y la de Información y Noticias. El profesor David Lagunas, de la Universidad de Sevilla, se ocupa de reseñar la monografía “Azul y oro como mi corazón. Masculinidad, juventud y poder en una porra de los Pumas de la UNAM (México)”, de Roger Magazine; José Ignacio Monteagudo Robledo, de la universidad de Salamanca, enjuicia críticamente la obra “Cultura y Razón. Antropología de la literatura y de la imagen”, de Manuel González de Ávila; y Salvador Hernández González recensiona la obra colectiva “La cultura sentida...”, que coordinada competentemente por los antropólogos A. Miguel Nogués y Francisco Checa, es un merecido homenaje que un nutrido grupo de profesores, antropólogos y amigos rinden a la persona, obra y dilatada vida académica del profesor y catedrático Salvador Rodríguez Becerra. Esperamos, y en este caso lo sabemos, porque lo conocemos desde hace muchos años, que la jubilación administrativa no implicará abandono o repliegue de la producción intelectual. Desde estas páginas queremos transmitir las felicitaciones de APEA y de quienes hacemos Etnicex a Rodríguez Becerra, y nuestra enhorabuena a quienes han coordinado el proyecto y la obra.

Con la información extraída de la sección de Formación (Másteres) del Portal Estatal de Antropología y de nuestro propio rastreo por internet, hemos elaborado un cuadro en el que reproducimos información sobre los másteres de antropología social y cultural que se imparten en las universidades españolas (31), con indicación de los títulos, los itinerarios (laborales y/o de investigación), los nombres de los coordinadores y responsables, el número de créditos ECTS, los créditos de TFM (Trabajo Fin de Máster) y la página web donde puede encontrarse información adicional.

En esta misma sección incluimos una breve noticia, acompañada de algún material fotográfico relativo al acto académico y a la celebración posterior, sobre la defensa de la tesis doctoral: “Etnopediatría en contextos virtuales. Un nuevo paradigma social y antropológico basado en la crianza respetuosa y su articulación en Internet”, de nuestra compañera en APEA María José Garrido Mayo. Trabajo leído en el marco institucional del Departamento de Psicología y Antropología de la universidad de Extremadura (España) el 7 de septiembre del 2012.

Actualmente Etnicex cuenta, junto a su versión impresa en papel, con versión electrónica que permite la consulta completa de los textos en ella editados. Para ello ha sido incluida en la plataforma OJS (Open Journal Systems) desarrollada por la universidad de Stanford y la universidad de Columbia Británica, permitiendo la gestión de revistas electrónicas con el objetivo de automatizar el proceso de publicación y el envío de artículos. Por otra parte, en seis meses la página de la revista, <http://revistas.ojs.es/index.php/etnicex/index>, ha alcanzado la cifra de 10.000 visitas.

En un año y medio el blog de la Asociación Profesional Extremeña de Antropología (<http://apea.blogspot.com>) supera las 133.000 consultas. De ellas en torno al 38% proceden de Iberoamérica. Después de España el mayor porcentaje de visitas tiene su origen en México, Colombia, Argentina, Perú, Chile, Ecuador, Venezuela y Brasil. Los países europeos desde los que más se visita el blog son Portugal, Italia, Francia y Alemania.

Como director de Etnicex, por último, deseo expresar mi gratitud a los socios de APEA, a mis compañeros en la Junta Directiva y en el Consejo de Redacción de la revista; y especialmente reconozco los esfuerzos que vienen realizando y el trabajo desinteresado que desarrollan y han desarrollado los antropólogos Carlos Neila, Manuel Trinidad y Jacinta Sánchez con la determinación de que Etnicex sea una realidad y pueda estar puntualmente en la calle.

Javier Marcos Arévalo  
Director de Etnicex

# **ARTÍCULOS**

## **ARTICLES**

**Oralidad y memoria: sobre los testimonios verbales del pasado**  
Orality and Memory: On the Verbal Testimony of the Past

Eloy Gómez Pellón  
Universidad de Cantabria  
[Jose.gomezp@unican.es](mailto:Jose.gomezp@unican.es)

**Resumen**

Bajo el concepto de fuentes orales se encuentran distintos tipos de testimonios verbales que sirven para conocer el pasado. Algunas de estas fuentes poseen la particularidad de ser narradas y transmitidas a través de una cadena de testigos, en cuyo caso, a efectos teóricos y metodológicos, estamos ante lo que se denominan tradiciones orales. Sin embargo, la historia oral, como fuente oral que es también, se caracteriza por obedecer a testimonios directos supuestamente verificados por los testigos de los acontecimientos. En Estados Unidos el interés por el estudio de la tradición oral gozó de aprecio entre parte de los culturalistas, mientras que en el Reino Unido Evans-Pritchard comenzó a prestarle atención a la memoria oral (historia y tradición), y siguiendo su camino otros como Goody. En la Europa continental el historiador belga Vansina se convirtió en el gran estudioso de la tradición oral africana. En cuanto a la historia oral, la Escuela de los *Annales* inició una trayectoria ascendente en este interés por la memoria colectiva, cuya continuidad vendrá representada por Le Goff y su selecto grupo de colaboradores. Posteriormente surgirían los grandes especialistas en la historia oral, como Thompson, Joutard, etc.

**Abstract**

Under the heading of oral sources, different types of verbal testimony are used to learn about the past. Some of these sources are narrated and transmitted along a chain of witnesses and in this case, for theoretical and methodological purposes they are known as oral traditions. In contrast, oral history, as the oral source it also is, is characterized by its condition as direct testimony supposedly verified by witnesses of the events. In the United States of America, the study of oral tradition enjoyed the interest of culturalists, while in the United Kingdom, Evans-Pritchard was the first to pay attention to oral memory (history and tradition) and was followed by others, such as Goody. In continental Europe, the Belgian historian Vansina became a great scholar of African oral tradition. In oral history, the *Annales* School pioneered an increasing interest in collective memory, which was continued

by Le Goff and a select group of collaborators. Later appeared the great specialists in oral history, like Thompson and Joutard, among others.

**Palabras clave:**

Etnohistoria, fuentes orales, historia oral, memoria colectiva, tradición oral.

**KeyWords:**

Collective memory, ethnohistory, oral history, oral sources, oral tradition.

**Introducción**

El testimonio oral acerca del pasado constituye una fuente de conocimiento utilizada tanto por la historia como por la antropología y otras ciencias sociales, como la sociología. Hasta bien avanzados los años treinta del siglo pasado fue poco apreciada por los historiadores, aunque existen significativos ejemplos de su uso y, curiosamente, también fue escasamente valorada por los antropólogos pero, asimismo, existen notorias excepciones. Para explicarlo con claridad, los historiadores consideraron en el pasado a la historia oral como una fuente de baja efectividad y de aplicación discutible. La historia científica se construyó sobre el culto al documento escrito, de forma que los documentos no escritos poseyeron durante mucho tiempo una exigua o nula credibilidad. Y entre los antropólogos, el descrédito del evolucionismo devino en rechazo de todo cuanto tuviera que ver con la historia, y por ello con los testimonios orales que remitían al pasado.

Ahora bien, transcurrido el primer tercio del siglo XX, la memoria colectiva adquirió una valoración bien diferente. Decía Le Goff (1977b: 134), uno de los historiadores más convencidos de la necesidad de una estrecha colaboración con la antropología, al tiempo que en la antropología se propugnaba una aproximación a la historia, que “el estudio de la memoria social es uno de los modos fundamentales para afrontar los problemas del tiempo y de la historia”, y añadía: “en el estudio histórico de la memoria histórica es necesario atribuir una importancia particular a las diferencias entre sociedad de memoria esencialmente oral y sociedad de memoria esencialmente escrita, y a períodos de transición de la oralidad a la escritura”. Frente a otras forma de aproximación a la memoria (vid. por ejemplo, Pereiro, 2011), el concepto de memoria que utilizamos en el presente texto, tiene carácter colectivo y concuerda plenamente con el propuesto por Le Goff, en cuanto ingrediente crucial de la historia y la antropología. También concuerda con el propuesto por Goody (1977) cuando recuerda que todas las sociedades, ágrafas o alfabetizadas, poseen procedimientos institucionalizados para conservar la memoria del grupo en cuanto historia colectiva.

Conviene asimismo señalar que bajo el concepto de fuente oral se encuentran distintos tipos de testimonios verbales que sirven para conocer el pasado. Algunas de estas fuentes poseen la particularidad de ser narradas y transmitidas a través de una cadena de testigos indirectos que comunican un hecho de referencia no

verificado, en cuyo caso, a efectos teóricos y metodológicos, estamos ante lo que se denominan tradiciones orales. Sin embargo, la historia oral, como fuente oral que es también, se caracteriza por obedecer a testimonios directos supuestamente verificados por el testigo de los acontecimientos, gracias a que los hechos de referencia le son cercanos. En la práctica, y con más razón en las sociedades tradicionales, la distinción es más compleja de lo que pudiera parecer y las diferencias entre lo carente de verificación, lo insuficientemente probado y lo supuestamente comprobado a menudo resultan más ideales que reales. En definitiva, la oralidad y la memoria constituyen el auténtico común denominador de los testimonios orales del pasado.

Sólo desde los años cuarenta del siglo XX la memoria oral comenzará a jugar un papel más importante para la antropología, especialmente como sustancia de la llamada etnohistoria. La etnohistoria no sólo se vale de las fuentes orales, entre las que se cuenta la tradición oral, sino que las combina con la metodología antropológica del trabajo de campo. Los trabajos de Evans-Pritchard en la Cirenaica (1949), los de P. Mercier entre los yoruba (1950), los de Vansina (1966, 2007) en Ruanda y Burundi antes de la descolonización y los de J. Goody (1977, 1986, 2007) sobre Ghana, por ejemplo, son expresivos del uso del marco teórico y metodológico propio de la etnohistoria, en la confluencia de la antropología y la historia. Pero la etnohistoria también ha prestado progresiva atención a las sociedades europeas y, desde mediados del siglo pasado, estos estudios han ganado en frecuencia y en intensidad. En España la etnohistoria como campo de estudio encontró uno de sus cultivadores más destacados en J. Caro Baroja (por ejemplo, 1965, 1969, 1979).

Por otro lado, en la senda abierta en su día por los historiadores de los *Annales* y de sus continuadores, a partir de su defensa de la convergencia con la antropología, algunas fuentes históricas que antes pasaron desapercibidas, como la historia oral, sobre todo en el último cuarto del siglo XX han cobrado una nueva significación. En general, dos excelentes trabajos acerca del valor de la historia oral son los de P. Thompson (1978) y P. Joutard (1983). A los mismos hay que añadir la meritoria compilación de D. Schwarzstein (1991) sobre la historia oral. Finalmente, un ejemplo de aplicación de la historia oral al caso de España lo hallamos en la obra de R. Fraser (1979).

### **1.- Historia y antropología**

Las sucesivas generaciones de seres humanos no han poseído durante miles de años otra forma de compartir su conocimiento que la que les proporcionaba el uso de la tradición oral. Sólo hace tres milenios en algunas partes del mundo, como Mesopotamia y Egipto, favorecidas por su próspera economía basada en la agricultura, se produjo el desarrollo necesario para comenzar a hacer uso del lenguaje escrito. Todavía en nuestros días son diversas las sociedades que siguen sin utilizar este modo de comunicación. Sea como fuere, incluso en la mayor parte de las sociedades alfabetizadas, hasta comienzos del siglo XX la escritura continuó

siendo patrimonio de pequeños grupos de privilegiados, de la misma manera que sigue sucediendo aún en nuestros días en muchas partes. Aún más, en las sociedades occidentales la tradición oral convive con el lenguaje escrito en la transmisión de conocimientos, y lejos de ser incompatibles se complementan. En consecuencia, la tradición oral se revela no únicamente como una forma de comunicación, sino también como una valiosa vía de adquisición de conocimientos, a la que por distintas razones, y por más que se halle indisolublemente unida a la progresión de la cultura, se le ha prestado una atención insuficiente por parte de la literatura científica.

Es posible que la razón fundamental de este menosprecio, o acaso de este desprecio, hacia la memoria oral como fuente de conocimiento, por lo que respecta al mundo occidental, se halle asentada sobre el concepto de historia, como disciplina científica que se forja a lo largo del siglo XIX. En el transcurso del siglo XIX cristaliza una manera de entender la historia asfixiada por el peso del texto escrito, en cuyos orígenes están las obras de Niebuhr, Ranke, Momsen, Buckhardt, Tocqueville, Michelet, Fustel de Coulanges, Maitland y otros (Joutard, 1986: 52-62). Sólo es histórico, según esta concepción, aquello que está presente en los documentos, de modo que puede ser recreado paciente y minuciosamente por los historiadores. Todos se sienten deslumbrados ante la grandeza de la obra del más famoso historiador del siglo XVIII, Edward Gibbon, el célebre autor de *Decadencia y caída del imperio romano* (1776-1788), cuyas prolijas notas a pie de página proporcionaron uno de los modelos historiográficos más sólidos y estimados durante mucho tiempo, a la vez que le hicieron ser considerado por muchos, no en vano, el primer historiador moderno (vid. A. Grafton, 1998). Al mismo tiempo, dicha concepción hundía sus raíces en el siglo XVIII, en la reacción que se produce tras la Revolución de 1789 cuando, después de producirse la recuperación de los documentos que se habían salvado de la violencia de las masas, éstos son elevados a la categoría de testigos del reinado de Luis XVI, o del *Ancien regime* en general. Mas tal construcción de la historia, como había acontecido en el pasado e igual que siguió sucediendo hasta bien adelantado el siglo XX, no se efectuaba a partir de los hechos llevados a cabo por los protagonistas reales de la historia, que no son otros que las mujeres y los hombres anónimos, sino que tal historia se personalizaba en determinados individuos que por su preeminencia eran considerados como verdaderos conductores del tiempo pasado. Así, por ejemplo, los reyes, los nobles y los líderes religiosos eran tenidos por los auténticos protagonistas del pasado.

Parece obvio que la memoria oral es inseparable de cualquier sociedad. En todas las conocidas, sean tradicionales o modernas, circulan testimonios orales directos e indirectos (vid. González Alcantud, 1995). Es lo cierto que en las primeras la tradición oral, esto es, la que se asienta sobre la narración de largo alcance, es la guardiana de la cultura mientras que en las modernas su importancia se ve muy reducida en beneficio de la historia escrita. Salvo algunas excepciones, muy destacadas por cierto, los historiadores del siglo XIX no le concedieron importancia

a la tradición oral como fuente de la historia. Paul Thompson (1988: 31-32), en su espléndido trabajo sobre la historia oral, cita el caso de Jules Michelet, el renombrado historiador francés, que en su célebre *Historia de la revolución francesa* publicada entre 1847 y 1853 recurre a su propia memoria, a sus vivencias interiores, para narrar y analizar los hechos, hasta el extremo de que sitúa a similar altura las fuentes escritas y las orales, lo cual resultaba desconcertante para su tiempo, y tanto más tratándose de la obra de un destacado archivero.

Paradójicamente, los historiadores europeos de la primera mitad del siglo XIX construyen la historia de los últimos años del siglo XVIII contando tan sólo para ello con los documentos escritos, y prescindiendo de los testimonios directos de sus protagonistas que todavía vivían. Estos últimos son descalificados como testigos del pasado, mientras que resulta singularmente valorado todo cuanto ha sido plasmado por medio de la escritura, acaso sin reparar en que, por su propia naturaleza, el contenido de dichos documentos es artificioso. Una gran parte de ellos habían emanado de la Administración, o mejor dicho de la uniformidad impuesta por la práctica habitual de sus escribanos, sea cual fuere el órgano encargado de la emisión. El propio funcionario no sólo reproduce expresiones con carácter formulario, sino que altera los contenidos sin proponérselo en aras de la simplificación de su trabajo. En otras ocasiones omite detalles que considera impropios, o irrelevantes, o perturbadores. De tal falta de naturalidad no se libran tampoco aquellos particulares que generan documentos por razones contractuales o de otra índole, y de los cuales está ausente la espontaneidad. El documento escrito resulta, por lo general, forzado por las circunstancias en que fue redactado.

Y qué decir de los testimonios salidos voluntariamente de la pluma de los vencedores en las contiendas, sabiendo que estos escriben en beneficio del presente, como lo hizo Julio César cuando escribió los *Comentarios sobre la guerra de las Galias* cincuenta años antes del comienzo de nuestra era, parapetado tras el uso de la tercera persona para narrar apasionadamente unos acontecimientos que el famoso político y militar romano había vivido en primera persona durante el tiempo de su proconsulado en las provincias de la Galia. De hecho, la obra, esmerada y erudita, no era sino un instrumento propagandístico destinado a engrandecer y abrigar el rico *cursum honorum* de su autor. Explicaba Croce, el historiador y político italiano, que toda historia era historia contemporánea, proporcionando así inspiración a Collingwood y a otros. En efecto, cualquier historia, incluida la oral, se construye desde el presente, en beneficio del presente (vid. Le Goff, 1977b: 26-28). En este sentido, conviene recordar el sugestivo comentario de Hobsbawm, de que cuando Mommsen, el gran historiador alemán, escribe sobre el imperio romano, está pensando en el imperio alemán. “Detrás de Julio César distinguimos la sombra de Bismarck” (Hobsbawm, 2002: 230). Decía M. Bloch (1949: 85-86), recordando su experiencia de combatiente en la Primera Guerra Mundial, que había aprendido a comprender que toda la letra impresa por los vencedores alimentaba una inmensa mentira, mientras que muy al contrario la tradición oral comportaba un singular

documento, capaz de contrapesar y desvelar los excesos de la escritura. Precisamente, Bloch, el sabio medievalista francés, tuvo el mérito de hacer más creíble y manejable la historia que nadie hasta entonces, debido entre otras razones al uso que hizo de fuentes distintas de las escritas, como las etnológicas por ejemplo, contradiciendo de paso a aquellos historiadores que habían calificado a las fuentes no sustentadas en el documento escrito como irrelevantes.

Evidentemente, los historiadores sólo pueden elaborar la historia con los testimonios que han dejado los acontecimientos, y éstos se explicitan en documentos de muy diversa índole. Tanto es así, que entre los historiadores del siglo XIX se produjo una disociación entre los que construían la historia a partir de las fuentes escritas y los que lo hacían mediante las arqueológicas. Mientras los primeros eran llamados lectores de letras antiguas o paleógrafos, los segundos eran denominados arqueólogos, y tal división ha dejado cicatrices en la vida académica. La combinación de una y otra, cuando ello es posible, tardaría en llegar. No obstante, resulta revelador que aquella parte de la historia que, por su lejanía en el tiempo, no ha dejado documentos escritos siga denominándose prehistoria, por más que sea una parte de la historia tan legítima como las demás. Pues bien, aun dentro de los documentos, los primeros historiadores potenciaron casi de manera exclusiva aquellos que eran susceptibles de conocerse mediante la paleografía, a la vez que los arqueólogos hacían lo propio con los que resultaban accesibles a través de la epigrafía y la numismática. De este modo, la paleografía era elevada de esta manera a la categoría de técnica por excelencia de la historia. Es ella la que ocupa el epicentro de lo que A. Grafton (1998) ha denominado con acierto “los orígenes trágicos de la erudición”. Eric Wolf (1987), el famoso antropólogo, se refiere a las capas populares, no sin ironía, como “gentes sin historia” en una de sus obras más penetrantes. El hecho de que determinados grupos sociales hubieran sido despreciados como sujetos de la historia, hizo que Wolf reivindicara para los mismos un papel mejor, en detrimento del protagonismo que se atribuía a ciertos personajes, siempre singularizados y, a menudo, muy vacíos de contenido. Durante largo tiempo se pensó que los pobres, las mujeres o las minorías carecían de historia, igual que las sociedades ágrafas. Más aún, Wolf (2005, 9-10) se apresura a decir que ni siquiera la historia de Occidente ha sido realizada sólo por los occidentales y que, antes bien, es necesario trascender “las formas usuales de representación de la historia de Occidente y tener en cuenta que en este proceso mundial participan conjuntamente pueblos occidentales y no occidentales”.

Mientras estos documentos paleográficos eran prestigiados por el ejercicio del oficio de historiador, algunos otros, también escritos e igualmente sustanciales para conocer, por ejemplo, el siglo XIX, como los provenientes de las hemerotecas, tardarían mucho tiempo en superar el requisito de autenticidad exigido por las escuelas dominantes en dicho siglo. Más aún, el hecho de que en la llamada Edad Contemporánea gran parte de los documentos estuvieran redactados en letra impresa situó a ésta en un orden inferior dentro de la prelación establecida entre las

diferentes épocas históricas, del que por cierto no saldría hasta el siglo XX, si es que, alguna vez, tales prejuicios han cedido por entero. En esta situación, es difícil pensar que otros testimonios pudieran convertirse en auténticas fuentes de la historia, cuando hoy las mismas nos resultan valiosas a todas luces. Este es el caso de la llamada tradición, o conjunto de informaciones que en las sociedades se transmiten por vía oral entre las distintas generaciones, y que a menudo dejan su huella, con una intensidad variable, en las fuentes escritas de las sucesivas épocas.

A propósito, y volviendo al mismo ejemplo de la Revolución francesa, nos resulta sorprendente que los historiadores del siglo XIX renunciaran a la historia oral como forma de conocimiento. Decía E. Kahler (1989: 30), en su apasionante obra sobre el significado del devenir humano que “cuanto más significativa resulte una serie de acontecimientos, más historia es”, y prosigue: “la historia progresa al ampliarse y profundizarse el significado de los acontecimientos, es decir, con la expansión de la conciencia y de la capacidad de comprender la coherencia, de concebir la identidad comunitaria y colectiva”. Si en la primera mitad de dicho siglo vivían muchos de los participantes en aquellos acontecimientos, muy avanzada la centuria decimonónica todavía seguían existiendo los hijos de estos protagonistas, que habían oído describir los detalles y narrar los acontecimientos, y aún a finales de la misma centuria continuaban viviendo los nietos de aquéllos. Así, gradualmente se fue perdiendo la inmensa información que atesoraban las mentes de las personas, mientras que absurdamente los historiadores renunciaban de antemano al cultivo de una etnohistoria que, a buen seguro, les habría reportado excelentes réditos sin merma del rigor y, muy al contrario, progresando en la conquista de la verdad histórica. Los motivos de que esto sucediera así hay que buscarlos en que entonces se privilegiaba una construcción de la historia, tenida por canónica. La coacción ejercida por esta visión de las cosas era tan grande que muchos historiadores renunciaron a explorar otras visiones alternativas de la historia. Todavía en aquella época, como señalaba el inolvidable S. Hughes (1967: 21-23) muchos pensaban lo mismo que Voltaire, que la historia consistía en jugar con los muertos. Ranke no habría permitido que sus brillantes discípulos realizaran el análisis de unos acontecimientos que, por el mero hecho de ser históricos, estaban destinados al deleite de su conocimiento. Nadie como Ranke incluyó tantas citas a pie de página ni engrandeció sus obras con tan minuciosos apéndices documentales. Así se explica que denostara al rancio erudito Fabroni, por el hecho de haber dejado tantos documentos sin citar.

Aún hay algo más contradictorio todavía. La mayor parte de quienes construyeron la historia en el siglo XIX y en una parte del XX, como disciplina científica, no parecen haber reparado en el hecho de que los documentos de los siglos precedentes que manejaban eran representativos de una minoría, de aquella minoría que sabía escribir, y que había tenido la enorme fortuna de poder relatar su propia historia, y acaso la de una ínfima parte de la de quienes no sabían escribir. Sin embargo, éstos, los que no tenían ese privilegio, no habían podido transmitir su

visión de las cosas. En Europa occidental, donde la alfabetización progresó sin parar durante el siglo XIX, y países como España resultan claramente ilustrativos, todavía a comienzos de la centuria del XX existía una apreciable población de analfabetos, que es tanto como decir de ciudadanos incapaces de juzgar lo que otros decía acerca de su propia historia. Por el contrario, vivieron esperando que alguien la contara por ellos. Todo el mundo sabe que los grandes archivos, como las grandes bibliotecas, han surgido de la necesidad que tenían los notables de preservar los muchos datos que se contenían en documentos y en libros, dando vida de este modo a lo que J. Le Goff (1977b: 136-137) llamó instituciones-memoria, siguiendo la idea de los hombres-memoria esbozada por Balandier en su obra sobre la vida cotidiana en el Congo entre los siglos XVI y XVIII. A estos personajes, adulados por el poder político y revestidos de distintas funciones, se refiere también Balandier en sus *Antropo-lógicas* (1974), atribuyéndoles el rol de ser los custodios de una historia que es la oficial de esa sociedad y que, al mismo tiempo, es la única admitida como tal, de suerte que, con su actividad, esta especie de sabios contribuye a generar la cohesión del grupo social, tal y como sugiriera en su día Leroi-Gourhan (1964-1965).

Algunos escritores se valieron de las fuentes orales para interrogar al pasado e interpretar el presente, y de ello Marx y Engels son claros ejemplos. Según avanza la segunda mitad del siglo XIX va siendo cada vez más frecuente que diversos autores apoyen sus obras históricas en la historia oral, realizando un sorprendente ejercicio de aproximación entre la historia, la sociología y la antropología. Es Thompson (1988, 45-55) el que cita el caso de Paul Gohre, el autor de *Three Months in a Workshop* (1895), que a finales del siglo XIX se aproximó a la vida cotidiana de los obreros alemanes trabajando disimuladamente en una fábrica y realizando un sorprendente ejercicio de estudio de las fuentes orales. En el Reino Unido, Charles Booth el autor de la influyente obra *Life and Labour of the People in London* (1889-1903) hizo lo propio para estudiar la pobreza de los obreros, aunque el peso mayor de las fuentes que utilizó fueran de carácter escrito, al revés que Gohre. Algunos discípulos de este último, y especialmente Beatrice Webb y Sidney Webb, se sirvieron igualmente en los testimonios orales para estudiar el movimiento cooperativo en el Reino Unido que dio lugar a su *History of Trade Unionism* (1894).

Bajo esta concepción de los acontecimientos del pasado, antes de los años veinte del siglo XX la historia que se escribía era una historia de individualidades como se ha dicho más atrás, pero únicamente referida a aquéllas que el destino había distinguido, y aunque fue entonces cuando se produjo un importante giro, hemos de reconocer que en buena medida la historia se ha visto obligada a seguir el camino trazado previamente. A pesar de que los historiadores, cada vez con más insistencia, han logrado componer una historia colectiva, la mayor parte de la información manejada por ellos proviene de pequeños grupos que a través del tiempo han sido capaces de generar testimonios, directos o indirectos, los cuales se contienen esencialmente en los documentos escritos. Esta historia colectiva y distinta de la

precedente no comenzó a ser relatada antes de que L. Febvre y M. Bloch, y en definitiva los fundadores de la Escuela de los *Annales* y sus herederos, con F. Braudel a la cabeza, sensibilizados por las contradicciones que encerraba la historia que se estaba escribiendo, empiezan a ofrecer un punto de vista bien distinto, gracias a que las ciencias sociales, y quizá de un modo especial la antropología, van a ocupar un lugar fundamental en la elaboración de la historia.

Escribía M. Bloch (1980: 55) en su cautiverio, casi en vísperas de su ejecución, en 1944, que “todo cuanto el hombre dice o escribe, todo cuanto fabrica o cuanto toca, puede y debe informarnos acerca de él”, refiriéndose a la enorme diversidad de los testimonios históricos. Ello se comprende mejor cuando se aprecia que el trabajo del historiador consiste en escrutar la huella que han dejado los hechos acontecidos en el pasado. Y este rastro es tan difuso que el mismo Bloch (1980: 43) señalaba que “toda información sobre cosas vistas está hecha en buena parte de cosas vistas por otro”. De ello se sigue que la pericia del historiador consiste en saber interrogar los sucesos con todos los instrumentos que éste tenga a su alcance, y así lo manifiesta Bloch cuando explica que “sabemos mejor que nuestros antepasados interrogar a las lenguas sobre las costumbres y a las herramientas sobre los obreros. Hemos aprendido, sobre todo, a descender a más profundos niveles en el análisis de la realidad social. El estudio de las creencias y de los ritos populares apenas desarrolla sus primeras perspectivas... Todo ello es cierto y nos permite alimentar las mayores esperanzas” (M. Bloch, 1980: 49-50). Y L. Febvre, su entusiasta compañero de viaje de los *Annales*, decía casi al mismo tiempo, en 1941, que “los hombres son el objeto único de la historia, de una historia que se inscribe en el grupo de las disciplinas humanas de todos los órdenes y de todos los grados, al lado de la antropología, la psicología, la lingüística, etc.; una historia que no se interesa por cualquier tipo de hombre abstracto, eterno, inmutable en su fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo, sino por los hombres comprendidos en el marco de las sociedades de que son miembros” (L. Febvre, 1975: 40-41).

Viene ello a propósito del giro copernicano que representa el movimiento que se constituyó a partir de 1929 en torno a los *Annales d'histoire économique et sociale*, cuando el propio M. Bloch y L. Febvre, entre otros, alimenten esa nueva forma de ver la historia que se ha señalado, que se hallaba latente, y que acabaría por revolucionar la manera de construirla. En efecto, ellos se encuentran entre los primeros que recabaron la atención de los historiadores hacia testimonios escritos que no habían merecido la necesaria atención, contenidos en la literatura o en los registros demográficos, entre otros muchos y por citar algunos, pero también hacia los testimonios no escritos, los cuales podían alumbrar en ocasiones el pasado con notable intensidad.

Realmente, lo que hicieron Febvre o Bloch fue resolver la vieja contradicción que anidaba en el oficio de los historiadores decimonónicos, la cual fue expuesta con singular maestría J. Le Goff cuando recordaba que, para Fustel de

Coulanges, el mejor historiador era aquél que leía los textos escritos. Para Fustel no había más documentos que los contenidos en los textos escritos y Le Goff (1977a: 104-105) lo demuestra citando la *Monarchie franche* de aquél, cuando dice textualmente: “leyes, papeles, fórmulas, crónicas e historias, hay que haber leído todas estas categorías de documentos sin omitir ni una... No es en su imaginación ni en la lógica que los busca; los busca y los capta con la observación minuciosa de los textos, como el químico encuentra los suyos en experimentos cuidadosamente realizados”. Y apostillará que “gracias a Dios, Fustel, que era un gran historiador, no trabajó de acuerdo en el método expuesto”. Pues bien, en una conferencia en la Universidad de Estrasburgo, y he aquí la contradicción de Fustel de Coulanges, ante un público académico diría: “allí donde a la historia le faltan los monumentos escritos tiene que pedirle a las lenguas muertas sus secretos, y que en sus formas y en sus palabras mismas adivinen el pensamiento de los hombres que las hablaron. La historia tiene que escrutar las fábulas, los mitos, los sueños de las fantasías, todas esas viejas falsedades, por debajo de las cuales debe descubrir algo real, las creencias humanas” (vid. Le Gof, 1977a: 105).

La fe en el documento escrito de este historiador decimonónico francés no es distinta de la de otro de los padres de la historia científica, del alemán Niebuhr, quien de esta manera reducía considerablemente los testimonios de la historia. No obstante, téngase en cuenta que se trataba de una construcción de la historia puesta al servicio del objeto que se buscaba, es decir, los acontecimientos históricos desarrollados en torno a individualidades. Pero en Niebuhr hay una premonición, puesto que se anticipa a otros historiadores en el aprecio por el valor del testimonio no escrito. Lo que sucede es que este último tipo de testimonio lo reservaba tan sólo para el conocimiento de los pueblos que no poseían escritura. De hecho, él fue el primero en utilizar un término que hoy nos resulta muy familiar en el conjunto de las ciencias, como es el de etnografía. Allá por los primeros años del siglo XIX lo emplea en los cursos que imparte en la Universidad de Berlín, bien es cierto que con un sentido un tanto diferente del que posee en la actualidad. Por todas estas razones, Bloch, encarnando el espíritu de los Annales, dirá, tal como nos recuerda Le Goff (1977a: 106): “la diversidad de los testimonios históricos es casi infinita. Todo lo que el hombre dice o escribe, todo lo que construye y toca, puede y debe proporcionar información sobre él”

Lejos estaba Niebuhr de suponer, no ya la colaboración tan íntima que se iba a establecer entre la arqueología y la historia, sino que iba a suceder lo propio entre esta última y la etnografía, o si se quiere entre la historia y la antropología. Tal colaboración, iniciada a finales del siglo XIX, al poco de nacer la antropología como disciplina científica y académica, se hizo manifiesta un cuarto de siglo después, precisamente en la páginas de los *Annales*. Desde entonces se ha intensificado más si cabe esta colaboración, aunque coyunturalmente se hayan producido desavenencias, puesto que una y otra están necesitadas de esta convergencia. El presentismo, que ha definido a algunas de las escuelas antropológicas más

influyentes, y el positivismo, que ha recorrido algunos movimientos históricos, se han opuesto a esta relación con escasos resultados. Mientras los integrantes de los *Annales* la estimularon, otros historiadores hicieron lo propio en otros países. Bien conocido es el caso de A. Toynbee (1984: 60), cuya gran contribución fue, precisamente, poner al descubierto la diversidad de culturas, algo por lo que abogaba decididamente la antropología, y también la de todo tipo de fenómenos históricos, integrando en su seno los hallazgos tanto de la historia como de la arqueología. Algo similar pudiera decirse de Croce, de Spengler, de Weber y de tantos otros.

La distancia existente entre la historia real y el cultivo académico o científico de la historia, es lo que explica la progresiva demanda de una “historia total” en la cual se contempla la existencia de una multitud de testimonios históricos, a los cuales no son ajenos los propios de la tradición oral. Así, la clave de la colaboración entre la antropología y la historia, muy acentuada en algunos historiadores y antropólogos, ha venido dada por la necesidad de captar las vivencias del ser humano, las cuales discurren entre los individuos y entre las generaciones dejando su impronta en las culturas. La llamada “nueva historia” acentuó, tras su nacimiento en los años sesenta, la aproximación a otras ciencias sociales, entre las cuales se hallaba la antropología. Este movimiento, que hundía sus raíces en los *Annales*, ponía su énfasis en aspectos cualitativos de los acontecimientos que no habían merecido una atención más profunda por parte de estos últimos, muy ocupados en construir una historia basada en las series de datos proporcionados por la economía y por la demografía. Como resultado de este fértil diálogo entre el pasado y el presente, estimulado precisamente por el encuentro de aquellas ciencias sociales que el siglo pasado resultaran hechas pedazos como consecuencias de las disputas entre kantianos y hegelianos, ha sido posible que, sin dejar de progresar en la historia económica y social, se pudiera avanzar en una historia de las representaciones plasmada en las ideologías y en las mentalidades, en cuyo conocimiento también la historia oral ha ocupado un espacio significativo. Tanto es así, que a medida que avanza el siglo XX, y a pesar de las inevitables desconfianzas suscitadas hacia los integrantes de los *Annales*, la revuelta ya no será posible y, por el contrario, el positivismo predicado por Ranke en el siglo XIX, igual que el proclamado por Langlois al unísono, pasará a convertirse en recuerdo o, incluso, en pesadilla. Resultan bien expresivas, una vez más, aquellas palabras escritas por J. Le Goff (1977a: 124-142) hace algunos años: “a partir de estas experiencias, de estos contactos, de estas conquistas, ciertos historiadores, entre ellos quien escribe, auspician que se constituya una nueva disciplina histórica estrechamente vinculada con la antropología: la antropología histórica”.

## **2.- Antropología del tiempo pasado**

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX se produjo un inusitado interés en los diversos países europeos por todo lo relativo a la tradición oral. Dice H. Moniot (1978: 121) con razón, a propósito de “la historia de los pueblos sin

historia”, que “llamamos tradición oral a todo cuanto se transmite por la boca o por la memoria”. En ello jugaron un papel decisivo distintos condicionamientos, presididos todos ellos por la necesidad de no perder el valioso patrimonio que representaba la misma. Paulatinamente, los cultivadores de estos estudios le irán prestando una atención cada vez mayor, acrecentada en el siglo XX, a los aspectos metodológicos. En algunos países se llevarían a cabo grandes encuestas, tratando de sondear los contenidos de la tradición oral, y en todos ellos se efectuarían investigaciones que tomaban como punto de partida los materiales proporcionados por la transmisión oral. A ello se unen algunas circunstancias puramente accidentales y propias de los distintos países, que en ocasiones terminan por resultar desencadenantes. Una de éstas es la que señala P. Joutard en el caso francés, donde dice que a finales del siglo XIX surgió un nuevo motivo para interrogar a la historia oral, que no era otro que el debido a la apertura de los procesos de beatificación de las víctimas de la Revolución, para lo cual se requería la participación de cuantas personas habían conocido los hechos de la época a través de la tradición oral (Joutard, 1986: 58). Ello permitió conocer muchos detalles sorprendentes, que por otro lado eran colaterales en relación con los objetivos que se perseguían, pero que acabaron despertando el interés de todos los estudiosos.

Las diferentes escuelas antropológicas, y los antropólogos en general, han valorado de manera heterogénea el uso de la memoria oral como fuente de conocimiento. Decía Radcliffe-Brown (1975: 60-61) en 1929 que “cuando adoptamos el método histórico, explicamos una *cultura*, o algún elemento de una cultura, mostrando cómo la misma ha llegado a ser lo que es como resultado de un proceso de desarrollo histórico. Este método sólo se puede aplicar perfectamente cuando se dispone de testimonios históricos y documentales completos”. Y añadía: “en el caso de los pueblos no civilizados, en el que no disponemos de dichos testimonios, la aplicación del método histórico consiste en hacer reconstrucciones hipotéticas del pasado. Gran parte de las teorizaciones antropológicas que se han hecho durante los últimos cincuenta años han adoptado esta forma” (Radcliffe-Brown, 1975: 61). En realidad, tanto A. R. Radcliffe-Brown como B. Malinowski pensaron que la dificultad para reconstruir la historia de las llamadas “sociedades primitivas” era insalvable, por lo que prefirieron centrarse en la dimensión sincrónica de las culturas que estudiaban y renunciar, de este modo, a lo que ellos entendían como riesgos de la investigación. Así se explica que tanto uno como otro manifiesten una oposición manifiesta al uso de un método que, como señala el primero, si por algo se caracteriza es “por sus deficiencias”.

Sin embargo, en los intersticios de la historia y de la antropología cultural prendería, al mismo tiempo que Radcliffe-Brown y Malinowski, daban a conocer sus primeras obras, aquéllas que proporcionaron gloria al funcionalismo, a comienzos de los años veinte del siglo pasado, metodologías alimentadas por todas aquellas fuentes que los antropólogos tenían a mano para reconstruir el pasado de los grupos aborígenes. Cuando se contaba con testimonios materiales, los arqueólogos se valían

de su metodología característica. En ausencia de estos restos, o de manera complementaria con el método arqueológico, algunos antropólogos norteamericanos recurrieron a la tradición oral que se guardaba en la memoria colectiva de los grupos nativos. Esta última manera de indagar en el pasado recibía el nombre, desde comienzos del siglo XX, de etnohistoria, si bien tal denominación era esporádica y en las primeras décadas de dicho siglo careció de institucionalización. Después de la Segunda Guerra Mundial la etnohistoria, sin abandonar su cualidad metodológica se había convertido en un campo de estudio que incluía el uso de fuentes históricas para estudiar las épocas posteriores al contacto de las culturas originarias con los colonizadores europeos. Existe la tentación de pensar que la antropología y la historia ya contemplaban el uso de la transmisión oral como fuente, pero inmediatamente hay que añadir dos observaciones. La primera es que los historiadores percibieron hasta los años treinta del siglo XX la historia oral como una fuente menor, casi insignificante o despreciable; y la segunda es que, así como los antropólogos tuvieron una gran fe en los resultados de sus análisis sincrónicos, por el contrario se enfrentaron con grandes dudas en relación con la reconstrucción del pasado mediante la historia oral (vid. Barraclough, 1978).

De lo dicho, parece desprenderse que el interés por la memoria colectiva, y concretamente por la tradición oral, fue más grande en el seno de la antropología norteamericana que en el de la europea. La realidad, sin embargo, nos muestra que fueron mayoría los antropólogos culturalistas que negaron validez a la indagación histórica a partir de la tradición oral, como por ejemplo A. Kroeber, R. Lowie, Wissler y E. Sapir. La percepción de estos últimos era concordante con la de los primeros difusionistas alemanes, como Ratzel y Graebner, los cuales depositaron su fe en la historia sustanciada en los documentos escritos, al tiempo que ponían en duda o negaban la posibilidad de la reconstrucción histórica a partir de las tradiciones orales de los pueblos ágrafos. Es posible que este rechazo de la historia para conocer el pasado de las sociedades “salvajes”, tanto por los particularistas norteamericanos como por los difusionistas y los funcionalistas procediera del repudio que estos antropólogos sentían hacia el evolucionismo. Es sabido que los evolucionistas adoptaron una perspectiva diacrónica, si bien al caer en descrédito el marco teórico que empleaban lo hizo también su argumentación característica, en la cual el contenido histórico tenía un gran peso. No obstante, es cierto que la etnohistoria fue utilizada en la segunda década del siglo XX por parte de Swanton, Dixon y otros culturalistas de manera razonable, aunque separándose un tanto de las tendencias dominantes en la antropología de su tiempo (vid. Cohn, 1968). Swanton recurrió a la tradición oral para explicar los desplazamientos históricos de los indios del Sureste, especialmente los *creek*. Años después J. Steward haría lo propio para aproximarse a la historia de los indios de la Gran Cuenca.

Este interés de algunos antropólogos norteamericanos por la tradición oral, sobre todo en ausencia de otras fuentes, se explica, entre otras razones, por la construcción de la alteridad que se produjo en la antropología norteamericana. Los

nativos se vieron situados muy pronto en el centro de los intereses antropológicos, lo cual explica la dimensión que alcanzaron temas como los de las migraciones de los distintos grupos, las adaptaciones culturales, la configuración de sus imágenes de la alteridad, y especialmente el relativo a la percepción de los europeos, etc., todos ellos guardados en la tradición oral, a partir de los intercambios de pieles y de los continuos contactos. Los etnohistoriadores se han preocupado por abordar no sólo temas como los señalados más arriba, en parte a propósito del marco teórico culturalista, sino otros muchos característicos de la antropología (la familia, la organización política, la religión, los mitos, etc.), a través de un riguroso trabajo de campo, ciertamente que complementado con el precedente de la memoria histórica, y en este caso tanto de la tradición oral como de la historia oral.

En lo que concierne a los antropólogos europeos, Evans-Pritchard (1949) se sirvió con maestría de la tradición oral para analizar la cultura beduina de la Cirenaica. Tal vez convenga recordar que, compartiendo la mayor parte de los presupuestos básicos, Evans-Pritchard se situó en una posición diferente de la de sus maestros con respecto al papel que debía jugar la historia en el análisis antropológico. Escribía Evans-Pritchard (1967: 76) acerca de este asunto que “los que no aceptamos la posición funcionalista con respecto a la historia, opinamos que es necesario estudiar por separado una sociedad en el momento actual y su evolución en el pasado, empleando técnicas diferentes en cada caso”. De acuerdo con Evans-Pritchard, una tradición oral de una sociedad o de un grupo humano determinado es una representación colectiva o, si se quiere, un mito, que encierra valores, de suerte que una determinada tradición oral se conserva porque se precisa de la misma como guardiana de la sociedad. Es así que, según este autor, no es tan importante lo que cuenta la tradición oral, que por lo regular remite a la ficción, como lo que quiere significar y lo que la misma representa para una sociedad como fuente de inspiración cultural.

Las palabras de Evans Pritchard (1967: 76) sobre la conveniencia de conocer la historia de las instituciones para mejorar la comprensión de las mismas eran el resultado de su experiencia en la Cirenaica, pero él mismo era consciente de que la antropología estaba realizando importantes estudios en las sociedades campesinas de muchas partes del mundo, esto es, en sociedades no ya “primitivas” sino, a menudo, con historia, hasta el extremo de que, cuando hace estos comentarios, a mediados del siglo pasado, las sociedades europeas han pasado a integrarse, decididamente, en el objeto de los estudios antropológicos. Pues bien, ya por entonces eran comunes los estudios etnohistóricos (en los años cuarenta había cobrado carta de naturaleza el neologismo) en sociedades coloniales, sobre las que gravitaba una abundante documentación escrita, empezando por las del Nuevo Mundo y, poco a poco, la etnohistoria comenzó a ocuparse también de las sociedades europeas y de las de otras partes del mundo, cuyo denominador común era la historia escrita. En todo caso, la aproximación al pasado de estas sociedades podía complementarse con las fuentes orales. Por supuesto, cuando se trataba de

sociedades carentes de la historia escrita, la tradición oral y la historia oral constituían procedimientos característicos de acercamiento al tiempo pasado.

La conclusión de Evans-Pritchard sobre la tradición oral tuvo gran repercusión y, de hecho, se incorporó al marco teórico de la antropología. El planteamiento de Evans-Pritchard fue inmediatamente compartido por otros antropólogos de la escuela británica, como Jack Goody, pero también por numerosos antropólogos de la Europa continental y, por supuesto, de los Estados Unidos. Paul Mercier, que durante años analizó la historia oral de los pueblos yorubas, entre otros, y cuya obra sirvió de precedente, por ejemplo, a la obra de Jan Vansina (1968: 21-28), llegó a similares conclusiones a mediados del siglo XX, destacando que el interés de la tradición oral de un pueblo es muy acusado, especialmente por la función que cumple. En las sociedades no alfabetizadas la tradición oral es una parte esencial de la cultura, de modo que su contenido, siempre discutible, pierde fuerza frente a su destacada función. Más aún, podríamos decir que incluso su contenido, de acuerdo con el propio Mercier, no es desdeñable si no contradice otros aspectos de la historia de ese pueblo, coincidiendo así con la opinión de numerosos antropólogos, incluidos Herskovits y Goldenweiser.

Efectivamente, no han sido pocos los antropólogos que se han ocupado de la memoria oral desde un punto de vista antropológico y han atendido tanto a la tradición oral como a la historia oral, como es el caso de Jack Goody. Este último es autor de distintos textos sobre las culturas de la Costa de Oro, resultantes de sus intensos trabajos de campo llevados a cabo en el área desde los años cincuenta del siglo pasado, adonde llegó siguiendo la estela de su maestro Meyer Fortes, y tratando de emular tanto a éste como a su otro maestro Evans-Pritchard, tal como cuenta el primero en sus pacientes conversaciones con Pierre Emmanuel Dauzat (1998:45). El propósito fundamental de Goody era estudiar la tradición oral en las sociedades africanas y, simultáneamente, el papel de la escritura en la historia de las sociedades, junto con los procedimientos de la comunicación entre los individuos, lo cual ha quedado reflejado en sus obras más conocidas, empezando por *La domesticación del pensamiento salvaje* (1977) y siguiendo por *La lógica de la escritura* (1986). Aquel interés que estuvo presente en Evans-Pritchard por la historia, rompiendo con la veneración del presente etnográfico que había caracterizado a los primeros funcionalistas, se evidencia con mayor intensidad aún en Goody, para el cual la etnografía es inseparable del análisis diacrónico.

Pues bien, Jack Goody es el autor de un interesante trabajo sobre la tradición oral en Ghana, publicado en 1978 con el título de “Past reconstruction and oral tradition in Ghana”. Es lo cierto que medio siglo después de que Kroeber y Lowie intentaran invalidar el uso de la tradición oral como fuente, debido según ellos a la falta de perspectiva histórica que se manifiesta en las culturas “primitivas”, y tras haberse esforzado muchos antropólogos en negar viabilidad a esta fuente histórica, considerándola desprestigiada por el uso que habían hecho de ella los literatos y los folkloristas, J. Goody (1978) defiende la indubitable bondad de la misma. En el

citado artículo sobre la tradición oral en Ghana, Goody (2007: 165-174) explica cómo en las sociedades tradicionales existen dos modelos sustanciales de concebir la misma. Mediante el primero, la tradición oral se transmite entre generaciones invariablemente, gracias a un proceso de aprendizaje basado en la repetición: el hijo dice lo que dice el padre, el neófito hace lo propio en relación con el iniciado, y así sucesivamente. Aun así, y debido a la viveza de la cultura, paulatinamente se introducen pequeños cambios, debido a que el maestro se ve obligado a interpretar y el discípulo quiere comprender lo que dice. En el segundo modelo, la tradición oral funciona en la cultura como variable dependiente, de manera que, antes que rígida, como en el paradigma anterior, es dúctil y maleable, constituyendo una de las partes del sistema más sensible a un cambio, considerando que, por tratarse de sociedades tradicionales, el efecto de este último es generalmente limitado. Goody (2007: 165) pudo advertir este último modelo en algunas áreas de Ghana, en relación con las interpretaciones genealógicas de la formación de linajes. Es el caso del norte de Ghana, donde la tradición oral fija forma parte de la cultura ideal, pero es ajena a la cultura real. En este sentido, Goody observa que la irrupción progresiva de la escritura en las sociedades da lugar a períodos de tránsito que enmarcan lo que expresivamente denomina “la domesticación del pensamiento salvaje” (1977).

La observación de Goody se aparta, tal vez no por entero, de la que proporciona Van Gennep, el folclorista y etnólogo francés, a propósito de sus estudios de la tradición oral, en trabajos como *La formación de las leyendas* (1914). Según este último, la tradición oral puede utilizarse con la condición de admitir que es cambiante por definición. Van Gennep, sin embargo, realizaba esta concreción hace un siglo a partir de la experiencia que le deparaba el estudio de las sociedades europeas, profundamente alfabetizadas, de modo que el uso de la misma como fuente de conocimiento entraña riesgos que el investigador debe asumir. En definitiva, son muchos los que valoran la importancia de la tradición oral, aunque la mayor parte enfatiza su especificidad como fuente. Parte de esta concepción procede del hecho de entender la tradición como reminiscencia del pasado, o como especie de *survival*. Ciertamente, las supervivencias fueron objeto de estudio preferido por los evolucionistas, pero no así por las escuelas posteriores que las consideraron como elementos arrastrados del pasado que se van cargando de una oscura y dudosa significación a medida que transcurre el tiempo.

El gran estudioso de la tradición oral en las últimas décadas, como ya se ha adelantado, es Jan Vansina. Su buen conocimiento de la historia y la etnología y su interés por la historia oral le llevaron a estudiar las sociedades del África Central en los años cincuenta del siglo pasado, antes por tanto de la descolonización, en territorio de lo que actualmente son los Estados de Ruanda y Burundi. Este historiador belga se dio cuenta muy pronto de que la tradición oral tiene tanta importancia en sociedades como la de los batéké que él estudiaba debido a dos razones: por un lado constituye el nexo entre el pasado y el presente, esto es, hace posible la imprescindible continuidad, y en segundo lugar porque supone una

estrategia de cohesión social (Vansina, 1968: 33-34). Nótese que tal conclusión es idéntica a la que fue sugerida a principios de los años sesenta por A. Leroi-Gourhan (1964-65) y con posterioridad por G. Balandier (1974). También percibió Vansina que la historia oral era una fuente histórica y antropológica que no resulta ajena a ninguna sociedad, sea tradicional o moderna, como ya había sostenido Evans-Pritchard y como mantenía Mercier, entre otros.

¿Cuáles son las características esenciales de la tradición oral? A juicio de Vansina (1968: 34-35 y 2007), además de ser un testimonio indirecto, creado por un observador o relator inicial, se encuentra todo él condicionado por la cadena de transmisión, hasta el punto de que el testimonio final es de un último testigo, a modo de eslabón entre el pasado y el presente. Así, no hace falta insistir en el cambio que supone el paso del relato por la cadena de transmisión, tanto se trate de un testimonio transmitido memorísticamente como de forma libre. Cada transmisor se ha enfrentado a lo largo de los años con los mismos problemas, de los cuales el más importante es el dado por el control que la sociedad realiza de la tradición oral, al cual se unen las pérdidas, voluntarias o intencionadas, y los añadidos, espontáneos o previstos de los transmisores. Según va corriendo el testimonio a lo largo de la cadena, se van produciendo interferencias de mayor o menor entidad entre la historia oral y la interpretación que se hace de la historia oral. El testimonio cambia al mismo tiempo que lo hace la cultura, y al revés, entre otras razones por servidumbre de la cultura al tiempo.

También nos recuerda Vansina (1968: 33-34) cómo la tradición oral, que *sensu stricto* es siempre anónima, presenta una diversidad de formas, que incluye relatos, comentarios, fórmulas, listas y textos poéticos, y que todas ellas proporcionan una información limitada por una serie de principios, análogamente a lo que sucede con las fuentes escritas. En un caso y en otros, debe cotejarse el contenido de la tradición oral con la información procedente de otras fuentes, sobre todo porque cuando las tradiciones independientes son concordantes, proporcionan certeza, aun considerando que la tradición oral no es otra cosa que “una transmisión incontrolada, de boca en boca, durante el curso de la cual la forma del testimonio se pierde y el contenido se hace variable e indeterminado” (Vansina, 1968: 17) La famosa frase de Vansina de que “la historia es un cálculo de probabilidades” remite a la idea de que la historia, sea oral o escrita, implica interpretación, o lo que es lo mismo, la elección de la solución más verosímil entre todas las posibles.

En definitiva, la importancia del conocimiento de la memoria colectiva, bien como tradición oral o bien como historia oral parece indiscutible por todas las razones que se han expuesto aquí. En el presente, la totalidad de las ciencias sociales reclaman su estudio a fin de alumbrar aspectos de la sociedad y la cultura que de otra manera permanecerían velados. Así sucede con la antropología, la sociología, la historia y otras disciplinas. Ello demuestra, antes que nada, la unidad de todas las ciencias sociales, entregadas al estudio de análogos fenómenos, aunque sea desde perspectivas diferentes y con metodologías particulares. A menudo, ni tan siquiera

existen diferencias entre ellas dadas por el objeto, sino tan solo por el método, y aún en lo que se refiere a éste las diferencias son tan grandes como en ocasiones se supone. De hecho, todas las ciencias sociales comparten enfoques en la investigación social, en buena medida debido a la coincidencia en los principios filosóficos que las nutren.

## Conclusión

Tanto la historia como la antropología se interesaron muy poco por la memoria oral antes de los años treinta del siglo pasado. Muchos antropólogos clásicos creyeron que no era viable la aproximación al pasado de las sociedades sin escritura a partir de su tradición oral. La excepción está representada por una parte importante de los culturalistas norteamericanos, herederos del pensamiento boasiano, entre los cuales afloró tempranamente un marcado interés por la tradición oral, que permitió a J. R. Swanton, por ejemplo, convertirla en valiosa fuente de información, a partir de los años veinte, para el estudio de las migraciones históricas de los indios del Sudeste de los Estados Unidos. No obstante, tampoco faltaron los culturalistas que se opusieron al uso de la memoria oral como fuente de construcción del pasado, como sucedió con R. Lowie y con E. Sapir, entre otros. Aun así, es evidente que el culturalismo albergaba en su interior un fuerte contenido historicista, que era el mismo que ya estaba presente en las ciencias de la cultura alemanas. Ahora bien, el rechazo de la tradición oral fue muy marcado entre los primeros funcionalistas, y muy particularmente por parte de Radcliffe-Brown y de Malinowski.

A decir verdad, la historia tampoco se interesó demasiado por la historia oral antes de finales del siglo XIX, debido al deslumbrante predicamento del modelo positivista labrado por Ranke. Pocos historiadores se atrevieron en el siglo XIX a escaparse de la coerción impuesta por el culto al documento escrito, hasta el extremo de que la historia oral era considerada una fuente menor, carente de valor, casi insignificante, de cultivo de la historia. Sólo a finales del siglo XIX unos pocos historiadores, en la senda abierta por J. Michelet décadas atrás, huyeron de esta disciplina en Alemania y en el Reino Unido (P. Gohre, C. Booth, etc.). En el siglo XX, la Escuela francesa de los *Annales*, encabezada por L. Febvre y M. Bloch y, juntamente con ellos, por F. Braudel, renovarían una historia anquilosada, como era la de su tiempo, para reflexionar, por ejemplo, acerca de la memoria oral, y tratando de hallar en la antropología la colaboración necesaria para alcanzar un satisfactorio cultivo de la historia. A partir de ese momento, la historia oral adquirirá una dimensión desconocida hasta entonces y agrandada gracias a los brillantes trabajos de J. Le Goff, el brillante emulador de los *Annales*. Posteriormente, recogiendo el legado precedente, se producirá una floración de historiadores especializados en la historia oral: Thompson, Joutard, etc.

Por su parte, desde los años de la Segunda Guerra Mundial, la antropología le prestará cada vez más atención a la tradición oral, gracias al giro que introduce

Evans-Pritchard en el funcionalismo inglés, por ejemplo, a propósito de sus trabajos sobre la Cirenaica, en los cuales la memoria oral, como tradición y como historia del grupo, está muy presente. No en vano, E. E. Evans-Pritchard predicaba una aproximación de la antropología a la historia que la hallamos también en la antropología francesa, y más concretamente en los trabajos de P. Mercier, G. Balandier y otros, posiblemente como complemento de la aproximación defendida por los historiadores de los *Annales*, en sentido contrario. Pero, es J. Goody, uno de los entusiastas de la perspectiva introducida por Evans-Pritchard, quien lleve a cabo los trabajos más precisos acerca de la significación de la tradición oral en la Costa de Oro, en Ghana, incorporando al *corpus* teórico de la antropología la tipología de la misma, así como todo lo relativo al efecto de la introducción de la escritura en las sociedades tradicionales. Asimismo, en los intersticios de la historia y de la antropología cultural prendería una metodología alimentada en parte por el uso de la memoria oral, como tradición o como historia, a la cual denominamos etnohistoria que, progresivamente, cristalizará como campo de estudio y como método de conocimiento. Un caso, asimismo, muy relevante lo hallamos en las rigurosas aportaciones de J. Vansina, el autor de numerosos textos acerca de la tradición oral en Ruanda y Burundi antes de la descolonización que, aun procediendo de las filas de la historia, opta por el uso de una metodología más cercana a la antropología. En este sentido, resultan muy significativas las rigurosas aportaciones de J. Vansina, el autor de numerosos textos acerca de la tradición oral en Ruanda y Burundi antes de la descolonización que, aun procediendo de las filas de los historiadores, opta por el uso de una metodología más cercana a la antropología y, en definitiva, por una etnohistoria que es simultáneamente metodología y campo de estudio.

### Referencias Bibliográficas

- Balandier, G. [1974]: *Antropo-lógicas*. Península. Barcelona, 1975.
- Barraclough, G. (1978): “Historia”, en Freedman, M., Laet, J. de y Barraclough: *Corrientes de la investigación en Ciencias Sociales. 2. Antropología, Arqueología e Historia*”, bajo la dirección de G. Havet, Tecnos. Madrid, 1981, pgs. 293-567.
- Bloch, M. [1949]: *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica. México, 1980.
- Cohn, B. S. (1968): “Etnohistoria”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar. Madrid, 1975, vol. 5, pgs. 418-424.
- Caro Baroja, J. [1965]: *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Taurus. Madrid, 1979.
- Caro Baroja, J. (1969): *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Revista de Occidente. Madrid.
- Caro Baroja, J. (1979): *La estación de amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*. Taurus. Madrid, 1985.
- Evans-Pritchard, E. E. (1949): *The Sanussi of Cyrenaica*. Clarendon Press. Oxford.

- Evans-Pritchard, E. E. [1951]: *Antropología Social*. Nueva Visión. Buenos Aires, 1967.
- Febvre, L. [1953]: *Combates por la historia*. Ariel. Barcelona, 1975.
- Fraser, R. (1979): *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la Guerra civil española*. Crítica. Barcelona (2 vols.).
- González Alcantud, J. A. (1995): “Oralidad: tiempo, fuente, transmisión”. En A. Aguirre Baztán (ed.): *Etnografía. Metodología cualitativa de la investigación sociocultural*. Boixareu Universitaria. Barcelona, pgs. 142-150.
- Goody, J. [1977]: *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal. Madrid, 1985.
- Goody, J. (1986): *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Alianza Universidad. Madrid, 1990.
- Goody, J. (1996): *El hombre, la escritura y la muerte. Conversación con Pierre-Emmanuel Dauzat*. Península. Barcelona, 1998.
- Goody, J. (1978): “Reconstrucción del pasado y tradición oral en Ghana”, *Historia, antropología y fuentes orales*, 1978, 37, pgs. 165-174.
- Grafton, A. (1998): *Los orígenes trágicos de la erudición*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Hobsbawm, E. [1997]: *Sobre la historia*. Crítica. Barcelona, 2002.
- Hughes, S. [1964]: *La historia como arte y como ciencia*. Aguilar. Madrid, 1967.
- Kahler, E. [1964]: *El significado de la historia*. Círculo de Lectores. Madrid, 1989.
- Le Goff, J. [1977a]: *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Paidós. Barcelona, 1991.
- Le Goff, J. [1977b]: *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós. Barcelona, 1991.
- Leroi-Gourhan, A. [1964-1965]: *El gesto y la palabra*, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1971.
- Mercier, P. (1950): “Histoire et légende: la bataille d’Illorin”, *Notes africaines*, 47, pgs. 92-95.
- Moniot, H. [1974]: “La historia de los pueblos sin historia”, En J. Le Goff y P. Nora (Eds), *Hacer la historia*. Editorial Laia. Barcelona, 1978, vol. I., pgs. 117-134.
- Pereiro, X. (2011): “Antropología, memoria social e historia”, *Etnicex*, 3, pgs. 65-79. APEA. Mérida.
- Schwarzstein, D. (Comp) (1991): *La Historia Oral*. CEAL. Buenos Aires.
- Thompson, P. [1978]: *La voz del pasado*. Edicions Alfons El Mangànim. Valencia, 1988.
- Toynbee, A. J. [1946-1960]: *Estudio de la historia*. Planeta-Agostini. Barcelona, 1984 (2 vols.).
- Van Gennep, A. [1914]: *La formación de las leyendas*. Alta Fulla. Barcelona, 1982.
- Vansina, J. [1966]: *La tradición oral*. Labor. Barcelona, 1968.
- Vansina, H. (2007): “Tradición oral, historia oral: logros y perspectivas”, *Historia, antropología y fuentes orales*, 37, pgs. 151-163.

### **Biografía del autor**

Catedrático de Antropología Social de la Universidad de Cantabria. Licenciado en Derecho, Licenciado en Filosofía y Letras y Doctor en Filosofía y Letras. Ha sido Profesor Invitado, entre otras, en la Universidad de Bordeaux (Francia) y en la Universidad de San José (Estado de Santa Catarina, Brasil). Entre sus monografías más recientes, E. Gómez Pellón y A. González Vázquez (Eds.) (2011), *Religión y patrimonio cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*. Sevilla, Signatura; E. Gómez Pellón (2011), *Tierra, trabajo y conflicto en el campesinado*, Santander, Publican; y E. Couceiro y E. Gómez Pellón (Eds.) (2012), *Sitios de la antropología, patrimonio, lenguaje y etnicidad. Textos en homenaje a José Antonio Fernández de Rota*, Universidade da Coruña. Ha publicado sus trabajos en revistas como *Ethnologie Française*, *Revista de Antropología Social*, *Revista de Antropología Iberoamericana*, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, *Anuario del Museo Nacional de Antropología*, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, *Gazeta de Antropología Social*, *Anthropos*, *Revista de Antropología Experimental* y otras.

Recibido: 25 de Junio del 2012  
Aceptado: 12 de Septiembre del 2012



## **La prevención de la obesidad en España: una lectura crítica desde la antropología<sup>1</sup>**

The prevention of the obesity in Spain: a critical reading from the anthropology

Jesús Contreras  
Universidad de Barcelona (España)  
[Observatorio de la Alimentación: [www.odela-ub.com](http://www.odela-ub.com)]  
[contreras@ub.edu](mailto:contreras@ub.edu)

Mabel Gracia  
Universidad Rovira i Virgili (España)  
[mabel.gracia@urv.cat](mailto:mabel.gracia@urv.cat)

### **Resumen**

A partir de los años 80, ha aumentado sensiblemente la preocupación por la relación de los hábitos alimentarios con enfermedades muy diversas, convirtiéndose la alimentación en uno de los principales puntos de atención del ámbito de la salud pública. Para la OMS, uno de los más importantes desafíos es la obesidad, atribuida al desarrollo de una dieta menos saludable y consecuencia de los cambios en los estilos de vida. En España, para prevenir la obesidad se puso en marcha la estrategia NAOS entre cuyos objetivos figura mejorar la información y la educación nutricional para modificar los hábitos alimentarios de la población. Ahora bien, el diagnóstico en el que se basa dicha estrategia es, a juicio de los autores, insuficiente porque no precisa cuál es la naturaleza y las razones de los hábitos alimentarios. Se considera, además, que para intentar mejorar dichos hábitos, es necesario averiguar por qué motivos las personas, a pesar de que conocen las consecuencias, se comportan de forma peligrosa para su salud. Debe considerarse, también, que la salud no es la única motivación para alimentarse o para hacerlo de un modo determinado pues la alimentación responde a motivaciones muy diversas además de la nutricional. Si se pretende mejorar la alimentación, debemos saber más sobre las causas y consecuencias prácticas de los mudables estilos de vida y los hábitos alimentarios que les acompañan. Así, por ejemplo, debe considerarse la incidencia de factores tales como la escolaridad precoz y la prolongación de la misma, la ruptura en el aprendizaje culinario, los constreñimientos e incompatibilidades horarias que afectan a los integrantes de un mismo hogar, la tolerancia y

---

<sup>1</sup>.-Este artículo constituye un resultado parcial de las investigaciones, financiadas por el Ministerio de Ciencia e Innovación, *Comemos como vivimos: los principales determinantes de los comportamientos alimentarios* (SEJ2006-15526-C02-01) y *Comer en la escuela y sus circunstancias: aprendizaje, cultura y salud* (CSO2009-08741). Cuando se alude a “entrevistados” y/o porcentajes de los mismos, la procedencia de los datos refiere a dichas investigaciones.

consentimiento con las preferencias individuales, la proliferación de mensajes nutricionales contradictorios. En definitiva, las prácticas nocivas para la salud deben considerarse, también, como aspectos de la vida cultural y determinados por factores socioculturales.

### **Abstract**

Since the 1980s, has significantly increased concern for the relationship between eating habits with very different diseases, becoming the power in one of the main points of attention in the field of public health. For the who, one of the most important challenges is obesity, attributed to the development of a less healthy diet and because of changes in life styles. In Spain, to prevent obesity was running the NAOS strategy whose objectives include improving nutrition education and information to change the eating habits of the population. Now the diagnosis that is based on this strategy is, according to the authors, insufficient because not necessary what the nature and the reasons of eating habits. He is considered, moreover, that to try to improve those habits, you need to find out why reasons people, despite the fact that they know the consequences, behave way hazardous to your health. It should be noted, also, that health is not the only motivation to feed themselves or to do so in a certain way because supply responds to very different as well as the nutritional reasons. You are to improve the power, we must know more about the causes and practical consequences of the shiftable lifestyles and eating habits that accompany them. For example, you should consider the impact of factors such as early schooling and prolongation of the same, the rupture in the culinary learning, constraints and time incompatibilities affecting the integrantes of a same household, tolerance and consent with the individual preferences, the proliferation of conflicting nutritional messages. In short, the practices harmful to health should be considered, also aspects of cultural life and determined by sociocultural factors.

### **Palabras clave**

Obesidad, antropología de la alimentación, hábitos alimentarios, estilos de vida, estrategia NAOS.

### **KeyWords**

Obesity, Anthropology of Food, Food habits, Lyfe styles, NAOS Strategy.

### **Introducción**

Desde hace décadas, los expertos en nutrición y las autoridades sanitarias a nivel mundial destacan, otra vez, la importancia de la relación entre alimentación y salud. Proliferan los estándares de “buena alimentación” y se advierte a la población de la necesidad de mantener una dieta “equilibrada” pues, con la abundancia propia de los países industrializados, los problemas de salud se han desplazado desde aquellos relacionados con la desnutrición hacia los relacionados con la

sobrealimentación y los profesionales de la salud hablan de un empeoramiento de los hábitos dietéticos. Este empeoramiento se concreta, entre otros aspectos, en un consumo excesivo de calorías y grasas y en el sobrepeso correspondiente, considerado un “factor de riesgo”. Así, la investigación sobre el consumo alimentario se dirige hacia los problemas de alimentación y salud relacionados con las condiciones de vida propias de las sociedades industrializadas y de abundancia.

Nos enfrentamos a una cuestión médica o, más ampliamente, biológica, que tiene sus raíces en un fenómeno complejo y que arranca de unas nuevas circunstancias cuyos causas tienen que ver con factores sociales, económicos y culturales. En efecto, dado que existen en la especie humana mecanismos de regulación alimentaria de gran sofisticación y precisión ¿cómo explicar, entonces, que, cada vez más, el ser humano coma más de lo necesario y de lo que exige su salud? De acuerdo con Fischler (1995), la explicación que surge espontáneamente es que las pautas culturales han sumergido la capacidad que tenía el hombre para equilibrar su alimentación del modo más beneficioso para su salud y su longevidad; en otras palabras: la ‘sabiduría del cuerpo’ habría sido engañada por la ‘locura de la cultura’ pues no parece que sea la evolución cultural en sí la que contribuye a perturbar los mecanismos reguladores, sino más bien la *crisis* de la cultura que atraviesan los países desarrollados, fundamentalmente la desestructuración de los sistemas normativos y de los controles sociales que regían, tradicionalmente, las prácticas y las representaciones alimentarias. En efecto, a pesar de los extraordinarios avances habidos en las ciencias de la nutrición y la dietética, y de la preocupación por la salud de la población, los menús que ingerimos no son tanto el resultado de las recomendaciones médicas como el de las modas, las costumbres y las facilidades de empleo.

### **El problema: empeoramiento de los hábitos alimentarios**

La salud constituye una preocupación fundamental de nuestra sociedad. Desde los años de 1980, la preocupación es la relación de los hábitos alimentarios con la aparición de enfermedades cardiovasculares, cáncer, obesidad, etc., convirtiéndose la alimentación en uno de los principales puntos de atención del ámbito de la salud pública. A la inadecuación de la dieta se atribuye el incremento de numerosas enfermedades y han sido puestos en duda como “factores de riesgo” grasas, azúcares, proteínas, las sustancias “excitantes” como el café y el té, los aditivos alimentarios, etc.

Así, sólo a título de ejemplo, uno de los más importantes desafíos en el terreno de la salud pública es el que ha sido denominado ya por la Organización Mundial de la Salud como ‘epidemia del siglo XXI, la obesidad. La obesidad es una enfermedad de carácter crónico que adquiere especial relevancia durante la infancia y la adolescencia, pues es en estas etapas de la vida cuando se adquieren los hábitos alimentarios que probablemente se mantendrán durante la vida adulta. La obesidad se relaciona con las principales enfermedades no transmisibles, como la diabetes,

enfermedades cardiovasculares y ciertos tipos de cáncer, que están en la base del 60% de todas las muertes que se producen en el mundo. En España, uno de cada dos adultos tiene exceso de peso y el 14,5% son obesos. En la población infantil, el problema es aún más preocupante pues, en poco tiempo, se ha pasado del 5% al 16,1% de niños de entre 6 y 12 años con problemas de exceso de peso y con probabilidades de convertirse en un adulto enfermo (Ministerio de Sanidad y Consumo, 2005). En este contexto, la 57ª *Asamblea Mundial de la Salud* (2004), “*alarmada por el crecimiento de los porcentajes de defunciones a raíz de la evolución de las tendencias demográficas y de los modos de vida, en particular los relacionados con las dietas poco saludables y la falta de actividad física (...); INSTA a los Estados Miembros: a) que elaboren, apliquen y evalúen las acciones recomendadas en la estrategia (...) que promueve la salud de las personas y las comunidades mediante una alimentación sana y la realización de actividades físicas y reduce los riesgos y la incidencia de las enfermedades no transmisibles; b) que promuevan modos de vida que incluyan una dieta sana y la realización de actividades físicas y que fomenten el equilibrio energético (...); Con respecto a la dieta, se deben incluir las recomendaciones siguientes, dirigidas tanto a las poblaciones como a las personas: Lograr un equilibrio energético y un peso normal; Limitar la ingesta energética procedente de las grasas, sustituir las grasas saturadas por grasas insaturadas y tratar de eliminar los ácidos grasos trans; Aumentar en consumo de frutas y hortalizas, así como de legumbres, cereales integrales y frutos secos; Limitar la ingesta de azúcares libres; Limitar la ingesta de sal (sodio) de toda procedencia y consumir sal yodada*”.

A partir de este documento y de esta fecha, muchos países han emprendido su particular estrategia por lograr una mejora de los hábitos alimentarios de su población, elaborado diagnósticos de la situación y planificado actuaciones diversas al respecto. En el caso español, se concretó en un documento elaborado por el Ministerio de Sanidad y Consumo titulado *Estrategia para la nutrición, actividad física y prevención de la obesidad*, conocido, también, como “Estrategia NAOS” (2005). Desde entonces, se han publicado numerosos artículos sobre el tema en los medios más o menos especializados y en la prensa generalista. De acuerdo con dicho documento y otros artículos científicos y periodísticos publicados en las semanas siguientes, el diagnóstico fue el siguiente: “*La prevalencia de la obesidad y su tendencia ascendente durante las dos últimas décadas han hecho que también se afiance en España el término ‘obesidad epidémica’. En la población adulta española (25-60 años) el índice de obesidad es del 14,5% mientras que el sobrepeso asciende al 38,5%. La obesidad es más frecuente en mujeres (15,7%) que en varones (13,4%). También se ha observado que la prevalencia de obesidad crece conforme aumenta la edad de las personas, alcanzando cifras del 21,6% y 33,9% en varones y mujeres de más de 55 años, respectivamente. Más preocupante es el fenómeno de obesidad en la población infantil y juvenil (2-24 años), situada ya en el 13,9%, y la de sobrepeso, que está en el 25,3%. En este grupo de edad la prevalencia de*

*obesidad es superior en varones (15,6%) que en mujeres (12%). Por lo que al área geográfica se refiere, la región noreste de España presenta las cifras más bajas, mientras que la zona sur, y en concreto Murcia, Andalucía y las Islas Canarias, sufren las cifras más altas. Además, la probabilidad de padecer sobrepeso y obesidad es mayor en las áreas rurales que en las urbanas. También es más frecuente entre la población con un menor nivel socioeconómico y educativo” (Ministerio de Sanidad y Consumo: Estrategia NAOS, 2005)”.*

### **1.- Las causas**

De acuerdo con esas fuentes, el problema de la creciente obesidad, que se da tanto en países desarrollados como en los en vías de desarrollo, tiene su origen en múltiples causas y factores que derivan del cambio radical experimentado en los modos de vida. Así según Chavarrias (2005), los españoles ingieren un 10% de calorías menos que hace 10 años y, sin embargo, la obesidad aumenta ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? En principio, la contradicción se resuelve apelando a dos diferentes tipos de causas, relacionadas entre sí: 1) Profundos cambios en nuestros estilos de vida a lo largo de los últimos 50 años, pues hemos pasado de una sociedad rural con un exigente esfuerzo físico que demandaba ingestas de 3.000 o más calorías a una vida totalmente sedentaria en la que el deporte y otras formas lúdicas de ocio están siendo desplazadas por juegos electrónicos o por medios de comunicación atractivos, que no exigen ningún esfuerzo físico; y 2) Profundos cambios en las dietas alimentarias, expresados en lo que se denomina una ‘transición nutricional’, una secuencia de modificaciones en la alimentación, cuantitativas y cualitativas, relacionadas con cambios económicos, sociales, demográficos y con factores de salud. Las dietas tradicionales (¿?) han sido reemplazadas rápidamente por otras con una mayor densidad energética, lo que significa más grasa, principalmente de origen animal, y más azúcar añadido en los alimentos, unido a una disminución de la ingesta de carbohidratos complejos y de fibra. La dieta de los niños y adolescentes españoles se caracteriza por un exceso de carnes, embutidos, lácteos y alimentos con alta densidad energética, como productos de bollería y bebidas carbonatadas, y por un déficit en la ingesta de frutas, verduras y cereales. Además, se considera muy preocupante que el 8 % de los niños españoles acuda al colegio sin haber desayunado.

Algunos expertos (Montaner, 2004) han puesto de manifiesto la relación entre los dos tipos de cambios del siguiente modo: la comida “mala” es demasiado fácil y barata como para no sucumbir a la tentación de encargar algo rápido y evitarse colas en los mercados, dinero y tiempo de preparación, lavado o cocción. Las rutinas domésticas y dinámicas de trabajo actual se asientan en una comida rápida, fácil y barata. Como se deduce de este tipo de consideraciones, los problemas de salud relacionados con la alimentación tienen, también, un importantísimo carácter socio-cultural. Se afirma, también, que va a ser necesario un esfuerzo continuo para formar ciudadanos con una más clara capacidad de elección.

Este tipo de análisis es bastante común y, también, para otros países de nuestro entorno más próximo. Así, por ejemplo, el diagnóstico establecido para Francia (Basdevant y Guy-Grand, 2004; Le Guen, 2005) es, prácticamente, idéntico: la obesidad es una consecuencia directa de una alimentación excesivamente rica, sobre todo en lípidos, y gastos energéticos insuficientes. Por un lado, los comportamientos alimentarios anárquicos; por otro, una falta de ejercicio físico. La 'comida basura' y el 'picoteo' son los males de una época en la que, cada vez más, se recurre a la comida para resolver tensiones, problemas familiares o escolares, las dificultades económicas o para llenar el vacío de la soledad. Demasiado azúcar, demasiadas grasas, pero no suficientes frutas y legumbres... Una alimentación industrial con platos ya preparados, grasas ocultas, una falta evidente de prótidos, que, sin embargo, podrían dar sensación de saciedad. Los especialistas insisten en las consecuencias del desarrollo del automóvil, de los transportes colectivos (autobús, metro, ascensores, escaleras mecánicas), en la generalización de la calefacción y el progreso de la industria textil, el aumento del tiempo pasado delante de la televisión o del ordenador y la disminución de los trabajos manuales. Según el barómetro *Santé-Nutrition 2004*, el 17,6 % de los franceses toma el desayuno delante de la televisión, la comida en el 44,6 % y la cena, 54,5 %. En la franja de edad de 12 a 17 años, las cifras ascienden a 25,8 %, 26,1 % y 42,5 %.

Aunque más distante culturalmente, conviene recoger, también, las razones apuntadas para explicar el enorme aumento de la obesidad en Estados Unidos (Cf. Ascher, 2005) donde la medición de los aportes calóricos de la alimentación muestra que éstos han aumentado significativamente. Los aportes calóricos suplementarios provienen, sobre todo, del aumento del consumo de *snacks* y de las modificaciones en las comidas a domicilio. Por otra parte, la evolución del uso que se hace de estas calorías confirma que las necesidades calóricas han disminuido globalmente pero no tienen una incidencia muy significativa en la obesidad. El factor más importante del aumento del consumo calórico ha sido el crecimiento de la productividad en la producción de bienes y servicios alimentarios. Por un lado, la producción en masa ha disminuido considerablemente el precio de la alimentación; por otro, el maquinismo doméstico ha modificado los tiempos de preparación. Estos dos factores combinados han transformado profundamente las elecciones de los consumidores y sus prácticas culinarias y alimentarias, provocando y haciendo posibles consumos más importantes y más ricos en productos que comportan aumento de peso. Las categorías sociales más modestas son las que más aporte calórico han ganado. Las nuevas posibilidades de consumir más y de pasar menos tiempo preparando las comidas se han traducido en un aumento de peso. Se trata, pues, de un efecto perverso de las mejoras en la productividad ya que se traducen en un incremento de los costos sanitarios. El crecimiento de la obesidad en Estados Unidos se basa, pues, en la disminución del costo en términos del tiempo de preparación de la alimentación. Esta reducción da lugar a aumentar la frecuencia y la diversificación del consumo alimentario y, por la misma razón, aumentar el peso de la población. Los grupos sociales que han conocido una fuerte disminución en el

tiempo de preparación de sus comidas presentan igualmente aumentos pronunciados de su IMC.

## **2.- Las recomendaciones y las medidas**

Según el documento de la Estrategia NAOS, el conocimiento profundo de las causas mencionadas y de sus múltiples y complejas interrelaciones resulta esencial para *cambiar los hábitos alimentarios de la población* y modificar los determinantes de la obesidad. Una combinación de actividad física regular, variedad de alimentos en la dieta e interacción social amplia constituye, probablemente, el abordaje adecuado para hacer frente al problema con el resultado de una mayor longevidad y un envejecimiento sano de la población. Como los problemas de salud relacionados con la alimentación constituyen un problema multisectorial, es necesaria una respuesta coordinada por todos los agentes implicados, entre los que se incluyen la industria alimentaria, el sector de la publicidad, la comunidad educativa, las diferentes Administraciones y los propios padres. Es preciso, también, un enfoque multifactorial que conduzca a la adopción de medidas diversas pero interrelacionadas como el fomento del ejercicio físico entre los más jóvenes, la creación de programas educativos sobre nutrición y hábitos alimenticios saludables, y un etiquetado de productos más completo y de fácil comprensión, medidas todas que van mucho más allá del mero control de la promoción de los alimentos, sin duda necesario pero insuficiente cuando se somete a consideración de manera aislada. En definitiva, se trata impulsar patrones alimentarios adecuados: 1) Educando a niños y jóvenes para que sepan componer dietas variadas, apetitosas y correctas; 2) Logrando que las opciones más saludables sean también las más sencillas de adoptar; 3) Practicando ejercicio físico de forma regular y que se convierta en práctica habitual entre los ciudadanos; 4) Recomendando a los padres que promuevan buenos hábitos alimenticios y una dieta variada para sus hijos; y 5) Concienciando a los ciudadanos de que una vida activa y una dieta equilibrada son los pilares para un mayor bienestar.

## **Necesidad de un diagnóstico más preciso**

El diagnóstico que ha sido presentado alude a profundos cambios en los estilos de vida y a cambios en las dietas alimentarias en el sentido de un aumento del consumo de productos cárnicos, lácteos, bollería y bebidas carbonatadas y disminución de la ingesta de pescado, frutas, verduras y cereales. El diagnóstico parece correcto pero insuficiente y, en esta medida, el éxito de las medidas que se proponen orientadas a *cambiar los hábitos alimentarios de la población* no estaría garantizado en absoluto. Resulta pertinente recordar aquí las reflexiones de Poulain (2001), cuando afirma que la cuestión de cómo cambiar los hábitos alimentarios está mal planteada. En primer lugar, deberíamos plantearnos *¿Cuál es la naturaleza del comportamiento alimentario?* Para, luego, poder plantear una nueva cuestión: *¿Cómo favorecer el desarrollo de prácticas apropiadas para individuos concretos,*

*en una sociedad y en un momento concretos?* La concepción implícita de lo que podría llamarse la ideología de las dietas postula una “persona que come libre” en sus elecciones y es racional en sus decisiones. Sin embargo, las decisiones alimentarias no son ni individuales ni racionalmente simples. Se sabe que ni la acumulación ni la comprensión de los conocimientos nutricionales cambian necesariamente los hábitos alimentarios de los individuos. Ello se ilustra en la llamada *paradoja americana*: la tasa de obesidad más importante se encuentra en una sociedad en la que la *vulgata* de la cultura nutricional es, también, la más difundida y donde los programas de educación nutricional son más numerosos (Cf. Fischler y Masson, 2008).

Para precisar más el diagnóstico convendría considerar, por ejemplo, que, además de tener en cuenta que aumenta el consumo de productos lácteos, bollería y bebidas carbonatadas, también aumenta el consumo de aquellos productos que se ingieren sin preparación culinaria y que son ingeribles *en cualquier lugar y momento, de cualquier manera* y, normalmente, de manera individual, sin compañía. Y, además de decir que disminuye la ingesta de pescado, frutas, verduras y cereales..., debería decirse que disminuye la ingesta de aquellos alimentos que necesitan ser cocinados y forman parte de platos y de comidas más o menos estructuradas y que acostumbran a tener lugar dentro de horarios, lugares y circunstancias relativamente precisas. Dicho de otro modo, *para afinar el diagnóstico convendría poner el énfasis no sólo del lado de los “alimentos” o de algunos de sus componentes particulares sino en las “comidas”*. Asimismo, el diagnóstico que hemos sintetizado insiste más en los productos ingeridos o no ingeridos que en las actitudes y en las razones por las que unos alimentos son ingeridos o no lo son. Y, así, las medidas se orientan a “modificar” los alimentos en lugar de las actitudes y las razones que dan lugar a los desequilibrios alimentarios y a las consecuencias de los mismos.

Por otro lado, entre las “soluciones” propuestas, se insiste en la necesidad de una mejor educación y un mejor aprendizaje alimentarios. Pero ¿qué es, exactamente, lo que se debe aprender, por parte de quién, cómo y para qué? Estudios del Observatorio de la Alimentación (2004 y 2006) han puesto de manifiesto que la población española adulta 1) está satisfecha con su alimentación porque considera que es “buena” y “sana” al mismo tiempo; y 2) reproduce las recomendaciones de los expertos en relación a lo que cabe considerar una alimentación saludable y equilibrada. Además, la mayoría de las personas tiene el convencimiento de que su alimentación habitual ya es “sana” porque es “mediterránea” y que lo único que basta con evitar aquellos alimentos y/o ingredientes reputados como “dañinos” o “peligrosos” como, por ejemplo, los “aditivos”, los “pre-cocinados”, etc. Este convencimiento se complementa con la consideración de que, siendo la alimentación sana, en términos generales, lo único que debe evitarse son los excesos, sobre todo, si comportan falta de variedad.

Ahora bien, unos individuos intentan simplemente cubrir su demanda energética, matar el hambre; otros, entienden su alimentación como parte de su

cultura y la satisfacen con una alta exigencia gastronómica; y otros, conscientes de la relación entre los alimentos y su salud, tratan de compensar el funcionamiento de su organismo, llegando incluso a medir su ingesta en vitaminas o en oligoelementos; y, entre estos perfiles más o menos extremos caben otra enorme diversidad de ellos. Con la particularidad, además, de que, como realizamos unas 1.800 ingestas alimentarias al año, no todas tienen que estar regidas por el mismo o por un solo patrón o criterio. Todo lo contrario. Hoy, en nuestra sociedad, tolerante, individualista y de libre mercado, todos los productos alimenticios forman parte de una oferta variada, en la que los consumidores (incluso los niños), en mayor o menor medida, seleccionan los componentes de su dieta. Son la inmensa mayoría de los ciudadanos los que deciden realizar cuatro comidas al día, dos o una y eligen, también, si quieren abandonarse a la satisfacción de una ingesta poco racional o por el contrario, y por citar el otro extremo, seguir un estricto régimen bajo en calorías. Y, también, con mayor o menor libertad, con más o menos constreñimientos de diferentes signos, son los individuos los que adoptan su estilo de vida, que puede ser activo o sedentario, del mismo modo como deciden otros muchos aspectos de su cotidianidad y todo ello entronca con su gasto energético.

Las normas interiorizadas por la mayoría de la población ponen de manifiesto un buen nivel de apropiación de los discursos nutricionales. A pesar de ello, las prácticas alimentarias siguen motivadas por diferentes constreñimientos materiales y simbólicos, de tal forma que no parece existir una correspondencia directa entre, por una parte, las recomendaciones dietéticas asumidas por las personas y su definición de dieta saludable y, por otra, los consumos reales. En efecto, se constata un *decalage* entre las normas alimentarias socialmente aceptadas y las actitudes de la población y, de forma particular, entre las prácticas declaradas y las prácticas observadas. Así pues, resulta necesario averiguar por qué motivos las personas, a pesar de que conocen las consecuencias, se comportan de forma peligrosa para la salud. La respuesta cabe buscarla en el hecho de que las exigencias cotidianas de mucha gente no permiten un estilo de vida más equilibrado y más conveniente para su salud, poniendo de manifiesto que, para cambiar de dieta, es necesario, en muchos casos, cambiar de vida, lo cual no siempre resulta fácil, incluso aunque amenace la enfermedad. Para muchas personas, la falta de tiempo, por ejemplo, es la principal razón de no seguir una dieta saludable. Y son estas mismas personas las que dicen comer menos fruta al día.

Por otro lado, la salud no es la única motivación para alimentarse o para hacerlo de un modo determinado. La alimentación no es un tipo de consumo como los demás. La alimentación es funcional en cada una de sus circunstancias o contextos, y de manera distinta en cada una de ellas; y las funciones que puede cumplir la alimentación son muy diversas y la nutricional, aunque muy importante, es una entre otras. Otras funciones importantes, por ejemplo, tienen que ver con la sociabilidad, el hedonismo, las gratificaciones, la autoimagen, la autonomía personal, etc. Tampoco debe olvidarse que la alimentación cotidiana alterna con

acontecimientos más o menos extraordinarios (días festivos, vacacionales, celebraciones diversas) en los que los criterios que determinan lo que se come pertenecen a un orden muy distinto del de la nutrición. En definitiva, existe una gran cantidad de factores, de órdenes muy diversos, que influyen en la alimentación: preferencias individuales, hábitos adquiridos, condicionamientos horarios derivados de los ritmos y horarios de las actividades laborales o de estudio y los horarios de ocio, los horarios de las comidas, presupuesto doméstico, mayor o menor importancia concedida a satisfacer las apetencias o requerimientos de los diferentes integrantes del hogar, etc., etc.

Por todo ello, es necesario manejar con precaución los datos estadísticos sobre el crecimiento de la obesidad porque el sobrepeso, y más la obesidad, son fenómenos sociales muy selectivos que, desde hace tiempo, afectan en mayor medida a las poblaciones de bajos ingresos y bajo nivel escolar. Así pues, las diferencias sociales parecen ser muy importantes en este aspecto [Ascher, 2005: 176-177]. La obesidad cabe considerarla como una enfermedad esencialmente ambiental y comportamental. Cabe pensar, pues, que esta epidemia encuentra sus raíces en la propia evolución de la sociedad y puede ser considerada como un síntoma social que pone de manifiesto una inadaptación del organismo humano a la evolución de los modos de vida. En este sentido, todos los estudios revelan las mismas constantes: 1) excesiva densidad calórica de alimentos y bebidas en relación a los gastos energéticos; 2) horarios más o menos anárquicos en las comidas; y 3) picoteo extremo. Estas modificaciones de los equilibrios energéticos ponen de manifiesto una sociedad en la que, por un lado, la comida es abundante, fácilmente disponible y desequilibrada; y, por otro, una sedentariedad cada vez más dominante sobre el ejercicio físico. Por otra parte, es importante tener en cuenta que, en la medida que la obesidad es una “enfermedad esencialmente ambiental” (incluso “contagiosa”), diferentes “ambientes” pueden dar lugar a un mismo efecto pero con causas diferentes. Por ejemplo, en la Argentina actual, en Méjico o en Brasil, del mismo modo que en otros países menos industrializados y desarrollados que el nuestro, la obesidad ha aumentado, sobre todo y casi exclusivamente, entre los pobres porque los alimentos más “saciantes”, más baratos son los que más engordan. Así, mientras que en los países más industrializados, la obesidad podría ser causada por una pletórica abundancia, en otros países podría ser, precisamente, la crisis económica la causa de su incremento (Basdevant, 2004).

En definitiva, los excesos ponderales no deben ser considerados, exclusivamente, ni como prácticas alimentarias desviadas ni como “retrasos culturales” de unos u otros grupos sociales o étnicos sino como el resultado de los procesos socioeconómicos profundamente dependientes de las condiciones sociales de la vida urbana. Consecuentemente, es poco probable que estas prácticas alimentarias “desviadas” puedan cambiar a corto plazo pues la vida urbana no va a modificarse para hacerlo posible. Aquello de la cotidianidad actual que hace que se “coma mal”, seguramente, perdurará para la mayoría de la población y, por lo tanto, los excesos ponderales seguirán creciendo.

De acuerdo con estas constataciones, no cabe esperar cambios importantes como consecuencia de una mayor información o educación alimentaria. En definitiva, si se pretende mejorar nuestra alimentación, debemos saber más sobre las causas y consecuencias prácticas de nuestros mudables estilos de vida y de los hábitos alimentarios que les acompañan. Debemos considerar las prácticas nocivas para la salud, también, como aspectos de la vida social y determinadas por factores socioculturales. Por ejemplo ¿qué sabemos de las consecuencias para la alimentación y para la salud de aspectos tales como la escolaridad precoz y la prolongación de la misma, los constreñimientos horarios que afectan a los diferentes miembros de cada hogar, los mensajes nutricionales contradictorios y/o de difícil cumplimiento, la ruptura del aprendizaje culinario, el papel de los gustos y de las preferencias individuales en una sociedad más individualista, menos autoritaria y con mayor oferta alimentaria? Y, en el caso de que dichos factores se mostraran influyentes en mayor o menor medida en los hábitos alimentarios de la población, hasta el punto de poderlos considerar causa de los mismos ¿hasta qué punto son modificables?

## **La importancia de los cambios en los estilos de vida**

### ***1.- Constreñimientos horarios y ruptura del aprendizaje culinario.***

Los problemas derivados de la gestión del tiempo laboral y de los constreñimientos que supone “la cocina”, así como la compatibilidad entre comer bien y comer sano, o comer bueno y comer sano, no siempre resulta fácil. El problema del tiempo tiene diferentes manifestaciones. Por una parte, la cantidad de tiempo que pueda dedicarse a cocinar entra en concurrencia con la cantidad de tiempo que debe, o se quiere, dedicar a otras tareas o actividades. En cualquier caso, el tiempo dedicado a la cocina ha disminuido considerablemente, sobre todo, en las generaciones jóvenes y medianas y existe un consenso generalizado respecto a que “Se cocina muy poco. Se come muy rápido. Todo se compra hecho”.

Las actuales generaciones de mujeres ya no son educadas para ser madres y cocineras, y no aprenden de sus propias madres o abuelas los principios culinarios y los valores dietéticos mínimos. En un contexto, además, en el que disminuye el tiempo dedicado a cocinar, se prefieren las técnicas de cocción más rápidas y aquellos alimentos que se prestan más a ello. Se trata de satisfacer varios y diversos objetivos: ahorrar tiempo en la preparación de los menús, así como las tareas de poner o quitar la mesa; evitar al máximo los aspectos “sucios” del tratamiento de las materias primas y de limpieza post-cocina; y, finalmente, gestionar de la manera más eficiente posible la diversidad de horarios, de necesidades y de preferencias de los diferentes integrantes del hogar.

### ***2.- La mayor tolerancia con las preferencias individuales***

La alimentación es, cada vez menos, algo que se hereda desde la infancia ya que el aprendizaje del gusto no está, necesariamente, en el medio familiar. Siempre,

los padres han debido hacer frente a la reticencia de los hijos frente a determinados alimentos. La regla exigía que insistieran para acostumbrarlos a comer de todo o, en cualquier caso, a comer de lo que había. Hoy, la situación es distinta y parece que hemos pasado de aquel “*Te lo comes te guste o no*” al “*¿qué te apetece hoy para comer?*”. Además, hoy, los niños acompañan a sus padres a las grandes superficies e influyen fuertemente en las compras familiares. La mayoría de los jóvenes eligen ellos mismos las marcas de yogour y de galletas para el hogar de modo que los niños son, hoy, uno de los principales prescriptores alimentarios puesto que determinan buena parte de las compras de toda la familia.

Los adultos ya no consideran un deber orientar el gusto de los niños; al contrario, la mayoría reconoce ceder a las presiones de sus hijos. Presiones que se ejercen a una edad temprana, precisamente, porque numerosos productos han sido concebidos para seducirlos tanto por su sabor como por su presentación. Por otro lado, los niños más pequeños, de 6 y 7 años, identifican lo *más bueno*, lo que más les gusta comer, con lo que les resulta *más fácil de comer* (pasta, croquetas, albóndigas, patatas fritas, sopa de fideos, etc.): comidas que no exigen el uso de cuchillo y tenedor, que no cuestan de masticar y no exigen una atención o vigilancia especial. Y, entre los alimentos que no les gustan, señalan el pescado, incluso aunque no tenga espinas, las verduras y el bistec (porque les cuesta masticarlo).

Siempre han existido diversos tipos de preferencias y rechazos alimentarios. Las frutas y verduras constituyen el ejemplo más significativo. Existe unanimidad absoluta en relación a la “bondad” dietética de este tipo de alimentos y a la necesidad de que estén presentes casi a diario. Sin embargo, los niños los rechazan o los aceptan con dificultad y las personas responsables de su alimentación deben “forzar la situación”. Las hortalizas presentan porcentajes de disgusto más altos que otros tipos de alimentos, con excepción de las vísceras y despojos. La diferencia, hoy, es que existe una mayor tolerancia con los gustos y aversiones de los demás, tanto si son adultos como si son niños; y, además, mayores posibilidades de satisfacerlos. Aunque algunas personas sigan diciendo que practican aquello de “*es lo que hay y te lo comes te guste o no y si no lo quieres para comer lo tendrás para cenar...*”, lo cierto es que los menús cada vez son menos impuestos y menos estructurados. Así, aunque la mayoría de las personas responsables de pensar y de preparar los menús insisten en que procuran “educar” para que se coma todo o cualquier cosa y que los “caprichos” individuales no condicionen una “buena gestión” de la cocina, lo cierto es que la alimentación no se concibe hoy como una imposición sino como un tipo de consumo en el que son posibles diferentes tipos de elecciones y de satisfacciones.

Las declaraciones relativas a las preferencias alimentarias (“me gusta”) y a los rechazos (“no me gusta”) ponen de manifiesto (Observatorio de la Alimentación, 2006) que aquellos alimentos más recomendados desde un punto de vista nutricional, particularmente, verduras, legumbres y pescado, son, precisamente, los que ofrecen porcentajes de rechazo más altos, sobre todo entre los niños y adolescentes. El porcentaje de aceptación (“me gusta”) para las verduras, legumbres

y hortalizas es, para el conjunto de la población, de 56,3 %, 58,6 % y 60,9 %, respectivamente. Sin embargo, si sólo consideramos los grupos de edad comprendidos entre los 6 y los 16 años, estos porcentajes todavía disminuyen más, hasta el 38-45 %, 38-51 % y 31-55 %. Si consideramos algunos de estos alimentos en particular, los niveles de aceptación son todavía más bajos. Por ejemplo, la col, sólo un 35,8 % y las acelgas y la coliflor, un 40,6 %. Así pues, al margen de las vísceras y de las infusiones, estos alimentos “sanos” (verduras, legumbres y hortalizas) son los que muestran un índice de rechazo más alto (Véase figura 1). Los adultos con hijos reconocen que las mayores dificultades en la alimentación de sus hijos lo tienen con las verduras. Todos ellos tienen historias que contar y desarrollan alguna estrategia, alguna no muy ortodoxa desde el punto de vista nutricional (como añadirles mantequilla o “quesitos”), para “intentar” que sus hijos coman verduras. Los resultados son diversos y, en cualquier caso, ponen de manifiesto dos cuestiones que resultan complementarias: 1) Las verduras no gustan (en ocasiones, tampoco a los padres) y no son consumidas con las frecuencias recomendadas; y 2) Son más los padres que “ceden” ante los gustos de sus hijos que los que se “imponen”: *“Yo no compro algo que no le guste a mi familia, por muy sano que sea”*. Se constata, así, una progresiva individualización y simplificación de las comidas y un aumento del “picoteo”. Así, aunque se siga diciendo que se practica aquello de “es lo que hay y te lo comes te guste o no...”, lo cierto es los menús cada vez son menos impuestos, menos disciplinados. Así, aunque la mayoría de las personas responsables de los menús insisten en que procuran “educar” para que se coma “de todo” y que los “caprichos” individuales no condicionen una “buena gestión” de la cocina y de la dieta, lo cierto es que la alimentación no se concibe hoy como una imposición sino como un consumo en el que es posible la elección y la satisfacción.



Figura nº 1: Fuente: Observatorio de la Alimentación, 2006

Frente a estas situaciones, los padres muestran una postura ambigua. Por un lado, entienden que es de su incumbencia enseñarles a comer de todo, modales y conocimientos y habilidades culinarias. Un amplio 86% de las personas entrevistadas señala tanto al padre como a la madre como los responsables en la educación alimentaria de los hijos. Y así lo intenta la mayoría hasta que los hijos alcanzan ciertas edades que coinciden, normalmente, con la adolescencia. Pero, por otro lado, en esos momentos, cuando los hijos “ya han crecido”, y dada la cantidad de ítems en los que han de centrar su atención -que sigan con éxito el itinerario escolar, que hagan los deberes, negociar las compañías y las salidas, velar por la seguridad de sus relaciones sexuales, etc.-, la atención por la alimentación de los hijos queda relegada a un segundo término. Este momento coincide, además, con una mayor demanda de autonomía por parte de los hijos a todos los niveles y que, por supuesto, afecta a la alimentación: los niños pueden “recibir” la llave a la edad de los 12 años porque se consideran ya mayores para ir/venir del colegio a casa, para estar solos, para prepararse su comida... Al fin y al cabo, es lo que hacen los “otros” mayores. A pesar de que los padres se sientan los responsables de la educación alimentaria de sus hijos, es cierto, también, que cada vez más delegan en las escuelas la responsabilidad de educar el gusto de sus hijos, enseñarles a “comer bien”, es decir, “de todo”.

Cuando los niños no comen, la preocupación de los padres porque sus hijos coman va más allá de los alimentos más o menos recomendados y, en esa medida, para que sus hijos, simplemente coman, son más tolerantes porque, al final, lo que importa es que coman, sea lo que sea, porque es peor, todavía, que no coman. Un 69 % de las mujeres declara estar más preocupada pensando qué es lo que se comerá su familia que pensando qué es lo mejor para ellos desde un punto de vista nutricional. Por otra parte, son muchas las madres que dicen estar preocupadas porque sus hijos e hijas se niegan a comer cualquier tipo de verdura u otros alimentos “sanos”. Si lo declarado por las personas coincidiera con la realidad y, por tanto, fuera cierto que el 91,2 % de los individuos consume normalmente los alimentos que le gustan, podría deducirse que, en la mayoría de las familias españolas, sus diferentes miembros, cuando comen juntos, no toman todos los días los mismos alimentos unos y otros. En cualquier caso, se pone de manifiesto que, efectivamente, eso es lo que ocurre en mayor o menor grado y con más o menos conflicto. Y así lo manifiestan tanto los niños como los adultos.

### ***3.- Una sociedad más individualista y menos autoritaria***

En definitiva, el medio en el que desarrollan sus vidas y sus aprendizajes alimentarios los niños y niñas españolas de hoy no es en absoluto coercitivo porque permite a los niños alimentarse de acuerdo a sus gustos personales. Conviene tener presente, también, que el valor emocional que tienen las actitudes de los hijos hacia los alimentos que se les proporciona, directa o indirectamente, hace que la aceptación y/o rechazo por parte de los niños se convierta en un indicador del

éxito/fracaso de los padres en su papel de nutridores y puede enturbiar gravemente numerosas situaciones cotidianas.

Las concesiones en materia alimentaria no son unilaterales ni gratuitas. Existen condicionantes muy importantes que están detrás de la lógica de estas aparentes concesiones. Por ejemplo, desde bien pequeños, se les está educando en la idea de que viven en una sociedad democrática e individualizada, en la que sus opiniones y preferencias personales no sólo pueden, si no que deben tener cabida. Es razonable, pues, que manifiesten sus gustos y disgustos respecto a cualquier cosa que forme parte de su cotidianidad y la alimentación es una de ellas y muy importante en muy diferentes sentidos. Por otro lado, los niños, a la edad de 12 años, ya van al Instituto, donde no siempre van a disponer de servicio de comedor e, incluso, aunque lo tengan, no necesariamente lo van utilizar. Si lo utilizan es porque, según ellos, no les queda más remedio, ya sea porque viven lejos del colegio o instituto o porque sus padres no quieren dejarlos solos en casa. Muchos niños rechazan el comedor escolar. Les gusta más comer en casa, en tanto que supuestamente pueden elegir más y no tienen que someterse a normas estrictas en relación a qué, cuándo y cómo comer y que, cuando pueden, intentan saltárselas. De hecho, desde bien pequeños se les está educando, en casa y en la escuela, para que sean autónomos lo antes posible. Las jornadas escolares se han acortado y algunos días no tienen carga lectiva por las tardes, de forma que van a comer a casa, aunque en casa no haya nadie.

Por lo que refiere al interior de los hogares, a partir de los años 80, los ideales del individualismo y el igualitarismo alcanzan a los niños y a las relaciones entre éstos y sus padres. Se desarrolla una nueva ideología que puede sintetizarse en la fórmula de “*ser-uno-mismo*”. Esta nueva ideología se opone a la tradicional que valoraba el “ser obediente”. Hasta cierto punto, “ser-uno-mismo” tiene una valoración positiva, mientras que “ser obediente” se devalúa. Este cambio ideológico tiene consecuencias muy trascendentes en la socialización de los niños. Cuando “ser-uno-mismo” se valora positivamente, el centro de gravedad está dentro de cada individuo. De acuerdo con ese ideal, los niños ya no deben ser meras copias de sus padres. Los niños han de justificar sus propios valores de acuerdo con sus convicciones individuales y sus propias preferencias y no en los términos de las convicciones y preferencias de sus padres. Por otra parte, tal como subrayan los modernos manuales de puericultura, desde el nacimiento, el niño es un individuo único, con una personalidad que la actividad maternal debe desarrollar según sus propios deseos. En este proceso, las relaciones dentro del grupo de iguales parece tener cada vez más importancia. Entre otras razones, porque las actividades propias del grupo de iguales media entre la vida familiar y otras instituciones sociales en las que los niños y los jóvenes participan. En efecto, la libertad del niño toma efecto plenamente desde el momento en que se crea una comunidad de amigos que será tratada como el centro de su vida social. A partir de 6 o 7 años, los niños pueden ya no aceptar celebrar su fiesta de cumpleaños sin su amigos. Así pues, no es de

extrañar que los padres, y así lo aceptan muchos, estimulen la autonomía de sus hijos o sean más tolerantes con ellos.

El impacto de la reforma educativa en términos psicosociales ha sido extraordinaria: desde los 11/12 años los niños se sienten “mayores” en su escuela y, con el ingreso en el instituto, y aunque allí lo sean, rechazan ser los más pequeños y quieren/piden incorporar conductas propios de los adolescentes de 16 años. Se comprueba, así, que los niños adquieren una mayor autonomía personal en relación con los comportamientos y actividades cotidianas y personales, incluyendo los horarios: reciben a edades tempranas un dinero de bolsillo, deciden cada vez más sobre la organización de sus tiempos y actividades de ocio e, incluso, sobre su alimentación. Niños y adolescentes dicen comprarse los productos que más les gustan y que, curiosamente, coinciden con aquellos que nutricionalmente son los menos saludables. También, cuando pueden ir a restaurantes, eligen aquellos que, siendo más baratos, ofrecen las comidas que más les gustan. Y entre éstos las pizzerías y hamburgueserías son los establecimientos más referidos.

Aplicar disciplina a niños y adolescentes, incluso cuando el objetivo es que aprendan a “comer de todo” y colaboren en las tareas de la casa, es visto con reservas por los padres. Ante la negativa de un niño a comer lo servido en el plato, un 56,7% de los entrevistados consideran que “hay que saber imponer disciplina: la comida se ha de comer tanto si gusta como si no”. Sin embargo, frente a una hipotética situación en la que un niño no come esos alimentos más saludables, el 35,7% de los entrevistados afirma que procura adaptarse porque “*no se puede estar todos los días de pelea*”. Lo cual indica que la “pelea” existe y que más de una tercera parte de los padres la pierde. De ahí, también, que haya hogares en los que se haga más de una comida atendiendo a la diversidad de las preferencias infantiles e incluso reconociendo que son los hijos “*quienes mandan*”. En definitiva, sucede que los hijos que son “malos comedores” siempre se pueden encontrar con padres dispuestos a ceder con tal de que coman algo. Existe una especie de “negociación” entre las partes aunque, a juzgar por los comentarios recurrentes de padres e hijos, a la hora de elegir los alimentos que finalmente se ponen en la mesa, los gustos de los niños se tienen bastante en cuenta. Algunos padres aceptan haber “perdido el pulso” y que “han tirado la toalla”. En cualquier caso, resulta muy significativo que el 29,1% declare que “*Hay que ser tolerantes y respetar las preferencias individuales*” y otro 10% considera que si ya se sabe que tiene dificultad en comer ciertos alimentos, lo que hay que hacer es darle otros. Sumados estos dos porcentajes - 39,1%-, resulta que la flexibilidad e, incluso, la complacencia, ocupan un lugar significativo en la educación de los pequeños.

En el caso de los niños, la diversidad de respuestas también indica que los comportamientos en casa son dispares y que sus gustos no siempre condicionan las compras. Otros muchachos consideran que sus padres son excesivamente intransigentes y que, al imponer sus criterios en la mesa, lo que hacen es abusar de su autoridad. Los padres, no obstante, son conscientes de que una buena parte de lo

que hagan cuando estén solos en casa y tengan que prepararse su comida depende directamente lo que se les haya podido enseñar previamente en casa y, por supuesto, de la comida a la que tengan acceso en ella. Si en las neveras hay pizzas o salchichas, los jóvenes, muy probablemente, se las comerán y, si en casa se ha comprado la videoconsola o se ha contratado la línea ADSL, los niños la utilizarán.

En términos de representaciones, el principio que prevalece es que los padres intentan imponer su autoridad, pero sólo hasta un cierto punto y hasta cierta edad. En este sentido, cuando son más pequeños se considera prioritario que coman “bien” según lo que hoy se entiende por comer bien (equilibrado, variado y en las proporciones justas) y, a medida que se hacen mayores, cuando ya han crecido y los conflictos o las negociaciones constantes se generalizan en todos los terrenos (estudios, relaciones paterno-filiales, ocio, participación en tareas domésticas, trabajo, etc.) coincidiendo con la adolescencia y la juventud, la comida queda relegada en un segundo plano. Así, por ejemplo, algunos padres dicen que les cuesta mucho que sus hijos se lleven un bocadillo para almorzar en la escuela; otros tienen que “disfrazar” la verdura con mantequilla o quesitos para que se la coman mejor, y otros se quejan de que los consejos nutricionales son muy fáciles de dar pero poco aplicables cuando ves que un hijo no come nada o que le cuesta (o se resiste a) comer lo que es dietéticamente saludable. Están, también, los que afirman que “*cuando los niños están solos en casa comen lo que pillan*” y los que admiten que a sus hijos, “*la verdura, ni engañada*” y les dicen que a sus hijos “*les da vergüenza llevar una pieza de fruta al colegio para desayunar*”. Este último dato es interesante porque demostraría que la vergüenza que sienten algunos niños de ser “diferentes” a los demás por llevar una pieza de fruta al colegio se mantiene paralela a las diversas campañas que desde las políticas de salud pública dirigidas a este grupo de población se están llevando a cabo para potenciar el consumo de frutas en este colectivo y que ha sido recogido en algunos colegios españoles.

Los padres se consideran impotentes para “luchar contra los elementos”: falta de concordancias entre los horarios laborales, los escolares y los de las comidas, las presiones ambientales relativas a los consumos en general y los alimentarios en particular, valores y derechos sociales a veces contradictorios relativos a la libertad, la tolerancia y la responsabilidad moral, etc. Por otro lado, la profusión actual de la oferta alimentaria, accesible para la gran mayoría de la población, es algo relativamente nuevo. Históricamente, es la primera vez que tenemos la oportunidad de “elegir” entre cientos de productos. Por tanto, la premisa “hay que comer de todo” es, hasta cierto punto, inoportuna en la medida que, simplemente, puede animar más el consumo en términos absolutos que el consumo equilibrado. En efecto, podría pensarse que algunas de las enfermedades no transmisibles, como la obesidad, que tanto preocupan a nuestra sociedad, fueran, en parte, una consecuencia de la abundancia alimentaria que la generación precedente no ha sabido dominar. Uno de nuestros entrevistados lo formulaba de un modo muy preciso: “*Fuimos hijos en la escasez y somos padres en la abundancia*”.

#### ***4.- Mensajes nutricionales contradictorios y/o de difícil cumplimiento.***

La opinión mayoritaria de los expertos (tecnólogos, nutricionistas e industriales, sobre todo) considera que el conocimiento alimentario de la población es bastante mediocre o insuficiente e insisten enfáticamente en la falta de formación nutricional de los consumidores y en la importancia que la formación nutricional tiene para el desarrollo de una mejor alimentación. Por su parte, los consumidores dicen sentirse desorientados sobre el contenido de los mensajes y sobre los consejos de salud, y que, a lo largo de los años, se han mostrado no sólo confusos si no también contradictorios. Manifiestan, también, cierta desconfianza ante la publicidad, alentada por el exceso de *alegaciones* de salud poco fundamentadas, las falsas alegaciones o la presentación de productos con propiedades que, a todas luces, parecen exageradas y, en algunos casos, recuerdan los “productos milagro”. Muchos entrevistados afirman hacer caso omiso de la información que aparece en el etiquetado o en el envoltorio del producto, porque no la entienden o no tienen tiempo de leer informaciones tan pormenorizadas cuando van con el carrito de la compra por el supermercado. No es que no consideren, en general, que no deba informarse sino que esta información debiera ser fácil de interpretar y de leer, de lo que se desprende que el problema no reside en la etiqueta. Esta no puede cumplir una función informativa si no se ha hecho un esfuerzo previo de comunicar sobre el tipo de información que contiene y que utilidad puede tener de cara al consumidor. Debe tenerse en cuenta que el hecho de no tener datos suficientes para interpretar la información genera desconfianza entre algunos consumidores. Es decir, las etiquetas no sólo no se entienden si no que, en determinados casos, la información que contienen no inspira confianza, no parece del todo creíble. Además, dicen, “un día dicen una cosa y, al día siguiente, la contraria”, de tal modo que la credibilidad informativa decrece y, a veces, resulta difícil saber lo que es bueno para comer sano por culpa de las “modas” o de las recomendaciones cambiantes.

Habida cuenta de la profusión de recomendaciones y de las, al parecer, enormes expectativas depositadas por expertos y autoridades en las campañas de educación nutricional para modificar, mejorando, los hábitos alimentarios, resulta muy importante plantearse las mayores o menores posibilidades de que dichas recomendaciones puedan ser puestas en práctica realmente ya que, en muchas ocasiones, por unas u otras razones, recomendaciones concretas pueden ser *no fáciles de cumplir*. Y ésta es una cuestión crucial para todas las recomendaciones nutricionales. Debe tenerse en cuenta, no sólo la pertinencia de las mismas sino, también, las mayores o menores posibilidades de ser aplicadas. Dicho de otra manera, para que las recomendaciones nutricionales sean eficaces no sólo deben estar bien fundamentadas si no, también, *ser aplicables* en el contexto de la cotidianidad en que se desenvuelven las personas.

#### **Reflexión final**

Mejorar los hábitos alimentarios no es una tarea fácil a pesar del empeño y de los medios que puedan las administraciones y las personas o instituciones más o

menos responsables. Hasta hoy se ha puesto el énfasis, casi exclusivamente, en la educación nutricional. Y la educación nutricional se ha entendido, y sigue entendiéndose, fundamentalmente, como “proporcionar información nutricional” orientada a lograr una dieta “equilibrada y variada”. Nuestros estudios, así como otros realizados en EEUU, Francia y otros países, ponen de manifiesto que no existe una correlación entre mayor información nutricional y mejora de los hábitos alimentarios. Son antiguas ya las observaciones en este sentido. Los niños y los jóvenes de las escuelas norteamericanas (Schuchat, 1973) saben qué responder exactamente cuando se les pregunta acerca de los componentes nutritivos de una determinada dieta. Pueden recitar, por ejemplo, una lista de alimentos ricos en vitaminas y minerales. Sin embargo, este conocimiento “intelectual”, que hoy en día algunos profesionales de la dietética reclaman para los escolares españoles, no se refleja en su propio comportamiento alimentario. La situación entre los jóvenes de la *high school* no es muy diferente. Y, en efecto, la *junk-food* es un tipo de comida característica de los adolescentes norteamericanos.

La certeza científica no es una razón suficiente para asegurar el éxito de las recomendaciones de los expertos. Las prácticas de consumo alimentario ponen de manifiesto que la salud no es la única motivación para alimentarse ni para hacerlo de un modo determinado. La alimentación es funcional en cada una de sus circunstancias o contextos y de manera distinta en cada una de ellas; y las funciones que puede cumplir la alimentación son muy diversas. Además de la nutricional, cabe considerar otras funciones importantes de la alimentación y que tienen que ver con las necesidades más inmediatas y cotidianas y las fórmulas más prácticas, o simplemente las posibles, para resolverlas: sociabilidad, hedonismo, gratificaciones, autoimagen, autonomía personal, responsabilidades morales o cuidadoras, tipos y grados de conveniencia, identidad, etc. Asimismo, tampoco debe olvidarse que la alimentación ordinaria o cotidiana alterna con acontecimientos más o menos extraordinarios (días festivos, vacacionales, celebraciones diversas) en los que los criterios que determinan lo que se come pertenecen a un orden muy distinto del de la nutrición. Existen numerosos factores, de órdenes muy diversos, que influyen en la alimentación: preferencias individuales, hábitos adquiridos, condicionamientos horarios derivados de los ritmos y horarios de las actividades laborales o de estudio y los horarios de ocio para comprar, cocinar y comer, presupuesto doméstico, mayor o menor importancia concedida a satisfacer las apetencias o requerimientos de los diferentes integrantes del hogar, etc., etc. Categorías tales como *alimentos buenos/malos* o *adecuados/inadecuados*, *comer bien* o *comer sano* pueden tener significados no sólo muy diferentes sino, incluso, contradictorios, si lo que está en juego es la salud, la hospitalidad o la conveniencia. Ignorar estas especificidades condena, casi con seguridad, al fracaso cualquier campaña educativa de carácter nutricional.

### Referencias bibliográficas

Ascher, F. (2005): *Le mangeur hypermoderne*. París. Odile Jacob.

- Basdevant, A. y Guy-Grand, B. (2004): *Médecine de l'obésité*. París. Flammarion.
- Chavarrías, M. (2005): “La obesidad se asocia a los nuevos hábitos alimentarios”, en [www.consumaseguridad.com](http://www.consumaseguridad.com)
- Chavarrías, M. (2005): “Alimentación infantil y obesidad”, en [www.consumaseguridad.com](http://www.consumaseguridad.com)
- Chavarrías, F.(2005): “Alimentación en la adolescencia y obesidad”, en [www.consumaseguridad.com](http://www.consumaseguridad.com)
- Chavarrías, F. (2005): “Obesidad e inocuidad alimentaria, grandes protagonistas de 2004”, en [www.consumaseguridad.com](http://www.consumaseguridad.com)
- Fischler, C. (1995): *El (H)omnívoro: el gusto la cocina y el cuerpo*. Barcelona. Anagrama.
- Fischler, C. y Masson, E. (2008): *Manger. Français, Européens et Américains face à l'Alimentation*. París. Odeile Jacob.
- Le Guen, J.M. (2005) *Obesité, le nouveau mal français. Pour une réponse politique à un fléau social*. París. Armand Colin.
- Ministerio de Sanidad y Consumo (2005): *Estrategia para la nutrición, actividad física y prevención de la obesidad*.
- Montaner, J. (2004): “El reto de aprender a comer”, en [www.consumaseguridad.com](http://www.consumaseguridad.com)
- Observatorio de la alimentación (2004): *La alimentación y sus circunstancias: placer, conveniencia y salud*. Barcelona. Alimentaria Exhibitions.
- Observatorio de la alimentación (2006): *Comemos como vivimos. Alimentación, salud y estilos de vida*. Barcelona. Alimentaria Exhibitions.
- Organización Mundial de la Salud (2004): *Estrategia mundial sobre régimen alimentario, actividad física y salud*.
- Poulain, J.P. (2001): “Education au bien manger, éducation alimentaire: les enjeux”, en *Enfants et adolescents: alimentation et éducation au bien-manger*. [www.lemangeur-ocha.com](http://www.lemangeur-ocha.com)
- Schuchat, M. G. (1973): “The school lunch and its cultural environment”, *Journal Nutrition Ed.5*: 116-118.

### **Biografía de los autores**

Jesús Contreras Hernández es Catedrático de Antropología Social en la Universidad de Barcelona y dirige el *Observatorio de la Alimentación* en el Campus de la Alimentación de Torribera (Universidad de Barcelona). Ha hecho trabajo de campo en diferentes zonas de España y de los Andes peruanos. Es autor de varios libros y de doscientos artículos. Sus especialidades son la antropología económica y la antropología de la alimentación. Entre sus libros destacan *Subsistencia, ritual y poder en los Andes* (1986), *Antropología de la Alimentación* (1992), *Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres* (1995), *Productes de la terra* (2003), *Sabores del Mediterráneo* (2005). Junto con Mabel Gracia ha publicado, entre otros trabajos, *Alimentación y Cultura. Perspectivas antropológicas* (2005) y *Alimentaço, sociedade e cultura* (2011).

Mabel Gracia Arnaiz es profesora de Antropología Social en la Universidad Rovira i Virgili y miembro del Observatorio de la Alimentación (UB). Ha sido investigadora y profesora visitante en CETIA (CNRS, París), CIESAS (México DF), la Université de Toulouse Le Mirail 2, (Toulouse), el INNSZ (México DF), la Universidade do Minho (Braga, Portugal), la UNAM (México, DF), entre otras. Su línea de investigación se desarrolla en torno al estudio de la alimentación, la salud y el género. Entre sus libros destacan *Paradojas de la alimentación contemporánea* (1996), *La transformación de la cultura alimentaria* (1997), *Somos lo que comemos* (2002), *La alimentación y sus circunstancias* (2004), *Alimentación y Cultura* (2005), *Comemos como vivimos.* (2006), *NovComerás* (2007), *Els trastorns alimentaris. Una aproximació antropològica* (2007) y *Alimentaço, Sociedade e Cultura* (2011).

Recibido: 15 de Septiembre de 2012

Aceptado: 15 de Octubre del 2012



## **Patrimonializando saberes locales, resignificando tradición e innovación. El caso del jamón ibérico <sup>1</sup>**

Patrimonialization of local knowledge, resignifying tradition and innovation: the case of Iberian ham

Santiago Amaya Corchuelo  
Universidad de Cádiz (España)  
[santiago.amaya@uca.es](mailto:santiago.amaya@uca.es)

Encarnación Aguilar Criado  
Universidad de Sevilla (España)  
[eaguilar@us.es](mailto:eaguilar@us.es)

### **Resumen**

En este texto analizamos el caso del jamón ibérico de bellota y sus DOP, para demostrar cómo la creación de su calidad se basa en una adecuada articulación entre tradición e innovación, es decir entre unos saberes locales, asociados al patrimonio cultural de territorios concretos y los nuevos requerimientos técnicos ligados a la producción de alimentos de calidad.

### **Abstract**

In this paper we analyze the case of iberian ham and DOP, to demonstrate how the creation of quality is based on an appropriate link between tradition and innovation. That is the joint between local knowledge and cultural heritage, associated with specific territories and new technical requirements, have been considered to explain the quality food's production.

### **Palabras clave**

Patrimonio cultural, calidad, denominación de origen, tradición e innovación

### **KeyWords**

Cultural heritage, quality, denomination of origin, tradition and innovation

### **Introducción**

Este artículo analiza y reflexiona sobre algunas de las claves que definen la nueva ruralidad en los territorios de dehesa. Trata sobre las producciones de calidad

---

<sup>1</sup>.-La presente investigación forma parte del Proyecto I+D “La producción de calidad: nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores” (CSO2010-22074-C03-01). Financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y Fondos Feder. Grupo TECUDE (SEJ-418). También es fruto de la colaboración de la Diputación Provincial de Badajoz mediante el proyecto “Las estrategias emergentes del sector porcino pacense ante las nuevas demandas alimentarias: canales cortos de comercialización y estrategias de labelización.”

y las estrategias que se implementan para la promoción de “productos de la tierra” en mercados globalizados. Es en este escenario de producciones agroalimentarias donde asistimos a la resignificación de términos como calidad, tradición e innovación. Para ilustrar este proceso nos centramos en las producciones de calidad del jamón ibérico en el territorio español, concretamente en el papel que cumplen las denominaciones de origen de este ámbito productivo como los principales ejes del trabajo.

En relación a las nuevas estrategias del sector agroalimentario, venimos asistiendo a la implantación de las llamadas indicaciones geográficas de calidad. Es un fenómeno vinculado a las actuales demandas de los consumidores de las sociedades post-industriales. Dicha tendencia del consumo y de las cadenas agroalimentarias se ha visto agudizada por las últimas alarmas alimentarias, lo que ha propiciado una mayor necesidad por conocer la procedencia de los alimentos e informarse del proceso seguido por el producto desde su origen hasta la mesa del consumidor. De otro lado, la búsqueda de la diferenciación de productos en un mercado cada vez más homogéneo y globalizado, que busca el valor añadido de la distintividad, resulta otro de los imperativos que explica este proceso en pos de la calidad alimentaria.

Las cadenas agroalimentarias están constantemente en transformación y la tendencia actual hacia una mayor especialización en la calidad supone, tal como hemos señalado, el progresivo incremento de marcas de calidad<sup>2</sup>, desde las Denominaciones de Origen Protegidas (DOP) o Indicaciones Geográficas (IGP), a las de Especialidad Tradicional Garantizada (ETG) o las de Agricultura Ecológica (AE) (Lozano y Aguilar 2010: 126-139), que además tienen reconocimiento europeo (Tregear, Arfini, Belletti y Marescotti, 2007). Básicamente se trata de un tipo de sello de calidad que se aplica a un producto agroalimentario vinculado a determinadas características que residen, por un lado, en el medio geográfico donde se genera, y por otro, en los procesos para elaborarlo basados en los saberes y conocimientos que le confieren especiales cualidades frente a otras producciones.

Nuestro país se incorporó a este proceso a partir del Decreto de 1932 mediante el que se reguló la figura de la Denominación de Origen, en principio sólo aplicable al vino, para finalmente, a partir de 1970<sup>3</sup>, extender esta calificación a otros productos agroalimentarios como el aceite de oliva, el queso y el jamón curado (Gómez Muñoz y Caldentey, 2000). En 1992 la reglamentación europea unificó la normativa y estableció el marco legal y un sello común para los estados miembros de la Unión Europea. Dicha tendencia entronca con la progresiva aplicación de la

---

<sup>2</sup>.-En Europa existen actualmente más de cuatrocientas marcas sobre la distintividad de alimentos. Nosotros señalamos aquí las fórmulas más destacadas como son las DOP o las IGC.

<sup>3</sup>.-Ley 25/1970 del estatuto de la viña, del vino y de los alcoholes y su reglamento aprobado por Decreto 835/1972, de 23 de marzo.

PAC y con ella una nueva dinámica rural que busca el desarrollo territorial anclado en la potencialidad de la cultura local (Esparcia, 1999; Mardens, 2003; Aguilar y Amaya, 2007). Así, los espacios rurales son percibidos desde una perspectiva muy amplia, lejos de una visión economicista y unilineal. Ahora sus múltiples funciones tienen que ver con la protección del medio, con el ámbito residencial y recreativo o con la producción de alimentos de calidad. Y todo ello forma parte de la imagen de lo rural asociado a valores como calidad, tradición, naturaleza, etc., aquellos valores de los que carece la sociedad urbana y que los convierte en objetos de consumo privilegiado (Urry, 2003).

Uno de los paradigmas de este modelo es la sustitución de la cantidad por la calidad (en productos y en los procesos), lo cual se sustancia en estos sellos de calidad alimentaria. Originalmente surgieron para intentar frenar las copias de productos, hoy se caracterizan sobre todo por constituir un método para valorizar dichos productos localizados territorialmente mediante una elevada calidad diferencial. Son producciones generalmente de pequeña escala que ocupan nichos específicos de mercado. En este sentido, los actores implicados en estas nuevas cadenas, reafirman constantemente la disparidad de los productos agroalimentarios certificados de los elaborados con métodos industriales como hemos dicho. Siguiendo a Deaton y otros (2010: 99-110), podemos denominar a estas producciones como una economía de valor o de calidad, más que una economía de cantidad<sup>4</sup>.

Desde un punto de vista teórico y conceptual, este contexto ha sido abordado desde la literatura socioantropológica (Mauleón, 2001; Calle, Soler y Vara, 2009; Lozano y Aguilar, 2010). Para nuestro enfoque analítico sobre esta realidad, nos parece especialmente adecuada la combinación de variables económicas, territoriales y ambientales, así como las pautas culturales de las sociedades locales. Por tanto, estamos afirmando que un planteamiento conceptual propicio para analizar las indicaciones geográficas de calidad, debe basarse en la importancia de factores patrimoniales en la implantación de estos sellos territoriales. Son variables que repercuten poderosamente a la hora de elaborar determinadas producciones de calidad asociadas a territorios concretos, que los consumidores valoran por encima de los productos de origen industrial. Elementos como valores o percepciones sobre los productos tradicionales son decisivos entre los consumidores para determinar cuáles adquieren y consumen (Eloí y Menasche, 2010). En esta línea de investigación se inscribe este texto, que es el resultado de un proyecto, actualmente en curso, sobre las producciones de calidad diferenciada ligadas al mundo rural. En concreto se centra en las Denominaciones de Origen Protegida (DOP) del jamón

---

<sup>4</sup>.-Estos autores utilizan el término de economía de las calidades y cualidades para subrayar las diversas dimensiones de la calidad presentes en los productos certificados en contraposición a lo que sería la economía dominante o economía de cantidad. Según ellos, la economía de calidad se basa sobre todo en las prácticas de producción a las que se someten a los productos agroalimentarios, no el tamaño u otras características físicas como el caso de los huevos que ellos investigan.

ibérico, un producto con cierto peso económico y un extraordinario significado social y cultural. Y no olvidemos que si “somos lo que comemos”, tal como escribe Gracia (2002), es precisamente a través de la alimentación como se construye una parte esencial de nuestra identidad como seres sociales; en dicha línea, pocos alimentos nos proporcionan tantos valores identitarios como el jamón.

Dentro de este marco conceptual, en este trabajo pretendemos analizar de qué manera se está vinculando la demanda de nuevos productores con esta emergente economía de valor que reside en las indicaciones de calidad en el caso concreto de las producciones del cerdo ibérico y particularmente del jamón ibérico. Son estrategias vinculadas al fomento de los productos agroalimentarios de calidad, a la valorización de recursos endógenos y a la dinamización de los elementos patrimoniales en las iniciativas de desarrollo territorial (Aguilar Criado y Amaya Corchuelo, 2007). En estas estrategias la construcción de la tradición ocupa un destacado lugar, construcción basada en la resignificación del capital cultural de las sociedades locales de territorios adhesionados.

### **Acercamiento etnográfico a las DOP del cerdo ibérico**

Si nos remitimos a los datos cuantitativos, la producción de jamón ibérico de bellota hay que contemplarla dentro del contexto porcino español. España ocupa la cuarta posición como productora de cerdos y sus derivados, precedida de China, EEUU y Alemania. En nuestro país existía en 2010 una cabaña porcina de 25.704.039 cerdos. El número de cerdos ibéricos en 2010 en todo el país fue de 2.577.975, lo que supone poco más del 10% de la producción porcina. La cabaña porcina ibérica se concentra en las comunidades de Extremadura, Castilla y León y Andalucía. Ahora bien, los cerdos ibéricos de bellota fueron en 2010, 613.423. Ese año se sacrificaron por las DOP en torno a 90.000 cerdos, un 14,7% de los cerdos ibéricos de este país. Por tanto, mientras más acotamos el círculo de la calidad, menor es el impacto económico en las grandes balanzas comerciales.

Pero más allá de estos datos cuantitativos, el sector se encuentra inmerso en una enorme crisis<sup>5</sup>. De acuerdo a los datos obtenidos en nuestro trabajo de campo, hemos detectado que parte de sus dificultades obedecen, por un lado a la disparidad de intereses de los agentes implicados en el mismo, desde ganaderos o productores, industriales y elaboradores, distribuidores, empresas de inspección y certificación, administraciones –locales, comarcales, provinciales, autonómicas, estatales y europeas-, consejos reguladores de las DOP, organizaciones de índole agroganadero, sanitarias o empresariales; centros académicos y de investigación, hasta el propio consumidor. Por otro lado, existen profundos desencuentros entre productores y empresas *certificadoras*. En íntima relación con esta problemática de un sector productivo como el del jamón ibérico y con la creación de las DOP del mismo,

<sup>5</sup>.-Para ampliar datos sobre esta crisis y el contexto de la misma, puede verse el artículo de Amaya (2012), “Tradición y factores culturales en la producción del jamón ibérico. El papel de los manejos ganaderos”.

parece casi obligada una interrogante elemental. ¿Es necesaria la creación de sellos distintivos de calidad de un producto como el jamón ibérico de bellota? ¿Tiene algún sentido iniciar el arduo proceso para obtener un nicho de mercado de un producto como el jamón que ya goza de un enorme prestigio en los mercados nacionales e internacionales? Es cierto que los productos derivados del cerdo ibérico, sobre todo los de bellota, poseen alta estima entre muchos consumidores, pero también lo es que estas DOP constituyen las únicas respuestas que pueden garantizar un producto con un estándar de calidad (raza ibérica, alimentación con bellotas y explotación extensiva en dehesa), frente a la multitud de imitadores que existen en el mercado.

Las DOP del sector ibérico en España comienzan a gestarse en la década de los 80 del siglo pasado y actualmente existen cuatro: *Guijuelo*, *Dehesa de Extremadura*, *Jamón de Huelva* y *Valle de los Pedroches*. Junto a estas hay dos DOP de cerdos blancos: *Jamón de Teruel* y *Jamón de Trevélez*. Su creación supone la valorización de *jamonés* y *paletas*, y lo que es mucho más relevante, repercute en el valor añadido para territorios adheridos de las aproximadamente tres millones de hectáreas del suroeste ibérico<sup>6</sup>. Los sellos que certifican que un jamón está amparado por una DOP, vinculan el producto con su territorio de origen, con un medio ecológico adherido, con usos y manejos propios de la dehesa y con precisos saberes técnicos para la elaboración de sus derivados.

Asistimos así a todo un proceso de construcción de la calidad donde se reafirman, se resignifican valores y tradiciones en torno a lo que debe ser considerado como calidad, tal como iremos viendo.

### **Los paradigmas: el cerdo ibérico, la dehesa y las matanzas caseras. De la necesidad a la modernidad**

Tal y como venimos afirmando el sector ibérico es cuantitativamente poco representativo respecto al sector porcino español. Además, dentro del ibérico, los *ibéricos de bellota* y criados en régimen extensivo son a su vez porcentualmente minoritarios. Entonces: ¿en qué se basan la industria y el prestigio de lo “ibérico”? Existe el binomio socialmente extendido *ibérico-bellota*, o lo que es casi igual, *ibérico-dehesa*, y éste es un estereotipo común en cuanto que relaciona las producciones de ibérico de bellota con un agroecosistema, la dehesa. Este binomio encierra la máxima de que este producto está indisolublemente unido a un territorio antrópico que es la dehesa, uno no existiría sin el otro. De hecho, actualmente la dehesa es rentable sobre todo gracias al cerdo ibérico de bellota en extensivo. El manejo de los cerdos es prioritario en la mayor parte de explotaciones adheridas, aunque sea uno de los usos y manejos de este agroecosistema (Amaya, 2012). Estos manejos ganaderos constituyen un modo de gestión de un territorio basado en prácticas agronómicas tradicionales que giran sobre la montanera y la producción del cerdo.

<sup>6</sup>.-En la región alentejana portuguesa tienen el “Jamón ibérico puro DOP Barrancos”.

Estamos señalando así, que las producciones de jamón ibérico de bellota son inherentes a la identidad cultural de las sociedades locales, cuya actividad fundamental radica en la explotación de la dehesa y en la transformación de los cerdos. La dehesa es el paradigma de la base de la calidad que vincula a un territorio (adhesado) con un producto (jamón ibérico de bellota).

La considerada socialmente como tradición en las producciones del cerdo ibérico de montanera nos remite al sector de pequeños y medianos ganaderos en la dehesa que han mantenido un sistema de gestión que persigue la optimización del aprovechamiento del recurso bellota. Dicho recurso se sustancia en el proceso denominado montanera donde los cerdos ibéricos consumen prioritariamente bellotas. Al final del ciclo de engorde, entre enero y marzo, se sacrifican, tanto por los grupos domésticos como por las pequeñas y medianas industrias de las poblaciones con dehesas. En los dos casos (matanzas domiciliarias e industrias locales), los métodos de producción, los procesos para obtener los derivados del cerdo son parecidos. Procesos escasamente mecanizados, manejo de materias primas de alta calidad (carnes, grasas, sal, pimentón y ajo sobre todo), características meteorológicas concretas (vientos, temperatura y humedad) y una especialización productiva basada en un profundo conocimiento y control de todas estas variables. El factor humano y su saber hacer destacan como la variable determinante.

Es la caracterización de un modelo de producción que se considera y estandariza como tradicional, y en esa medida se resignifica en pos de los intereses comerciales de los nuevos sellos de calidad alimentaria como en el caso de las DOP de jamones ibéricos. Es esta la tradición que pasa ahora a patrimonializarse a través de un proceso social selectivo que entiende y maneja esta tradición como innovación y que encuentra sus principales representantes en las DOP. Son fórmulas de innovar consistentes en el *rescate* de fórmulas tradicionales, pero ¿mediante qué mecanismos?

### **Indicaciones geográficas como procesos de patrimonialización**

Las DOP son consideradas como las máximas representantes de los sellos de calidad en el contexto de las indicaciones geográficas de calidad. En el caso concreto de las DOP del sector ibérico, sus reglamentos estipulan aspectos productivos básicos como materia prima a utilizar (la raza del cerdo, su edad o tipo de alimentación) o los procesos de transformación (periodos de curación de sus derivados). En este sentido, y este es un aspecto básico de este trabajo, lo que se produce es una clara selección de determinadas características del considerado modelo tradicional de producción del cerdo ibérico de montanera. Los elementos elegidos ahora son aquellos que mejor se adecuan a los parámetros reglamentarios de las Unión Europea para las DOP. Y es en esa precisa combinación entre tradición- de usos, manejos y saberes locales- con innovación y requerimientos tecnológicos- de higiene y salubridad- en la que radica la construcción de la calidad que ahora se oferta bajo la fórmula de marca protegida. Es una fórmula donde, en palabras de Menasche y Krone (2010) “*los productos tradicionales dejan de ser percibidos*

*como restos del pasado, condenados a desaparecer en la modernidad, para pasar a ser demandados en procesos que remiten a la valorización cultural y a la dinamización de economías locales.”*

El reconocimiento social del producto más destacado del cerdo ibérico de bellota es sin duda el jamón. Varios son los términos que condensan la riquísima polisemia sobre la calidad y propiedades de este alimento. Términos que resumen su universo simbólico, desde los clásicos *jamón ibérico, ibérico de bellota, pata negra*, hasta otros contemporáneos como *oro graso, tres encinas, cinco jotas*, etc. Son expresiones en constante disputa y que la reglamentación actual intenta normativizar, aunque es el mercado el que asiduamente se apropia de estos nombres, los convierte en marca y los utiliza como sello distintivo en sus producciones de jamones y/o paletas aunque estén desvinculadas de la dehesa, de la bellota y poco relacionadas racialmente con el ibérico.

El reconocimiento de este simbolismo está basado en la legitimidad emanada de aquellas prácticas tradicionales de producción de los jamones ibéricos de bellota, prácticas que diferencian y proporcionan valor añadido a este alimento respecto a todos los demás jamones, tanto los ibéricos que no son de bellota como, sobre todo, los no ibéricos. Las prácticas tradicionales y el saber hacer en la producción del jamón ibérico constituyen ahora el verdadero factor de innovación, en un proceso de resignificación de prácticas ganaderas y prácticas industriales.

Por otro lado comprobamos que las fórmulas de patrimonialización de las prácticas productivas tradicionales constituyen en estas producciones de DOP para productos ibéricos, estrategias comerciales plenamente insertas en los flujos mercantiles globalizados. Para la mayor parte de ganaderos e industriales una DOP resulta un complemento de renta en su explotación. Las DOP constituyen así una estrategia económica que complementa las demás producciones. De este modo, combinan un ciclo productivo encaminado a poner en el mercado jamones de alta calidad que responden a los manejos tradicionales y a la demanda de consumidores puntuales, con los productos de otro ciclo productivo acorde a dinámicas plenamente industriales. Uno, el ciclo tradicional implementado por las DOP, responde a una economía de valor y de prestigio. El otro, el ciclo cuyos resultados son productos cárnicos en cadena, responden a una economía de cantidad, intensiva, tal como señalamos (Deaton y otros, 2010).

Pero lo que resulta más relevante aquí, es que existe un colectivo, un elevado número de pequeños y medianos productores cualificados que garantizan las producciones tradicionales. De hecho nunca han abandonado estas prácticas ni los saberes asociados. En gran medida estos saberes tradicionales han sido apropiados desde las DOP del ibérico y regulados mediante sus reglamentos, como hemos dicho antes. En íntima relación con ello, encontramos que el principal problema para estos productores del sector ibérico de calidad, es la competencia agresiva que están actualmente sufriendo desde las grandes empresas del sector agroalimentario, las del sector cárnico de cerdo blanco. Se trata de una competencia facilitada legalmente por la *Norma de Calidad del Ibérico*, promulgada en 2006. Una ley que permite la

utilización de términos como “ibérico” en su etiquetado. De ese modo usan el valor añadido vinculado con la simbología propia del término *ibérico* y lo aplican a una producción de forma intensiva. Se consolida así la desvinculación entre producto y territorio. Pero lo que resulta mucho más interesante es cómo se apropian legalmente de un patrimonio cultural inherente a los grupos de productores e industriales locales. Por tanto, las prácticas industriales amparadas por la *Norma del ibérico*, se ha convertido en la segunda plataforma de patrimonializar los saberes técnicos en torno al jamón ibérico, junto a las DOP.

La falta de reconocimiento del saber hacer, tanto de ganaderos como de elaboradores, puede encontrarse en cualquier manifestación de los agentes implicados y con poder de decisión en el sector ibérico de montanera. En EFEAGRO (10 de abril de 2011), la consejera de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía, Clara Aguilera, señalaba “...*que si no se potencia la comercialización de los productos de la dehesa y se mejora la certificación de su calidad diferenciada se corre el riesgo de que desaparezcan las poblaciones e incluso la propia dehesa*”. La prioridad, en este caso, se establece en la comercialización del producto, pero sin los procesos y los productores que los realicen, sin que entren en juego las prácticas tradicionales no hay producto diferenciado.

Desde un punto de vista de la ética en cuanto a la propiedad intelectual de estos saberes, la tradición productiva del jamón ibérico de bellota, ha residido históricamente en un grupo de actores muy localizados: los ganaderos e industriales de los territorios adeshados. En los ganaderos con sus manejos, en las tradicionales matanzas domésticas e industriales de estas zonas se ha depositado un saber hacer, un patrimonio compartido y público entre los habitantes de las zonas de procedencia del jamón ibérico de bellota. Vemos cómo su altísima calidad, el hecho de ser un producto de alta gama entre los alimentos de las cadenas actuales, la fama y prestigio acumulados durante siglos y condensado simbólicamente en términos como el de “ibérico”, se arrebatan a estas sociedades y se aplica ahora sistemáticamente a producciones que no comparten el universo socioeconómico, medioambiental ni cultural de las producciones tradicionales.

### **Capital cultural e indicaciones geográficas de calidad**

La importancia de productos agroalimentarios locales en la conformación de nuevas dinámicas de desarrollo territorial, impulsadas por la valorización de características que atribuyen especificidades a un producto, asociadas a una imagen territorial, es un hecho ampliamente estudiado (Mauleón, 2001; Ruiz et al, 2007; Aguilar y Lozano, 2008; Lozano y Aguilar, 2010). Pero en pocos estudios de caso se plantea la necesidad de establecer mecanismos de protección de los saberes, de la tradición acumulada y heredada que facilita seguir produciendo los alimentos diferenciados por pequeños grupos sociales asociados a territorios concretos (Eloí y Menasche, 2010). Estamos hablando más que de seguridad o soberanía alimentaria, de derechos de autor y propiedad intelectual. La pregunta en nuestro caso respecto al jamón ibérico de bellota sería: ¿es protegible el saber hacer de las personas que

poseen los conocimientos para elaborar estos productos? Este es el capital cultural de los agentes locales (ganaderos, industriales y matanceros -matanzas caseras-) que tienen estos saberes técnicos. Tal como se ha señalado en otras ocasiones (Tregear et al, 2007) podemos pensar en políticas públicas de protección de este capital cultural.

En nuestro entorno, Francia es el país con mayor tradición y experiencia en sistemas de protección inspirándose en la noción de *terroir* o territorio generalmente pequeño en el que el sol o el microclima confieren cualidades distintivas a los productos (Barham, 2003). Esta amplia trayectoria en los sistemas de protección se asienta en otra dimensión a la que suele hacerse menos referencia, la dimensión cultural. De este modo, un producto agroalimentario diferenciado es fruto tanto de características meteorológicas y ambientales, como sobre todo de la interacción humana. Difícilmente podemos entender la existencia del cerdo ibérico (animal de crecimiento lento y por tanto, de mucha grasa y poca carne) en la tendencia del mercado actual. Poca proyección tendría el jamón ibérico sin las personas que manejan a los animales durante su crecimiento y engorde en montanera, sin los que después aplican puntualmente las formas de corte, salado, secado y curación, sin los que durante años controlan temperatura, vientos y humedad, o la textura y olor de cada pieza. Estos saberes, este patrimonio inmaterial es el factor que determina la calidad particular de un producto. La calidad específica del jamón ibérico de bellota como alimento diferenciado le es conferida por inscribirse en una cultura local, en un modo de vida heredado que durante siglos se ha formado en relación directa con la dehesa.

Por ahora lo más cercano a estos planteamientos sobre la protección de producciones localizadas, protecciones regionales o territoriales en forma de capital cultural que crea beneficios económicos y sociales en áreas rurales a partir de patrimonializar su saber hacer en el caso del jamón ibérico de bellota, son las DOP. Es lo más parecido a un sistema de protección del capital cultural de este sector, mientras que el otro sistema de certificación mediante la *Norma de Calidad del Ibérico*, está suponiendo el efecto contrario: el traslado y desterritorialización de dichos saberes hacia sectores antes ajenos tanto a los saberes como a las producciones de alimentos ibéricos diferenciados.

### **A modo de reflexión**

Nuestra investigación demuestra de qué modo las experiencias de las DOP en territorios escasamente competitivos en la macroeconomía, como las zonas de dehesa, generan un amplio conjunto de sinergias. Así, frente a modelos agroalimentarios globales, la implementación de estrategias de *localización* incide en la dinamización socioeconómica de localidades y comarcas. De la misma forma, al promover manejos extensivos con razas autóctonas, se estimula el mantenimiento de aprovechamientos agroganaderos escasamente rentables. Por otro lado, y lo que nos parece mucho más importante, permite conservar las peculiaridades culturales, ecológicas y paisajísticas del territorio en que se enmarcan.

Las sinergias negativas de este proceso tienen que ver con los riesgos asociados al proceso de patrimonialización de los alimentos, ya que la selección de sus elementos distintivos puede suponer en algunos casos un alejamiento del contexto socioeconómico y cultural donde se generan. Las DOP del sector ibérico mediante sus reglamentos fragmentan los saberes tradicionales, aíslan aquellos componentes del saber hacer que consideran más adecuados a las normativas agroalimentarias europeas y los resignifican, los dotan de nuevos significados y sentidos. Por tanto, la atribución de nuevos significados persigue una clara adaptación mercantil del producto en base a sus caracteres *tradicionales*. Pero es una tradición patrimonializada, reinventada y adaptada a las reglas del mercado.

Por otra parte, hemos comprobado de qué modo se ha producido la entrada del *agribusiness* en el sector que hemos investigado, a través de las grandes multinacionales cárnicas amparadas legalmente por la llamada *Norma del ibérico*. Este hecho ha supuesto, en los quince años de aplicación de esta norma, el proceso conocido como *conventionalisation* (Guthman, 1998), o entrada masiva de empresas e industrias del sector cárnico de capa blanca antes desvinculada del sector ibérico. La irrupción de estas grandes cadenas agroalimentarias que se apropian de los atributos asociados a la calidad conlleva la reproducción de mecanismos asociados a sistemas de producción intensivos que ahora se aplican a producciones que históricamente sólo se obtenían mediante sistemas extensivos de producción. Nos referimos a los mecanismos de explotación de la naturaleza, de subordinación de los ganaderos y de industrialización de los alimentos (Lozano y Aguilar, 2010).

En este contexto de las empresas que certifican sus producciones ibéricas amparadas con esa *Norma del ibérico*, encontramos también las DOP. Así, frente a la pérdida de referentes que conlleva la producción a gran escala, encontramos alimentos como el jamón ibérico de bellota certificados que garantizan a los consumidores mayores niveles de calidad, fiabilidad y seguridad alimentaria. Este proceso actual podría permitir a ganaderos e industriales inmersos en una economía de valor, espacios de relativa fortaleza frente al poder de las multinacionales de la agroalimentación de productos industrializados.

Por tanto, si bien comprobamos que existe todo un proceso de patrimonialización en torno a la producción del jamón ibérico, donde se resignifican valores que le confieren su calidad (procesos de trabajo, manejos ganaderos o condiciones ambientales), debemos distinguir dos formas de sustanciar dicha patrimonialización directamente relacionados con las normas que regulan este sector agroalimentario, las DOP y la *Norma del ibérico*. Así podemos hablar de una patrimonialización de bajo impacto, las de las DOP, que aun segmentando el universo productivo ibérico y aplicándolo sólo parcialmente, incentivan la continuidad de prácticas extensivas en la dehesa. Por otro lado tenemos una patrimonialización a gran escala amparada por la *Norma*, según la cual se utiliza el emblema de estos productos, el nombre de *ibérico* en productos absolutamente descontextualizados del marco territorial de la dehesa y del universo cultural de sus sociedades.

## Referencias bibliográficas y webgrafía

- Acosta Naranjo, R., Amaya Corchuelo, S. y Díaz Aguilar, A. L. (2002): *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de Tentudía. Vol. I. La dehesa y las tierras calmas*. Mesto. Cuadernos monográficos de Tentudía. Número IIa. Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía. Zafra (Badajoz).
- Aguilar Criado, E. y Amaya Corchuelo, S. (2007): “El patrimonio cultural como activo de desarrollo rural”. Sanz Cañada, J. (ed.): *El futuro del mundo rural*. Síntesis: 103-124. Madrid.
- Aguilar Criado, E. y Lozano Cabedo, C. (2008): “El territorio y las producciones de calidad como factor de desarrollo sostenible en el medio rural”. *Agricultura Familiar en España*. Fundación Estudios Rurales: 170-173. Madrid.
- Amaya Corchuelo, S. (2012): “Cadenas alimentarias y cooperativismo en la producción de jamón ibérico”, en *Alimentación y Cultura, Slow Food*. Brasil. <http://www.slowfoodbrasil.com/textos/alimentacao-e-cultura/545-jamon-iberico>
- Amaya Corchuelo, S. (2012): “Tradición y factores culturales en la producción del jamón ibérico. El papel de los manejos ganaderos”, en *Solo Cerdo Ibérico*, N° 27. Edit. AECERIBER. Zafra.
- Barham, E. (2003): “Translating terroir: the global challenge of French AOC labeling”. *Journal of Rural Studies*, n. 19, p. 127-138.
- Bowen, S y De Master, K. (2011): “New rural livelihoods or museums of production? Quality food initiatives in practice”. *Journal of Rural Studies*, n° 27 73-82.
- Calle Collado, A., Soler Montiel, M. y Vara Sánchez, I. (2009): “La desafección al sistema agroalimentario: ciudadanía y redes sociales”. Texto resumen Mesa 1: Consumo alimentario y cambio social, I Congreso Español de Sociología de la Alimentación.
- Deaton J., Busch L., Samuels W. Y Thompson P. (2010): “A note on the economy of qualities: attributing production practices to agricultural practices”. *Journal of Rural Social Sciences*, 25(3), pp. 99–110.
- Esparcia Pérez, J. y Noguera Tur, J. (1999): “Reflexiones en torno al territorio y al desarrollo rural”. Ramos Real, E., (ed.): *El desarrollo rural en la Agenda 2000*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 9-44. Madrid.
- Eloí Krone, E. y Menasche, R. (2010): “Políticas públicas para produtos com identidade cultural: uma reflexão a partir do caso do queijo artesanal serrano do sul do Brasil”, *Anais do congresso da Associação Latinoamericana de Sociologia Rural*. <http://www.alasru.org/pernambuco-brasil-2010>
- Gracia Arnaiz, M. (2002): “La alimentación en el umbral del siglo XXI: una agenda para la investigación sociocultural en España”. En Gracia Arnaiz, M. (coord.) *Somos lo que comemos*. Ariel Antropología, pp. 15-38. Barcelona.
- Gómez Muñoz, A. C. y Caldentey, P. (2000): “Signos de calidad en productos agroalimentarios”. *Tierra Sur*, n° 7, 30-35.
- Guthman, J. (1998): “Regulating Meaning, Appropriating Nature: The Codification of California Organic Agriculture”. *Antipode*, v. 30, n° 2, pp. 135-154.

Lozano Cabedo, C. y Aguilar Criado, E. (2010): “Natural, tradicional y de la tierra. La promoción de la calidad agroalimentaria en los nuevos espacios rurales andaluces”. Soler, M. y Guerrero, C. (Coords.): *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza*. Sevilla, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, 126-139.

Lozano Cabedo, C. (2011): *El sabor de la naturaleza*. Fundación Blas Infante. Sevilla.

Mauleón Gómez, J. R. (2001): “Los canales cortos de comercialización alimentaria como alternativa de los pequeños agricultores ante la globalización: el caso español”. *Actas XXIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*.

Menasche, R. y Krone, E. (2010): “O Queijo Serrano dos Campos de Cima da Serra: história, cultura e identidade como ingredientes de um produto da terra”. In: Menasche, R.; Alvarez, M.; Collaço, J. (Org.). *Dimensões sócio-culturais da alimentação: diálogos latino-americanos*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, (no prelo).

Vázquez Cobo, A., Barea Barea, F., Navarro García, L. y Ruiz Avilés, P. (2007): “La calidad y las denominaciones de origen en los aceites de oliva andaluces.”. *Distribución y Consumo*, nº 96, 42-51.

Tregear, A., Arfini, F., Belletti, G. y Marescotti, A. (2007): “Regional foods and rural development: The role of product qualification”. *Journal of Rural Studies*, nº 23, 12-22.

Urry, J. (2003): *The Tourist Gaze*. Sage. London.

### **Biografía de los autores**

Santiago Amaya Corchuelo es profesor de la Universidad de Cádiz (Cádiz), licenciado y doctorado en la Universidad de Sevilla como antropólogo. Trabaja en campos como el patrimonio cultural, el desarrollo territorial o las indicaciones geográficas de calidad. Su formación, investigación y docencia transcurren entre Andalucía, Extremadura y distintas colaboraciones con universidades tales como la mexicana Universidad Iberoamericana, el INER de Medellín o la UFPel y UFSM, de Brasil.

En fechas recientes ha publicado las obras: *Los chochos: de recurso de la dehesa a patrimonio cultural y Patrimonio vivo: la vigencia del comunismo agrario en el siglo XXI*. De la investigación en curso sobre indicaciones geográficas, cabe mencionar los artículos “Conservando la dehesa, reinventando la cultura: las DOP del cerdo ibérico” y “Cadenas alimentarias y cooperativismo en la producción de jamón ibérico”.

Encarnación Aguilar Criado es catedrática del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla (España) en la que obtuvo su Licenciatura y Doctorado, realizando estudios de Postdoctorado en la Universidad de Berkeley (California). Ha sido profesora invitada en diversas universidades

españolas y extranjeras. Especialista en temas de Antropología Económica, Sociedad Rural y Patrimonio Cultural. En la actualidad dirige varios proyectos de investigación relacionados con las temáticas de Territorio, Calidad y Desarrollo Rural.

Entre sus publicaciones recientes artículos como “Territorialising organic production: collective actions and public policies in Andalusian”, en la revista *Sviluppo Rurale Sostenibile*, o “Productos locales, calidad y diversificación: nuevas estrategias de desarrollo en el mundo rural de España y Brasil”, en *Estudios Sociológicos*, Colegio de México.

Recibido: 25 de Agosto del 2012

Aceptado: 4 de Octubre del 2012



**Transmisión Cultural y Construcción Social de la Persona. Un acercamiento a las categorías nahuas sobre la enseñanza y el aprendizaje (México)**  
Cultural Transmission and Social Construction of Person. An approach to categories nahuas on teaching and learning (México)

Yuribia Velázquez Galindo  
Universidad Iberoamericana (México)  
[yuribia\\_vg@yahoo.com.mx](mailto:yuribia_vg@yahoo.com.mx)

**Resumen**

En este escrito presento un acercamiento 1) a la noción de la persona nahua, la cual es construida socialmente como un ser interdependiente y 2) a los procesos por los cuales esta noción ha sido transmitida a través de las generaciones mediante una estrategia educativa comprensible sólo por medio del análisis de las categorías nativas de enseñanza y aprendizaje.

**Abstract**

In this paper I present an approach 1) the notion of the Nahua person, which is socially constructed as being interdependent and 2) the processes by which this notion has been transmitted over generations by an educational strategy understandable only by analysis of native categories of teaching and learning

**Palabras clave**

Persona, interdependencia, categorías nativas, enseñanza y aprendizaje.

**KeyWords**

Person, interdependence, native categories, teaching and learning.

En este trabajo, apoyada en datos etnográficos recopilados desde 1993 a la fecha en varias localidades de los municipios de Naupan, Huauchinango, Xicotepec y Tlaola, Puebla, presento un acercamiento a la noción de la persona nahua y a los procesos de enseñanza-aprendizaje por los cuales es transmitida a través de las generaciones. A lo largo de la exposición busco demostrar que la persona nahua serrana es construida socialmente como un ser interdependiente, por tanto el eje de la enculturación infantil es la formación de un agente social activo capaz de generar y sostener relaciones sociales con base en complejas redes de intercambio recíproco de trabajo u objetos, los cuales son percibidos como muestras de amor y de respeto (Good, 2005).

Durante mi trabajo de campo tuve acceso a dos categorías que utilizan los nahuas sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje. Las categorías nativas son aquellas a partir de las cuales los actores aprehenden cotidianamente el mundo e intervienen en él, las cuales surgen y se comprenden desde su propia lógica de uso y

en el marco de su contexto social (Guber, 2005). El acercamiento metodológico a estas categorías implica por parte del investigador la actitud necesaria para emprender una resocialización en una forma de vida ajena y, por supuesto, estancias largas de trabajo de campo.

He organizado la exposición en dos partes, en la primera abordo el concepto teórico de la persona y me enfoco en demostrar que la persona nahua es construida culturalmente como un ser interdependiente con su entorno social y las características que poseen los sistemas de reciprocidad nahuas; y en la segunda abordo las formas en que esta noción es transmitida y asimilada localmente.

#### a) La persona nahua

Utilizo la noción de persona como una construcción relacional, colectivamente constituida y culturalmente determinada, que es útil para establecer vínculos particulares entre el ser humano y su entorno. Esta visión establece a la persona como “un complejo de relaciones sociales” (Radcliffe-Brown, 1974:212) intrínsecamente integrada al reconocimiento social dentro del sistema de derechos y de responsabilidades por una parte y, por otra, con los valores socioculturales.

La persona como objeto de análisis antropológico ha sido abordada desde finales de los años 20 del siglo pasado. La propuesta de la antropología cultural norteamericana combinaba ideas de corte psicologista con perspectivas culturales particulares en el análisis de la personalidad y de la conducta desde una postura centrada en el individuo (Mead, 1994; Benedict, 1971; Linton, 1953; Wallace, 1956; entre otros). Como parte de esta postura teórica, aunque más tardíamente, Harris Perlman (1974:4) utiliza la palabra persona<sup>1</sup> para expresar la idea de un ser humano quien significa algo, quien representa algo, y quien parece tener alguna conectividad definida con otros. Y señala que esta conectividad se realiza mediante dos vías separadas: por la acción misma o bien, por afectos o sentimientos<sup>2</sup>.

Desde la antropología británica, Fortes (1945; 1949) aportó a los estudios antropológicos de la persona partiendo de una postura centrada en lo colectivo y utilizando como base etnográfica de sus discusiones teóricas el material obtenido en África entre los Tallensi. El interés de Fortes en la persona (1987: 238-319) está centrado en la colectividad misma y se vincula en un primer momento a la familia, ya que esta es la sede de la crianza y de la socialización; para él, sólo la pertenencia al grupo de descendencia es lo que convierte a alguien en persona moral, principalmente, al casarse y tener hijos. No obstante, el carácter pleno de persona depende de tener una “buena muerte” tras haber llevado una vida completa.

<sup>1</sup>.-Persona es la palabra latina para nombrar la máscara que se utilizaba en las representaciones de las tragedias griegas. El usar tal palabra significaba que el actor fue escuchado y su identidad reconocida por otros a través de los sonidos que emitía desde la boca abierta de la máscara.

<sup>2</sup>.-En el último apartado de este capítulo analizaremos la propuesta de Good (2005) quien encuentra que la acción (el trabajo) entre los nahuas de Guerrero no se encuentra disociada de los afectos, antes bien, la acción se convierte en una forma de expresión de los mismos.

En su propuesta sobre la persona Fortes trató de alejarse de la visión de la misma como un ente que responde pasivamente a dictados sociales, ya que reconoce en los tallensi la legitimidad de la conciencia de sí mismo y la capacidad de reflexionar, en donde el carácter de persona no se refiere únicamente a adquirir conocimiento social, sino también a demostrarlo, especialmente en el ritual (Fortes, 1987: 243-244).

Geertz (1995a) en 1973 lanza una propuesta metodológica y señala que la noción de persona debe ser abordada primordialmente de manera etnográfica, en tanto que esta producción cultural se construye y fundamenta a partir de cómo los miembros de la cultura analizada se ven a sí mismos, los principios que la sostienen deben buscarse en los “sistemas de categorías nativos”. Esta propuesta es retomada posteriormente por Miguel Bartolomé (1996) en México.

En este trabajo me apoyo teóricamente en los planteos de la antropóloga británica Marilyn Strathern (1988) quien, desde una postura crítica y reflexiva, señala que la naturalización -por parte de los investigadores- de los conceptos y supuestos del esquema occidental muchas veces dificultan la comprensión de las formas culturales ajenas.

Esta autora señala que la dicotomía individuo-sociedad no es un hecho universal, sino una construcción cultural particular explicable en el contexto donde surge y se mantiene. Para esta visión, el individuo es definido como un ente biológico poseedor de autonomía y por tanto poseedor de sí mismo, de sus atributos personales, de su cuerpo y de su mente; y es directamente responsable de sus propias acciones, lo que lo convierte en un sujeto activo<sup>3</sup>. Este sujeto surge en un estado presocial, “natural”, y necesita formar relaciones sociales para lograr ciertos fines que requieren someterse a los principios y valores de la sociedad en que ha nacido. Esta construcción de la persona que opone el individuo a la sociedad es producto de una “economía de bienes” y, evidentemente, la noción será distinta en una sociedad con una “economía de dones”. Tal distinción entre “economías” es una diferencia en torno a la concepción cultural de los objetos, la producción y el intercambio de objetos, así como de la naturaleza de las relaciones contractuales que los sujetos definen a través de los objetos y el intercambio.

La “economía de bienes” opera con el intercambio en las relaciones mercantiles y el individuo es enajenado del producto de su trabajo -la mercancía- mediante una estricta distinción entre las cosas y las personas que las producen, mientras que en la “economía de dones” -a diferencia de la mercancía- el don<sup>4</sup> no se encuentra disociado de sus productores, por ello implica relaciones entre personas -

<sup>3</sup>.-Desde mi propia interpretación, el individuo se percibe como responsable directo de sus propias acciones y de sus consecuencias, las cuales -sean positivas o negativas- supone que sólo lo afectan a él mismo.

<sup>4</sup>.-Las mercancías están “cardinalmente” relacionadas en una escala de precios, mientras que los objetos de don están “ordinalmente” relacionados en jerarquías de rango

<sup>5</sup>.-El don es aquello que se entrega en un acto, individual o colectivo, aparentemente voluntario que puede o no haber solicitado el o los receptores.

el dador y el receptor- que se generan en un marco religioso, moral y jurídico particular tomando la forma de “prestación total” indicativo de que involucra distintos ámbitos de la vida social.

Strathern (1992: 189) señala otra diferencia importante, en una sociedad de bienes, las personas y las cosas están reificadas, mientras que en una economía de dones las personas y las cosas son personificadas, mediante un proceso que hace visible las relaciones sociales a través de los objetos. En el marco de una sociedad con economía de dones, señala Strathern (1988), la persona no se configura bajo el modelo de individuo y, por tanto, tampoco se define a sí mismo en oposición a los demás o a la sociedad. Entre los melanesios –con quien ella realizó su trabajo de campo- encuentra que la persona es concebida como inherentemente social. La persona contiene en sí las relaciones y son estas relaciones las que se hacen visibles, a lo largo de su vida, mediante la acción.

Strathern (1992) sostiene que en este tipo de sociedades las relaciones sociales son consustanciales a la persona física, ella y sus relaciones forman una unidad. Las propuestas de esta autora realmente fueron de mucha ayuda para comprender a los nahuas de la Sierra, pues ellos no configuran al ser humano bajo el modelo del individuo aislado y autónomo, sino como un ser inherentemente social vinculado de forma total al grupo social al que pertenece. Cito a Don Alberto:

*“Yo no puedo ser solito, yo nací ...no nomás porque yo quise, nací por ... pos por mi papá y mi mamá y ellos tampoco nacieron solos... así nomás. Y ...tampoco yo no me crecí solito, ¿quién me dio de comer? ¿quién me cuidó? ¿a poco yo solo? ... pos mis abuelos, mis tíos, mis hermanos mayores, mis padrinos.... ‘ora... hasta mi mujer y mis hijos...., pos sigo creciendo... onque ‘ora ya no sea pa’ arriba... nomás pa’ abajo... pos sí, mucha gente ayudó para que yo creciera... y sigue ayudando... toda esa gente... es mi gente... Yo no puedo ser solito.”*

Esta explicación me dejó en claro la imposibilidad de los nahuas de verse a sí mismos como individuos aislados de su contexto social y me mostró el reconocimiento consciente al trabajo que otros han hecho participando de la propia crianza y que constituye la base de la construcción y mantenimiento de sus distintas redes sociales. Lo anterior me llevó a entender a la “ayuda” como un tipo de don inserto en un sistema de reciprocidad definido como una forma económica de intercambios entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas<sup>5</sup>, diferente a la mercantil, pero provista de racionalidad explicable bajo una lógica local. Este sistema se expresa mediante el intercambio de bienes y servicios equivalentes<sup>6</sup> que

<sup>6</sup>-La simetría implica igualdad de estatus en el marco de la estructura social.

<sup>7</sup>-Algunos autores sostienen que en la reciprocidad tanto la simetría como la equivalencia son simbólicas más allá de la posición social y de la naturaleza de lo que se intercambia

vinculan socialmente a las personas o grupos a niveles intrafamiliar, interfamiliar e intercomunitario, constituyendo redes de “ayuda” que rebasan el tiempo y el espacio llegando, incluso, a integrar a los muertos y a las deidades.

Para comprender el funcionamiento de la “ayuda” fue útil la propuesta de Strathern (1988:272-273) quien señala que en una “economía de dones”, la persona que actúa considera a la otra persona como la causa de su acción y por lo tanto no es un autor autónomo de sus propias acciones. Es decir, una persona no puede actuar por sí sola, sino que tiene que esperar la acción de otra persona para la causa a actuar. Esto, sin embargo no implica una manifestación de poder o de imposición de uno sobre otro, sino que más bien se refiere a un señalamiento de que en el contexto de interrelación permanente, las personas se necesitan mutuamente para poder actuar, son seres interdependientes, como Magazine (2011) señala en su estudio sobre Texcoco, que el pueblo es como una rueda que necesita la acción del mayordomo para que inicie el movimiento que llevará a la realización de la fiesta y esto se constituye en una excelente metáfora para explicar la acción colectiva interdependiente.

En este trabajo analizo la “ayuda” como un tipo de don que se entrega en un acto “voluntario”, aunque también posee un componente de obligatoriedad, que se realiza de manera individual o colectivo, que puede o no haber solicitado aquel, aquellas o aquellos que lo reciben y que implica relaciones entre personas –el dador y el receptor- y cuya expresión involucra distintos ámbitos de la vida social.

*“El donar instituye una doble relación entre el que dona y el que recibe. Una relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona, y una relación de superioridad, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado”.* (Godelier, 1998:25).

Godelier (1998) llega a la conclusión de que el don de Mauss es una deuda, pero lo que lo convierte en deuda es la posición relativa de las dos partes antes del intercambio. Otros autores (Alberti y Mayer, 1974:23) señalan que el centro del intercambio yace en la obligación mutua que une las dos partes a reciprocarse en algún momento en el futuro. Esto es lo que los convierte en “iguales” por ello a pesar de su desigualdad, los intercambios asimétricos<sup>7</sup>, son aún recíprocos. Por su parte, esta relación de deuda, nunca se cierra completamente; el incremento o “interés” que esta lleva es precisamente la causa de su apertura, por ello, los morosos son excluidos de los intercambios recíprocos. La deuda, entonces, nunca puede agotarse, porque pondría fin a la vida social misma.

La propuesta que me ha sido útil para organizar la información encontrada en campo, sobre el intercambio y la persona es la enunciada en el modelo

<sup>8</sup>.-Los intercambios asimétricos se refieren fundamentalmente a aquellos que involucran a los hombres y a las deidades.

fenomenológico de Good (2005) para interpretar la organización social y la vida ritual de los nahuas de Guerrero el cual, señala, se articula en torno a cuatro “ejes conceptuales”: el trabajo, el intercambio, la “fuerza” que circula y la continuidad histórica.

El concepto de “fuerza” corresponde a la energía vital, la cual, en el caso de los nahuas serranos, es un aspecto immanente a todos los elementos personificados del cosmos. El concepto de *tequitl* (trabajo) que se refiere al uso de tal energía en acciones físicas, espirituales, intelectuales y emocionales con una intencionalidad o propósito social –cabe señalar que no sólo los seres humanos trabajan, sino también los muertos, las deidades, las plantas y el mundo natural-, así como dos conceptos más que se articulan con los anteriores en el ámbito de las relaciones sociales: el amar *tlazohitla* y el respetar *tlakaiita*, los cuales dotan de contenido emotivo a la circulación social de “fuerza” y de trabajo, constituyendo la base de las redes de intercambio y reciprocidad entre los individuos y los grupos sociales. Ambos conceptos explican el significado local de la reciprocidad, pues quien ama y respeta da su “fuerza” mediante su trabajo para el beneficio de otros, en donde los objetos se perciben como cristalizaciones del trabajo invertido en producirlos (Good, 2005:91-99).

En el caso de México, Good (2005) sostiene que aquello que se intercambia en los objetos es la “fuerza” o , la energía empleada en obtener tales objetos, así como la carga emotiva que los envuelve, lo que obliga a devolverlo, si no de forma idéntica, mediante otros tipos de intercambio. Esto tiene implicaciones importantes en el ámbito de la teoría de la persona, Good (2008) propone que entre los nahuas de Guerrero:

*“...una persona se define por el trabajo que realiza, por cómo trabaja, en qué trabaja y lo que produce. Su ser se expresa y se conoce por todas sus acciones, y por los frutos de su trabajo en un sentido amplio. En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan –siempre se comparten con otros- y a la vez que da, cada persona también recibe los beneficios de los esfuerzos de los demás. Una persona no puede trabajar sola, para sí misma, sino que siempre está inmersa en intercambios recíprocos de dar y recibir trabajo desde que nace hasta que muere. La vida de una persona, y su identidad social se construyen en este contexto de “trabajo” que realiza, comparte y recibe con otros seres humanos y no humanos”* (Good, 2008:6).

En la descripción anterior es evidente la semejanza con las propuestas de Strathern sobre la persona melanesia dentro de la economía de dones. También

concuerta con mis propios datos. La concepción del trabajo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y, especialmente del trabajo que se ofrece mediante la forma de “ayuda” es justamente aquel que conlleva en sí el aspecto emotivo y valorativo – el amor y el respeto-; esto se constituye en el eje fundamental que genera y mantiene las relaciones sociales, y que a la vez las hace visibles y empíricamente observables.

En el siguiente apartado analizo la forma en que, desde la vida doméstica, se inculca a los pequeños el valor del trabajo como una forma de expresión de afecto que se manifiesta en la temprana integración de los niños, en las labores cotidianas, bajo la forma de “ayuda”. Y la toma de consciencia de su capacidad de actuar para otros como el punto inicial para la conformación de la persona nahua como una persona consciente de su interdependencia con la colectividad de la cual forma parte.

#### b) Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Esta investigación la he realizado en la Sierra Norte de Puebla, México, con los pobladores de varias comunidades de los municipios de Naupan, Huauchinango, Xicotepéc y Tlaola, Puebla quienes son hablantes del náhuatl como lengua materna y bilingües del español; ellos se dedican a la agricultura de temporal y cultivan productos con fines de subsistencia como el cultivo de la milpa –maíz y frijol-, y otros con fines comerciales como el café, chile, jícama y cacahuete.

El cultivo de la milpa -el sistema agrícola mesoamericano que se practica desde hace más de 3000 años y que consiste en la siembra intercalada, en el mismo terreno, de maíz, frijol y calabaza; elementos que constituyen la dieta básica- es realizado con fines de subsistencia aunque también cultivan -con fines comerciales- café, chile, jícama y cacahuete; productos que venden para adquirir bienes que ellos mismos no producen.

Estas comunidades mantienen una relación simbiótica espacial con zonas urbanizadas como las ciudades de Poza Rica, Veracruz; Tulancingo, Hidalgo; Huauchinango, Puebla y la Ciudad de México con las que sostienen un intercambio constante de productos y fuerza de trabajo. Asimismo, siendo parte de un país inserto en el proceso de globalización, dependen económicamente de fuerzas que operan fuera de sus fronteras locales; su actividad política es de corto alcance y están regidas, en su mayor parte, por disposiciones gubernamentales ajenas.

El ciclo agrícola del maíz constituye el referente principal en la cultura local. El cultivo de la tierra es realizado por los pobladores de manera tradicional debido a lo escarpado del terreno; utilizan como herramientas básicas la coa y el machete. La obtención de las cosechas está determinada tanto por el esfuerzo humano como por la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza; a consecuencia de ello, el ciclo agrícola se encuentra enmarcado por rituales que buscan propiciar a las deidades, llamadas genéricamente “aires”<sup>8</sup> o *yeyekatlame*, para proteger las siembras y obtener

<sup>8</sup>.-Sobre el complejo de los “aires” entre los nahuas de la Sierra de Puebla Cfr. Montoya Briones (1964); Acerca de tales ideas entre los nahuas de Morelos Cfr. Morayta Mendoza, L. Miguel, (1997);

de la naturaleza la medida justa de lluvia, viento y sol que permiten cosechar los productos de la tierra.

Los niños nahuas aprenden del contexto en que viven y que involucra necesariamente a la familia extensa, las obligaciones y deberes propios de su sexo como son, el elaborar la comida, cuidar de los niños y de los animales, limpiar el hogar y atender el huerto familiar, por parte de las mujeres; y, en el caso de los hombres, el trabajo en el campo y la corta de leña.

El aprendizaje comienza desde que los pequeños aprenden a caminar y son atendidos por sus hermanos mayores. El cuidado de los hermanos menores involucra el hecho de integrarlos activamente al juego y a las actividades cotidianas, en un espacio donde el límite entre el juego y la <<ayuda>> al cuidar a los hermanos se vuelve difuso. En la intimidad del hogar, los niños mayores enseñan a los más pequeños a jugar a que siembran, mientras acarrear la leña para el fogón, dan de comer a los animales de la casa y cumplen con los encargos; las niñas juegan a ser mamás de sus hermanos pequeños, muelen el lodo en una piedra plana, ayudadas de un trozo de rama gruesa simulando el *metlalpil* (“mano” del *metate*), hacen tortillas con el mismo material y mezclan ramitas y hojas para “preparar” alimentos.

La invitación a lavar los trastos para las niñas y el cortar rajas de leña, para los niños es un momento que ninguno debe perderse, porque cada participación en las actividades colectivas se señala y alaba cuando se encuentra reunida la familia. Poco a poco, entre juego y juego, las niñas a partir de los cuatro años colaboran en la elaboración de los alimentos haciendo tortillas para el perro, paulatinamente van mejorando la técnica, hasta que sus tortillas alcanzan un tamaño y una forma adecuada. En esta fase las pequeñas permanecen cada vez más tiempo en la cocina primero observando lo que sucede y poco a poco participando cada vez más de la limpieza del lugar y de la elaboración de los alimentos. Cada participación es reconocida y alabada.

*“...es muy bueno dejar a las niñas que, desde chiquitas, como jugando vayan viendo y haciendo lo mismo que una hace en la cocina, No se les debe regañar, sólo decirles como se hace. Es la manera en que van aprendiendo, nosotras así hacemos y nuestras hijas, al llegar a la edad en que se casan ya saben cocinar todo lo que nosotras hacemos...”*

Esta integración paulatina a las labores de su género sucede de forma parecida en los niños, los cuales a una edad entre los tres y cuatro años acompañan por primera vez a su padre al campo. En dos casos que pude registrar, el primer día que un niño acompañó a su padre al terreno de cultivo, su padre le obsequió un pequeño morralito nuevo de ixtle y dentro su madre colocó sus alimentos (su *itacate*) y una botellita con agua, al regresar el pequeño llevó quelites a su madre y la madre los preparó. En el segundo caso registrado, un niño acompañó a su padre a

recoger café, también recibió un regalo, un morralito de plástico para guardarlo. El café que llevó durante varios días el mismo lo puso a secar. Se lo obsequió a su madre y observó cómo lo tostaba y molía. Al final bebió del café que el cosechó. En ambos casos, los padres hicieron un reconocimiento público al trabajo del niño acompañado de una narración sobre cómo ocurrió el suceso: Los niños poco a poco se van incorporando al trabajo de campo, ayudando cada vez un poco más hasta que son adolescentes, entonces tienen la fortaleza física y la costumbre de trabajar.

*“...nosotros así les enseñamos a nuestros hijos, aunque (estén) chiquitos los llevamos al campo, los levantamos a las cinco de la mañana y los llevamos a trabajar, primero nomás juegan, porque están chiquitos, pero van aprendiendo a caminar trechos largos. Después van ayudando de a poquito según van creciendo. Lo importante no es lo que ayudan, sino que se vayan acostumbrando al trabajo del campo...”*

En la lógica cultural nahua, encontré dos conceptos vinculados que actúan como una unidad: el educar (*ixtlamachtia*) y el (*tlamatilis*). *Ixtlamachtia* es una acción que está fuertemente vinculada al amor (*tlazotla*) y a la paciencia (*tlaoquichiua*). Y consiste en hacer ver lo que los demás hacen por uno con la idea de inculcar la conciencia de la necesidad que se tiene de los semejantes y el respeto hacia los demás.

En el marco interfamiliar, cuando las madres nahuas hablan con sus hijos acerca de su padre o cuando el padre habla con sus hijos acerca de su madre, buscan evidenciar el trabajo que, motivado por el cariño, los progenitores realizan para el sostenimiento de los pequeños o bien aquellas acciones que otros miembros de la familia extensa consanguínea o afín realizan para el bienestar del mismo. Esta información, que busca señalar las acciones como expresión de afecto también es enfatizada por la parentela ritual del infante. La amonestación que presento la realizó una madre a su hijo porque cuando llegó su padre de trabajar en la milpa, el pequeño de tres años se negaba a levantarse para saludarlo por no interrumpir su juego.

*“No te portes mal con tu papá, respétalo...mira como llega cansado de la milpa, el trabaja deshierbando el maicito para que crezca. El trae el maicito para que lo comemos. El se cansa para que tú tengas qué cosa vas a comer... te trae el maicito porque te quiere, para que crezcas y te vuelvas hombre, por eso se cansa trabajando”.*

Los niños interiorizan profundamente la idea del trabajo “para otros” como expresión del cariño, y son motivados para expresar su afecto hacia sus padres por medio de la ayuda en sus respectivas obligaciones. Nuevamente cito cómo una madre consuela a su hijo y al mismo tiempo lo motiva para acompañar a su padre a la milpa.

*“(...) No llores por todo, mira que si tu papá ve que todavía lloras como chiquito no te va a llevar a la milpa y no vas a poder ayudarlo a sembrar...¿Qué no quieres ir a la milpa a ver cómo crece el maicito? ... ¿qué no te gustan las tortillas? ¿qué no quieres ayudarlo a tu papá a trabajar en la milpa?... entonces ya no llores”.*

El *ixtlamachtia* en un sentido amplio abarca el conocimiento de “cómo vivir la vida”, incluye técnicas específicas de actividades vinculadas al género, el reconocimiento y respeto hacia sus semejantes y hacia las deidades que pueblan la naturaleza y son “dueños” de ella. Aunque son los padres los principales encargados de corregir y encauzar a los pequeños, estos reciben información de todo su entorno social, que los ayuda a formarse dentro de la estructura en que viven. A continuación presento las indicaciones que da una madre -sobre el trato que debe recibir el maíz- a su hijo pequeño el primer día que su padre lo llevó a la milpa.

*“Mira, ‘ora que vayas a la milpa fíjate como está el maicito, está chiquito.... Fíjate bien para que no lo pises. El maicito es delicado, no sabe enojarse, el vive para que lo comemos... ¿qué mal va a hacer para que lo tratamos mal? pos nada...si lo tratamos mal, se va poniendo triste, triste y se muere... y entonces... ¿qué cosa vamos a comer?... ‘ora que vayas a la milpa...fíjate como hace tu papá, fíjate como lo trata...”.*

El otro concepto asociado a *ixtlamachtia* es el *tlatatilis* definido como un concepto amplio que abarca contenidos relacionados a ver, pensar, entender y saber-contiene un alto sentido emotivo y se refiere a la reflexión consciente 1) de aquello que los otros hacen para uno y 2) de la propia capacidad de actuar –en respuesta- para otros. El *tlatatilis* ocurre a edades variables e implica el primer paso para convertirse en persona.

*“...el entendimiento lo da Dios. Hay niños que son entendidos...que piensan ¿Cómo mi mamá...cómo mi papá ya tuvo para darme de comer y de vestir? ¿Cómo voy a hacer yo...? ¿Cómo nomás me voy a sentar a comer y estirar mi mano? Y piensan... y entienden que deben ayudar ...que todos nacimos para ayudarnos. ...pero hay otros que no piensan y así crecen y se vuelven grandes...”*

A muy temprana edad los niños son hechos conscientes del trabajo y de la fuerza invertida por el grupo familiar en su crianza y, también son hechos conscientes de su capacidad para otorgar, como expresión de su afecto, su propio trabajo a otros. En el contexto nahua promover el amor es una manera efectiva de preservar las relaciones familiares.

Esta toma de conciencia de su propia capacidad de actuar permite que las niñas <<ayuden>> a la madre –de forma voluntaria y motivadas por el deseo de manifestar su cariño- en las labores femeninas, mientras que los niños ayudan al padre y de esta manera, no solo se consolidan como miembros activos de su grupo doméstico, sino que se adiestran en su rol de género, pues en este contexto cultural, como ha señalado Good (2011) la identidad personal y social se genera por medio del trabajo. Cuando los niños crecen en un ambiente que enseña a valorar el trabajo como una forma de relación colectiva y afectiva, el trabajo se constituye en el eje que le brinda sentido a la existencia, es la única forma de estar en el mundo, de ser y de expresarse.

### **Conclusiones.**

Con base en la información presentada, encuentro que el concepto central de la transmisión cultural nahua es el trabajo y sus contenidos emotivos asociados. El trabajo (*téquitl*), en estos términos, no se aprende ni se enseña con el sentido de una actividad molesta o desagradable, al contrario, es parte integral de la vida, es una forma de estar en el mundo. De hecho, los nahuas dicen que se está en este mundo para trabajar, para actuar en él y esas acciones tienen un significado cultural desde la lógica nahua. El trabajo se convierte en una forma de expresar sentimientos de amor y de respeto hacia el entorno humano y no humano, como vimos en el caso del maíz, el cual “ayuda” sirviendo como alimento, pero a su vez requiere cuidados rituales y atención a su crecimiento a lo largo del ciclo agrícola.

La comprensión del significado del trabajo y de la necesidad de su intercambio bajo la forma de “ayuda” constituye una parte clave del proceso de transmisión cultural que evidentemente va ligado a las emociones. La persona nahua es construida socialmente como un ser interdependiente y en este proceso el “hacer ver” lo que otros hacen –motivados por el afecto- hacia uno se encuentra fuertemente vinculado con la toma de conciencia de la propia capacidad de actuar en beneficio de otros.

El momento cognoscente del “entendimiento” es la base que sostiene los sistemas de reciprocidad nahuas que lo vinculan con su entorno social. Esta economía de dones continúa actuando como una respuesta cultural válida en el contexto de vida de los nahuas que se resiste a la enajenación de los productos por parte de sus productores y que permite ver cómo opera la agencia humana, incluso, bajo limitaciones estructurales.

En este caso, es necesario hacer evidente que la diversidad cultural no sólo se ve amenazada por la cultura de masas, sino por modelos de educación ajenos divorciados del entorno social cooperativo que priva en estas sociedades las cuales son poseedoras de una gran riqueza de discursos morales y estilos de aprendizaje culturalmente específicos. Quizá sería útil analizar hacia qué modelo de persona nos llevan los procesos de transición que, dirigidos desde el poder central, están orientados a romper los “lazos de solidaridad” enfatizando las capacidades de toma

de decisión autónoma que tienden a favorecer la ambición individual a expensas de la responsabilidad hacia el entorno social.

### Referencias bibliográficas

- Benedict, R. (1971): *El hombre y la Cultura*. Ed. Sudamericana. Argentina. [1932].
- Geertz C. (1995): “Persona, tiempo y conducta en Bali”, en *La interpretación de las culturas*, pp. 299-338, Editorial Gedisa. España. [1973].
- Godelier, M. (1998): *El enigma del don*. Paidós. Barcelona.
- Good Eshelman, C. (2005): “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, IIH-UNAM, V. 36, pp. 87-113.
- Good Eshelman, C. (2011): “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de vida” en Perig Pitrou, M. del C. Valverde Valdés y J. Neurath (coord.): *La noción de vida en Mesoamérica*, pp 181-204, UNAM-CEMCA, México.
- Good Eshelman, C. (2007): “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad”, en A. Medina y Á. Ochoa (coord.): *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 81-98
- Good Eshelman, C. (1988): *Haciendo la Lucha: Arte y Comercio entre los Nahuas de Guerrero*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Guber R. (2005): *El salvaje metropolitano. La reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ed. Paidós. Argentina.
- Harris Perlman, H. (1974): *Persona: Social Role and Personality*. University Chicago press. USA
- Levinson, B. Foley, D. y Holland, (1996): *The cultural production of the educated person: critical ethnographies of schooling and local practices*. University of New York. USA.
- Linton, R- (1953): *Cultura y Personalidad*. Fondo de Cultura Económica. México. [1942].
- Magazine, R. (2012): *The Village is Like a Wheel”: Rethinking Cargos, Family and Ethnicity in Highland Mexico*. University of Arizona Press. Tucson. (En prensa).
- Magazine, R. (2010): “De la ciudad al pueblo: cambios en las prácticas laborales en el Acolhuacán neoliberal”, en *Texcoco en el nuevo milenio. Cambio y continuidad en una región periurbana del Valle de México*. Magazine y Martínez Saldaña (coord.). Universidad Iberoamericana. México, pp.107-128.
- Mauss, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores. Argentina.
- Mead, M. (1994): *Adolescencia Sexo y Cultura en Samoa*. Paidos. España. [1928].
- Molina, Fray A. de (1970): *Diccionario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Editorial Porrúa. México.

- Montoya Briones, J. de J. (1964): *Atla. Etnografía de un pueblo Nahuatl*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México
- Morayta Mendoza, L. M. (1997): “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Albores, B. y J. Broda, (eds.). El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 217-233
- Radcliffe-Brown, A. R. (1974): *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*, Ediciones Península. Barcelona.
- Requena, M. D. y Sainz de Vicuña, P. (2009): *Didáctica de la Educación infantil*, Editorial Editex. España
- Strathern, M. (1992) *Reproducing the future. Essays On anthropology, Kinship, and the new Reproductive technologies*, Manchester University Press, UK
- Strathern, M. (1988): *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press. USA
- Strathern, M. (1987): “An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology” en *Signs* 12 (2), pp.276-292.
- Strathern, M. (1984): “Domesticity and the denigration of women” en O’Brien Denise y Tiffany Sharon, W. (eds) *Rethinking women’s roles: Perspectives from the Pacific*. University of California Press. USA, pp. 13-31
- Strathern, M. (1981): “Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery” en Ortner, Sherry y H. Whitehead (eds): *Sexual Meanings*. Cambridge University Press. USA, pp. 166-191
- Wallace, A. (1956): *Cultura y Personalidad*. Fondo de Cultura Económica. México. [1948].

### **Biografía de la autora**

Yuribia Velázquez Galindo es Licenciada en Antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Maestra en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, Doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente becaria Conacyt de investigación posdoctoral en la Universidad Iberoamericana (México). Las líneas de investigación que trabaja son: Comida, cultura y modernidad; religión y cosmovisión indígenas, etnoteorías sobre la historia, el cuerpo y la persona.

Recibido: 9 de Octubre del 2012  
Aceptado: 20 de Octubre del 2012



**Sociomuseología y Género: una experiencia de comunicación inclusiva en el Museo de Francisco Tavares Proença Júnior (Portugal)**

Sociomuseology and Gender: an inclusive communication experimentat the Museum Francisco Tavares Proença Júnior (Portugal)”

Aida Rechena  
Museu de Francisco Tavares Proença Júnior (Portugal)  
[aida.rechena@gmail.com](mailto:aida.rechena@gmail.com)

**Resumen**

Situando nuestra investigación en la relación entre la sociomuseología y el género, presentamos una experiencia realizada en el Museo de Francisco Tavares Proença Júnior<sup>1</sup> con la exposición temporal: “*Museo en Femenino: mujeres artistas de la colección del Museo*”, celebrada entre el 18 de Junio y el 30 de Octubre de 2011.

Adoptando una perspectiva integrada de género en la planificación, ejecución y análisis de exposiciones museológicas y asumiendo un punto de vista y un cuestionamiento femeninos, procuramos evaluar las dificultades y los resultados de esta integración en la ejecución de una exposición temporal.

**Abstract**

Developing research within the field of sociomuseology and gender, we made an experiment at the Museum Francisco Tavares Proença Júnior with the temporary exhibition: “*Museum in Feminine: women artists at the museum collection*”, celebrated between 18<sup>th</sup> June and 30<sup>th</sup> October 2011.

Adopting an integrated gender perspective in planning, executing and analysing museum exhibitions and assuming a feminine questioning, we tried to evaluate the difficulties and the results of this gender perspective in museology while executing a temporary exhibition.

**Palabras Clave**

Sociomuseología, Género, Mujeres, Igualdad, Inclusión

**KeyWords:**

Sociomuseology, gender, women, equality, inclusion

---

<sup>1</sup>.-El Museo de Francisco Tavares Proença Júnior, situado en la ciudad de Castelo Branco en Portugal, es una institución de la Administración Central del Estado, tutelada por el Instituto de Museos y Conservación.

## Introducción

Las actuales preocupaciones por la cuestión del género y la aparición de líneas de investigación en las ciencias sociales y humanas dedicadas al impacto de esta categoría de análisis en las diferentes ramas del saber, nos sitúa frente a la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias de la introducción de la categoría analítica *género* en la museología.

Con el objetivo de hacer visibles las diversas categorías sociobiológicas de ser persona en la construcción de la sociedad, sobre todo las mujeres, tomamos como punto de partida de esta reflexión a la sociomuseología por ser la vertiente de la museología que mejor nos posibilita reflexionar sobre el ser social y su papel en las dinámicas museológicas y museísticas.

Centrando nuestro análisis en la visibilidad de la mujer en las acciones museológicas, especialmente en los procesos de comunicación en museos que constituyen las exposiciones temporales, valoramos los resultados de una experiencia de comunicación inclusiva de las mujeres realizada en el Museo de Francisco Tavares Proença Júnior, a través de la exposición temporal “Museo en Femenino: mujeres artistas en la colección del Museo”.<sup>2</sup>

## La Sociomuseología como campo científico

La sociomuseología o museología social es una vertiente de la museología que ha aparecido con la evolución de la nueva museología. Ésta se consolidó como área disciplinar en la década de los setenta del siglo XX, período en que las ciencias sociales pasaron por marcados cambios epistemológicos en lo que Boaventura Sousa Santos (1989) denomina transición paradigmática.

La nueva museología surgió como respuesta a la constatación de una crisis de los museos, resultante de la falta de relación entre estas instituciones y las comunidades en que estaban insertas, o sea, de la falta de conexión de los museos con la realidad que supuestamente deberían representar a través de la musealización e interpretación de las colecciones que albergaban.

Utilizamos los textos de Peter Van Mensch (1992) para una breve historia del término *nueva museología*. Según el autor, la denominación fue introducida en la literatura especializada norteamericana a finales de la década de los cincuenta y de nuevo en la década de los setenta. En Francia la designación fue introducida por André Desvallés en 1980 en un artículo que escribió para la *Encyclopaedia Universalis* pasando a ser utilizada por la Asociación Muséologie Nouvelle et Expérimentation Sociale (MNES). En el mundo lusófono fue divulgada en 1985 en el I Atelier Internacional sobre *Ecomuseos-Nueva Museología* que tuvo lugar en Lisboa y fue adoptada por el Movimiento Internacional para una Nueva Museología (MINOM). En Gran Bretaña surgió de la mano de Peter Vergo al publicar el libro *The New Museology* en 1989.

En todos los casos la denominación nueva museología era utilizada en

<sup>2</sup>-La exposición estuvo abierta en el Museo entre el 18 de Junio y el 30 de Octubre de 2011.

relación con un cambio del papel de los museos en la sociedad y en la educación. La oposición entre la nueva museología y la museología tradicional de tradición ochocentista -la que trabaja con un edificio, una colección y un público- provocó brechas en el campo científico llevando a su cuestionamiento y a una redefinición profunda del *corpus* conceptual y de la metodología.

Bajo la designación de nueva museología se ha ido incluyendo una diversidad de prácticas y visiones de la museología, como la museología para el desarrollo, la museología activa, la ecomuseología, la economuseología, la museología popular, la museología comunitaria y la museología social o *sociomuseología*. Bajo estas denominaciones y tendencias se encuentran esencialmente distintas visiones de la museología y del objeto museológico con reflejos en la práctica museística, cada una privilegiando un aspecto del campo de estudio en relación con otro y una metodología frente a otras.

Estas experiencias tienen como característica común la relación que establecen con la población en que el museo o la acción museológica se insertan y que pasa a ser considerada como el público y el socio preferencial del museo. El papel anteriormente destinado a las colecciones comienza a ser ocupado por las poblaciones consideradas ahora como “el acervo” principal de los museos, su objeto de estudio y su principal colaborador. El territorio donde está instalado el museo y su relación con el medio ambiente sobrepasa la importancia dada al edificio. Los bienes patrimoniales pasan a desempeñar un papel social activo considerados como recursos que potencian el desarrollo en detrimento de la importancia de las tradicionalmente veneradas y estáticas colecciones.

Gracias a estas alteraciones se acepta hoy en día que la museología trabaje sobre la multiculturalidad, la hibridación cultural, la relación entre la memoria y el poder, los impactos de la globalización en los patrimonios culturales y se acepta que la(s) persona(s) sean el objeto de la actividad museológica. A pesar de ser una nueva realidad, la nueva museología y la sociomuseología no constituyen rupturas epistemológicas en el campo científico de la museología. La novedad está en la “intervención de la museología en el desarrollo de la sociedad” (Moutinho, 1989, 105) y en la importancia que se da a las personas sobre las colecciones.

Hasta llegar a este estado del pensamiento contemporáneo sobre la museología han sido necesarias las contribuciones de autores como George Henri Rivière, Hugues de Varine, Tomislav Sola, Waldisa Rússio, Ana Gregorova, Pierre Mayrand, Jacques Hainard, Peter Van Mensch, Mário Moutinho, André Desvallés, Duncan Cameron, entre tantos/as otros/as museólogos/as que en las últimas décadas han insistido en la idea de alcanzar una museología más humana, más cívica y socialmente más interventiva.

Vivimos hoy una época de cuestionamiento de conceptos relacionados con la democracia, la justicia, la *igualdad*, la soberanía, el medio ambiente, la economía, la educación, la diversidad cultural y biológica, los derechos humanos, la paz, la dignidad, la calidad de vida, la conservación de la especie humana y la biodiversidad, que constituyen “nichos contextuales” capaces de producir el cambio

(Lugo, 2008). En estos “nichos contextuales” es donde la museología encuentra espacio para renovarse, cuestionarse, reubicarse y expandirse, para integrar las preocupaciones de la sociedad contemporánea y acompañar el cambio.

Pasadas cuatro décadas de las primeras rupturas en el pensamiento y en el quehacer museológicos, la museología ha superado el cisma entre una museología convencional y una nueva museología, admitiendo la posibilidad de coexistencia de distintas formas de pensar y trabajar la museología, los museos y el patrimonio. Es en este contexto en el que nos posicionamos personalmente en el campo de la sociomuseología.

Varias han sido las aportaciones para la constitución y consolidación de la sociomuseología, no sólo de diferentes personalidades, sino también de diversos movimientos, asociaciones y reflexiones de las que destacamos:

- El trabajo de renovación progresiva de la museología realizado por el Comité Internacional para la Museología (ICOFOM) creado en el seno de ICOM en 1977, con el objetivo de constituir una plataforma de estudio mundial e interdisciplinar sobre la museología y que ha dedicado su atención a la formulación teórica, con intenso debate a lo largo de las últimas décadas;
- La renovación de la museología europea con la creación en 1982, en Francia, de la Asociación Muséologie Nouvelle et Expérimentation Sociale (MNES) nacida de la necesidad de afirmar el cambio producido por el movimiento de los ecomuseos y cuyo pensamiento y propuesta de acción están sintetizados en la obra “*Vagues - une anthologie de la nouvelle muséologie*” (1994);
- Las ideas, los debates y las experiencias museológicas promovidas a partir de 1985 por el Movimiento Internacional para una Nueva Museología (MINOM). Consideramos dentro de este movimiento de renovación el papel de MINOM-Portugal y de la Universidad Lusófona de Humanidades y Tecnologías con abundante publicación de textos en la colección “*Cadernos de Sociomuseologia*” y una reflexión continuada sobre la acción social de la museología y de los museos, así como un papel determinante en la formación de museólogos/os.

Estas experiencias han contribuido a crear un significativo *corpus* teórico y metodologías que permiten a la sociomuseología afirmarse como una de las vertientes más dinámicas de la museología actual. De acuerdo con Mário Moutinho<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup>.-Mário Moutinho es fundador del MINOM (Movimiento Internacional para una Nueva Museología), es responsable de los primeros cursos de postgrado en museología en Portugal y es el principal teórico y defensor de la sociomuseología en este país.

uno de los principales teóricos de la sociomuseología, ésta se caracteriza concretamente por:

- La relativización del lugar de las colecciones en contraste con el destacado papel que corresponde ahora a la persona y a la sociedad;
- El reconocimiento progresivo de que la museología es cada vez más un medio de comunicación (Moutinho, 2000, 6);
- La aceptación de los museos como un recurso al servicio de la sociedad y de su desarrollo;
- La privilegiada relación interdisciplinar con las otras ciencias humanas y sociales y con las áreas específicas de los estudios para el desarrollo, el planeamiento del territorio, las ciencias de los servicios (Moutinho, 2007);
- La aceptación de múltiples modelos de museo - la museodiversidad - existiendo espacio para toda la gradación de instituciones museísticas desde los que están centrados en las colecciones a los que se vuelcan sobre los problemas de la comunidad asumiéndolos como su principal área de trabajo (Moutinho, 2000, 5);
- La adopción de “modelos de gestión no jerarquizados” y compartidos con la comunidad. El autor considera que en algunas situaciones se ha producido una democratización de la gestión que ha pasado a ser responsabilidad colectiva, como sucede en los museos nacidos en el movimiento asociativo. Ya no compete sólo al equipo técnico tomar las decisiones relativas a la actuación del museo, sino que esa función es ahora compartida con la comunidad (Moutinho, 2000, 6).

Con estas características estamos frente a una renovación del pensamiento y de la práctica museológicas en que se confiere a las personas (ya sean las/los visitantes del museo, las/los profesionales de la institución, las/los miembros de la comunidad circundante o las que son representadas por las colecciones de los museos) el papel principal en cualquier proceso museológico.

Aceptamos como hito del ámbito científico de la sociomuseología el llamado ternario matricial (Chagas, 1994) constituido por el sujeto, los bienes patrimoniales y el espacio/museo. El campo de estudio se sitúa de esa forma en la relación entre estos tres vectores. Con esta matriz teórica pensamos que la componente social y humana comprendida en la definición de sociomuseología comporta *a priori* la categoría género. Pero si la sociomuseología trabaja con cuestiones sociales perentorias, con los problemas de las minorías, con las

reivindicaciones de los movimientos sociales, con las problemáticas relacionadas con el medio ambiente y la conservación de las especies, no ha prestado mucha atención a la cuestión de la igualdad de género, ni ha reflexionado en profundidad sobre las consecuencias de la apropiación de la categoría analítica género.

### **La categoría analítica género**

El Género puede ser entendido por lo menos de dos formas: como categoría de análisis social y como objetivo político. En la primera de estas calidades, como categoría analítica, el género está relacionado con el modo en que categorizamos e interpretamos el mundo y la realidad, pero también como una realidad social, cultural e histórica, mutable en el tiempo y en el espacio, resultante de realidades sociales y culturales específicas.

La categoría género se ha revelado como útil para las ciencias humanas y sociales en el estudio y comprensión de las relaciones sociales de poder, para dar visibilidad a las mujeres en las dinámicas históricas y sociales, para la comprensión de las identidades y papeles de género actuales, para la clarificación de la construcción de la feminidad, masculinidad y de todas las otras formas sociobiológicas de ser persona (transexual, transgénero, gay, lésbica, andrógina, hermafrodita, etc.), para la inclusión social y para la igualdad (de género).

Como objetivo político se relaciona con las políticas para la Igualdad de Género alcanzables por la implementación de la estrategia llamada *mainstreaming* de género.

La adopción del género por la museología/sociomuseología como categoría de análisis trae consecuencias para su campo de estudio y para la metodología de trabajo, especialmente:

- La inclusión, dado que la museología pasa a incluir el estudio de la relación específica de mujeres y de hombres (y de las otras categorías sociobiológicas de ser persona) con el patrimonio;
- El derecho a la designación a través de una valoración igualitaria de las diferencias de mujeres y hombres y de las especificaciones de las contribuciones, de las realidades, de las expectativas y de los simbolismos (de hombres y de mujeres) en cada sociedad y en cada tiempo;
- La adopción de un lenguaje inclusivo en el trabajo museístico evitando el tono neutro que es tendenciosamente masculino. Las/los visitantes dejan de ser consideradas/os como “público en general”, indistinto, masificado, un “observador desapasionado” y pasan a ser sujetos con género, socioculturalmente contruidos (Hein, 2010).
- La ampliación de las categorías patrimoniales a preservar y la necesidad de reinterpretación de las categorías y de los acervos

ya constituidos y la inclusión de aspectos patrimoniales considerados marginales;

- La reflexión sobre las categorías de patrimonio que serán recogidas y musealizadas en el futuro y el desarrollo de prácticas de selección patrimonial inclusiva;
- El análisis de la relación existente entre las mujeres y los hombres con el espacio/museo.

Estos impactos y consecuencias son profundos en el plano teórico. Pero ¿podrán ser aplicados en la práctica?

### **La exposición: “Museo en Femenino: mujeres artistas en la colección del Museo de Francisco Tavares Proença Júnior”**

Para comprobar el efecto de la introducción de la categoría de análisis género en el ámbito museológico decidimos realizar una exposición temporal en espacio museístico titulada “Museo en Femenino: mujeres artistas en la colección del Museo de Francisco Tavares Proença Júnior”. Optamos por una exposición museológica por basarse en una estrategia de comunicación utilizando el patrimonio musealizado como objeto y vehículo de esa comunicación, fundamentada en preocupaciones preservacionistas y de salvaguardia (Cunha, 2006).

En este proceso de comunicación la persona que visita la exposición museológica desempeña un papel fundamental: el individuo (hombre y mujer) no es pasivo, un mero receptor de un mensaje incontestado, sino un sujeto (masculino y femenino) dotado de voluntad, de capacidad de acción y con ideas propias.

Los bienes patrimoniales que forman parte de exposiciones en museos tienen siempre una función de documento con valor simbólico y establecen la unión entre el pasado y el presente, o entre culturas distintas aunque contemporáneas entre sí. Corresponde a la/al museóloga/o establecer las relaciones entre los patrimonios musealizados con las ideas y los sentimientos para que aquéllos puedan ser portadores de un mensaje. Pero los bienes patrimoniales musealizados son “leídos” por los/las visitantes de los museos en los contextos sociales y culturales específicos de cada uno/a.

Esto significa que cada persona o cada segmento de población interpreta una exposición de forma distinta a la de otras personas y grupos, es decir, diferentes categorías de personas interpretan la exposición de acuerdo con sus aspiraciones y autoconocimiento, haciendo interpretaciones subjetivas. Cada una hace un uso personal de los mensajes comunicados, deconstruyéndolos mediante el recurso a un conjunto de factores de orden cultural, social y personal que convierten la comunicación en bidireccional.

Adoptando la sociomuseología como campo científico asumimos que las exposiciones museológicas deben comprometerse con una ideología, una idea, un

movimiento social, contribuir al desarrollo de la comunidad, a los derechos humanos, la inclusión, la igualdad de género y la *visibilidad* de las mujeres.

Integrar la cuestión de género y de la visibilidad de las mujeres en todos los museos, proyectos museológicos y exposiciones, nos permite plantear nuevas cuestiones a las colecciones museológicas ya constituidas, promover nuevas políticas en las futuras incorporaciones de objetos a través de la puesta en valor de los bienes y saberes asociados a la cultura femenina, reestructurar los discursos expositivos abandonando el tradicional tono neutro y asertivo y adoptando un tono interrogativo y problematizante.

En este contexto y en este concepto de las exposiciones museológicas surgió la exposición temporal “Museo en Femenino: mujeres artistas en la colección del MFTPJ” como una experiencia práctica para evaluar las dificultades para construir un discurso museológico con una perspectiva integrada de género, en este caso específico, en un enfoque femenino. Se ha procurado una experiencia que supere la mera “exposición de mujeres artistas” y posibilite un posicionamiento crítico abordando las condiciones socioculturales de las artistas portuguesas, sus múltiples papeles y las identidades que asumen en el día a día, la contextualización de sus obras poniendo en evidencia las carencias, os deseos, las dificultades y los éxitos. Las obras expuestas (pinturas) han sido consideradas como relatos de historias (artísticas) con capacidad para abrir puertas a otras historias (de vida).

Con la exposición “Museo en Femenino” se ha pretendido hacer visibles a las mujeres tras sus obras, destacar a las “creadoras”, darles voz como “ser social”, activas y participantes: queríamos saber quiénes son, cuál es su trayecto vital, por qué motivo algunas han abandonado el arte y otras han decidido y conseguido continuar produciéndolo, y cómo es ser mujer artista en Portugal.

Al concebir una exposición enfocada a las artistas abandonamos los tradicionales criterios de organización expositivos: artístico, estético, temático, técnico o cronológico, apoyándonos para ello en las propuestas de Griselda Pollock (2007). A la vez, optamos por presentar a las artistas por orden alfabético con algunas excepciones condicionadas por la configuración de la sala de exposiciones y de la dimensión de las obras, para destacar a todas de igual manera independientemente de su estilo, su época, su escuela artística o su notoriedad. Junto a las obras expuestas se colocó una etiqueta que empezaba por el nombre de la autora y no por el nombre de la obra y una biografía de la pintora y no la interpretación de la obra.

Queriendo saber más sobre las mujeres solicitamos a las artistas que nos respondiesen por escrito a tres cuestiones sobre su obra expuesta, sobre la condición de la mujer artista y sobre la relación entre hombres y mujeres artistas en la contemporaneidad. Esas respuestas fueron igualmente colocadas junto a las obras como un testimonio en primera persona, dando la voz a las mujeres. Complementamos la exposición con una mesa redonda celebrada el día de la inauguración (18 de Junio de 2011) en la que tomaron parte siete artistas de las

dieciocho<sup>4</sup> representadas en la exposición. Esta mesa redonda fue conducida con el objetivo de conocer cómo se autocaracterizan las artistas mujeres en Portugal, planteándose los siguientes temas de discusión:

1. ¿Existe un arte femenino? ¿Vuestros trabajos son clasificados por los demás como arte femenino?
2. ¿Sentís que estáis condicionadas como artistas por las normas sociales para pintar determinados temas? O sea, ¿sentís que hay temas que no se consideran apropiados para ser tratados por las mujeres en sus cuadros?
3. ¿Habéis percibido dificultades asociadas al hecho de ser mujer para desarrollar vuestras carreras?
4. ¿Tienen las mujeres la misma visibilidad y aceptación que los hombres en el medio artístico?
5. ¿Las mujeres artistas portuguesas pueden vivir sólo del arte? ¿O tienen que anteponer otros papeles? (sabemos que muchas artistas son profesoras para garantizar un medio de vida).
6. Una de las cuestiones más frecuentemente abordadas por los movimientos de artistas feministas es la relación de dependencia en relación con la maternidad. Un hombre que es artista se define simplemente como tal. Y las mujeres ¿se definen sólo como artistas?
7. ¿Existe de hecho una presión social para escoger entre la carrera y la maternidad?

Verificamos que las mujeres artistas participantes en la exposición y en la mesa redonda tienen dificultad para entender el alcance de la perspectiva de género y en general rechazan la idea de ser diferentes de los artistas hombres. Consideran que actualmente tienen las mismas condiciones que ellos para desarrollar su carrera artística no existiendo ninguna diferencia entre mujeres y hombres artistas.

## Conclusiones

La introducción de una perspectiva de género en la exposición “Museo en Femenino” con la finalidad de construir una comunicación *inclusiva* y hacer visibles a las mujeres tras sus obras no consiguió el propósito esperado. Desde el inicio de la planificación y ejecución de la muestra estuvimos condicionadas por las obras existentes en la colección del museo: unas conceptuales, otras bastante ingenuas, algunas muy expresivas, unas del comienzo de la carrera y otras de fases ya muy consolidadas de la experiencia como artistas.

---

<sup>4</sup>.-De las 18 artistas representadas en la colección de pintura contemporánea del Museo de Francisco Tavares Proença Júnior, 9 ya han fallecido, 2 residen fuera de Portugal y las otras 7 estuvieron presentes en la mesa redonda y participaron en la elaboración de la exposición.

A pesar de estar enfocada a las mujeres artistas y de ser ellas las identificadas en la exposición y no sus obras, la muestra no logró provocar las reacciones que deseábamos ni en los visitantes, ni en los *media*, ni en otros profesionales de museos. Algunas visitantes calificaron la exposición como “feminista”, pero la noción de “género” no fue comprendida. Esto significa que es necesario ir más allá en la inclusión de la perspectiva de género en las exposiciones. La cuestión sigue siendo “cómo hacer”, cómo conseguir introducir una clara perspectiva de género en una exposición museológica que posibilite una comunicación inclusiva y la visibilidad de las mujeres.

La utilización de los bienes patrimoniales existentes en las colecciones de los museos es el gran condicionante, porque cuando se hicieron su recogida e incorporación no se tuvo en cuenta la visibilidad ni la valoración de las mujeres. Existe por ello necesidad de replantear esos conjuntos. La solución, a nuestro entender, pasa por la propuesta de Mário Moutinho (1994) al sugerir la posibilidad de una museografía en que el objeto no sea heredado (el objeto musealizado), sino creado (la forma) para fines expositivos “escapando así a su destino museológico”.

Esta hipótesis es para Mário Moutinho el reconocimiento de una museografía que funciona como medio de comunicación que recurre al potencial comunicativo de la “forma” no heredada del objeto, asumiendo el vocabulario de las formas como un lenguaje. La “forma” de la que habla Moutinho no se refiere a la materialidad pura de los objetos museológicos; se trata de una forma construida, creada, sustituyendo objetos originales con la intención de transmitir ideas, sensaciones, emociones que despierten la memoria. Para el autor la construcción de objetos (que se convierten en museológicos) destinados a integrar el proceso comunicacional en una exposición museológica implica “transformar una idea en formas inteligibles” (1994). Esto significa que el museólogo como comunicador puede interrelacionar, combinar y presentar “formas” con las memorias y los significados de los objetos.

Independientemente de la solución adoptada, lo que nos parece ser de destacar es que por haber introducido una perspectiva de género en la exposición “Museo en Femenino: mujeres artistas de la colección del Museo de Francisco Tavares Proença Júnior” y desplazar nuestra mirada desde las obras hacia las mujeres que las produjeron, muchas de las artistas presentadas tuvieron la oportunidad de aparecer en una exposición sin que su trabajo fuese blanco de las críticas y de comparaciones con los trabajos de hombres artistas siempre más valorados. Al establecer ya desde el principio que estábamos poniendo en valor a las mujeres artistas y no sus pinturas, dando voz a las mujeres y no al arte, todas tuvieron oportunidad de ser vistas partiendo de una base de igualdad: el hecho de ser mujeres y artistas.

La dificultad de las colecciones de los museos para expresar los mensajes que pretendemos más allá de su materialidad nos hace volvernos hacia la sociomuseología y preguntar hasta dónde podríamos haber ido con la exposición “Museo en Femenino” si hubiésemos tenido una visión sociomuseológica más

marcada, aliada a la perspectiva de género y a las causas de la igualdad y de la visibilidad femenina e introducido en la exposición “formas” significantes al lado de las obras de arte.

Aún no tenemos la solución, por lo que el camino será continuar experimentando.

### Referencias bibliográficas

Agren, Per-Uno. (2002): “Rede de Museus - problematização conceptual”. In: Silva, Raquel Henriques (Coord.): *Fórum Internacional de Redes de Museus*. Lisboa: Rede Portuguesa de Museus.

Arruda, A. (2002): “Teoria das representações sociais e teorias do género”. In: *Cadernos de Pesquisa*, n.º 117, p. 127-147. In: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15555.pdf>. Consultado el 13 de Junio de 2008.

Barreno, M. I. (1985): *O falso neutro: um estudo sobre a discriminação sexual no ensino*. Lisboa: Edições Rolim.

Bereni, L.; Chauvin, S.; Jaunait, A.; Revillard, A. (2008): *Introduction aux Gender Studies: manuel des études sur le genre*. Paris: Éditions De Boeck Université.

Casares, A. M. (2008): *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid. Ediciones Cátedra.

Chagas, M. (1994): “O campo de actuação da museologia”. In: *Cadernos de Sociomuseologia*, 2. Lisboa: ULHT.

Cunha, M. (2006): *Teatro de memórias, palco de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições*. Tese de doutoramento em História Social. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo.

Foucault, M. (2001): *História da sexualidade. Vol. 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Hein, H. (2010): “Looking at museums from a feminist perspective”. In: Lévin, A. (Ed.): *Gender, sexuality, and museums*. Pp: 53 - 70. Nueva York: Routledge.

Lugo, R. (2008): El cambio y el MINOM en el mundo. (Comunicação apresentada no XII Atelier Internacional do MINOM). Lisboa: ULHT.

Mensch, P. Van. (1992): *Towards a methodology of museology*. PhD Thesis. Universidad de Zagreb. In: [www.xz4all.nl](http://www.xz4all.nl). Consultado en Abril de 2010.

Moutinho, M. (2007): *Definição evolutiva de Sociomuseologia. Proposta para reflexão*. Comunicação apresentada no XII Atelier Internacional do MINOM. Lisboa: ULHT.

Moutinho, M. (2000): *Autonomia, ritmo e criatividade na museologia contemporânea*. Encontros “Linguagens, tecnologias e processos museológicos”. São Paulo: USP.

Moutinho, M. (1994): “A construção do objecto museológico”. In: *Cadernos de sociomuseologia*, 4. Lisboa: ULHT

Moutinho, M. (1989): “Museus e sociedade”. In: *Cadernos de Património*, 5. Museu Etnográfico do Monte Redondo.

Pollock, G. (2007): *Virtual Feminist Museum. Time, space and archive*. London and New York: Routledge.

Santos, B. Sousa. (2002): *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento.

Scott, J. W. (1986): "Gender: a useful category of historical analysis". *The American Historical Review*. Vol.91. N.º5 (Dez. 1986), pp.1053-1075. In: <http://links.jstor.org/sici?>. Consultado el 16 de Junio de 2008.

Stolcke, V. (2000): ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la cultura? In: *Política y cultura n.º 014*. Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana." <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/267/26701403.pdf> <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/267/26701403.pdf>. Consultado el 20 de Octubre de 2008. (Publicación original de 1990).

Trillo-Figueroa, J. (2009): *La ideología del género*. España: Libros Libres.

Tubert, S. (Ed.). (2003): *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Universitat de València: Ediciones Cátedra.

### **Biografía de la autora**

Aida Rechená es directora del Museo de Francisco Tavares Proença Júnior desde el año 2005. Es doctora en Museología por la Universidad Lusófona de Humanidades y Tecnologías de Lisboa (Portugal), donde ha presentado tesis con lo tema "Sociomuseología y Género: imágenes de la mujer en exposiciones de museos portugueses". Realiza investigación en Teoría Museológica y en Museología y Género.

Recibido: 25 de Marzo del 2012

Aceptado: 18 de Agosto del 2012

**A recolha e a classificação de um cancionero português**  
The collection and classification of to Portuguese repertoire

Carlos Nogueira  
IELT. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Nova de Lisboa. (Portugal)  
[carlosnogueira1@sapo.pt](mailto:carlosnogueira1@sapo.pt)

**Resumo**

Neste estudo, reflectimos sobre os critérios de recolha e de classificação dos textos do cancionero popular e tradicional que reunimos no concelho de Baião (distrito do Porto, Portugal).

**Abstract**

In this study, we reflect on the criteria for collection and classification of the texts of popular songs and traditional meet in the county of Baião (district of Porto, Portugal).

**Palavras-chave**

Cancioneiro Popular. Recolha. Classificação. Portugal.

**KeyWords**

Songbook. Recollection. Classification. Portugal.

**1.- Critérios de recolha**

Na recolha de campo de canções tradicionais que desenvolvemos no concelho de Baião desde 1994, para além dos locais e datas de recolha, consideramos, sempre que possível, diversas indicações relativas aos informantes: a idade, a naturalidade, os lugares que conheceram e em que viveram, o estado civil, os níveis de escolaridade, os tipos de aprendizagem dos textos evocados e todas as circunstâncias inerentes à situação de enunciação, imprescindíveis, muitas vezes, para a compreensão objectiva do texto literário oral. Sem as observações, por exemplo, aos poemas histórico-políticos formuladas pelos nossos intérpretes, não poderíamos situar temporalmente alguns deles. O poema seguinte, apresentado sem qualquer informação, não indica por si só o conflito armado que lhe está subjacente (guerra peninsular, primeira guerra mundial, guerra colonial ou qualquer outra). Contudo, a intérprete, Maria Nogueira, natural de Quintela, freguesia de Gestaçô, nascida em 1923, declarou-nos ter aprendido a cantiga com familiares mais velhos que a cantavam por alturas da guerra de 1914-18:

Ó gente desta nação,  
Pedide com devoção,  
Dai um viva a Portugal.  
Alguém disse desta vez:  
 $\frac{3}{4}$  Ó soldado português,  
A guerra vai acabar. (Nogueira, 2002, p. 235).

Em relação à Segunda Guerra Mundial, de acordo com as palavras do informante Francisco Carvalho Freitas, ficámos a saber que o padre António dos Santos, Vigário Geral da Diocese do Porto e pároco nas freguesias da Teixeira e de Teixeiró entre 1941-1945, compôs alguns versos alusivos ao racionamento imposto neste período. Desse conjunto, o intérprete consultado não foi capaz de reconstituir mais do que uma quadra, o que quer dizer que as restantes ter-se-ão talvez perdido irremediavelmente. Mais uma vez, identificámos a origem individual de um texto cuja amplitude de circulação não poderemos precisar. De qualquer forma, este informante já a interiorizara e provavelmente tê-la-á também transmitido. A continuação da nossa recolha de campo poderá trazer novos dados:

Ninguém se ria de mim,  
Que isto é do racionamento;  
Como 100 gramas por dia,  
Dois quilos de ar e vento. (Nogueira, 2002, p. 235).

Outros poemas, todavia, comportam uma carga de ambiguidade praticamente insolúvel, devido à descontextualização a que foram sujeitos e à ausência de opinião dos informantes quanto à procedência, antiguidade e motivo dessas composições.

Para obter bons resultados, o inquiridor deve criar empatia com os potenciais intérpretes, mostrar-lhes que na sua acção não está subjacente uma relação de cultura dominada e cultura dominante. É fundamental que esteja apto a competir em saber tradicional oral com os seus informantes, recitando e cantando alguns poemas, de forma a incentivá-los. A moderação é aqui essencial ou aquilo que deveria funcionar como gerador de confiança pode ser contraproducente. Apresentarmo-nos como peritos, actuarmos como alguém que conhece antecipadamente todas as respostas, pode tornar-se um factor de inibição.

O principal obstáculo a uma recolha bem sucedida prende-se com o tratamento impessoal e com a excessiva rapidez e brevidade das entrevistas. Evitámos esse problema científico e ético ao decidirmos permanecer na área durante um longo período de tempo. Este procedimento optimizou a nossa prospecção, permitindo-nos consultar as mesmas pessoas diversas vezes e criar uma rede de contactos que ainda hoje podemos gerir de forma produtiva.

Trabalhar sobre o reportório de literatura oral de um único lugar ou de uma família ou indivíduo reduz certamente a ocorrência de versões fragmentárias, amputadas, que em grande parte se ficam a dever ao carácter pontual e célere da pesquisa. Esta poderá constituir uma boa solução para aqueles pesquisadores que dispõem de pouco tempo para cobrir áreas extensas. Circunscrevendo o seu trabalho a um espaço mais específico, poderão conseguir materiais mais perfeitos. Referindo-se à recolha de textos romancísticos, a partir da sua própria experiência, José Joaquim Dias Marques considera ser aconselhável que o colector auxilie o informante na reconstituição das suas versões, indicando-lhe possíveis omissões “ou, pelo menos, pedindo-lhe que repita os textos, sempre que a situação o permitir. Tal procedimento, embora implicando, naturalmente, que se recolha um número menor de versões, terá como resultado um aumento sensível da sua qualidade, o que nos parece compensador” (1988, p. 165).

Com a ajuda de amigos e de conhecidos vamos descobrindo informantes que, por sua vez, nos indicam outros. O apoio de padres e de outras personalidades é valioso, mesmo imprescindível, nos lugares mais remotos (como a aldeia de Mafômedes) e, por consequência, menos permeáveis a elementos estranhos. Não recusamos, por outro lado, conversar com pessoas que encontramos ocasionalmente, muitas vezes com resultados francamente encorajadores, sobretudo quando referimos as nossas ligações familiares a Baião. A procura solitária apresenta vantagens em relação ao trabalho em equipas de várias pessoas, que podem ser confundidas com turistas ou pessoas movidas por intuítos económicos e comerciais.

Um dos comentários genéricos mais comuns que ouvimos aos nossos informantes consiste na diminuição cada vez mais acentuada da frequência das interpretações e do número de intérpretes: “Dantes, cantava-se sempre, mas hoje são poucos os que continuam a cantar nos campos para matar o tempo”. Outro comentário muito frequente – que deve ser gerido pelo inquiridor, tendo em conta circunstâncias como a previsibilidade do tipo de atitudes dos informantes envolvidos – tem a ver com a insistência de certos intérpretes na correcção das suas versões em detrimento de outras. Julgamos que, na maioria das situações, o investigador deve sublinhar a validade das diferenças observadas no mesmo poema, para afastar os receios dos informantes que pensam saber versões “incorrectas”.

Com um gravador de bolso permanentemente ligado, fixamos todo o processo verbal ligado à execução dum certo poema, que envolve amiúde várias tentativas até se chegar à versão final. O conhecimento do processo de criação e transformação textual pode ser facilitado por esclarecimentos dos intérpretes, que não raro incluem as soluções encontradas para suprir as falhas de memória ou para substituir partes que não apreciam. Joaquim Magalhães, por exemplo, ao declamar uma cantiga narrativa que aprendeu num folheto que comprou em Baião em 1948, declarou-nos que introduziu a expressão “*monsão* celestial” por ter esquecido a original, e insistiu na ideia de que algumas palavras não correspondiam exactamente àquelas que lera, porque as substituíra por outras “usadas na sua terra”. É o caso, entre outras, de “espiar” e de “ademostrou”, em vez de “expirar” e “mostrou”.

Integradas em festividades, as cantigas de Reis e as cantigas de Carnaval (pulhas e testamentos) são aquelas que oferecem maiores probabilidades de identificação cronológica e autoral. É o próprio informante quem revela, por vezes espontaneamente, a data exacta da composição e da execução de alguns desses textos. Certas composições estão associadas a factos que nos garantiram ter acontecido, como a quadra seguinte, síntese e memória de um caso muito curioso, alegadamente ocorrido na freguesia da Teixeira por volta de 1950. Um homem entrou em casa de uma mulher, de noite, e deitou-se na cama onde ela dormia, fazendo-se passar pelo seu marido. O autor deste poema tê-lo-á mesmo dirigido publicamente à mulher enganada, em tom de desafio:

Já dormi na tua cama,  
E já conheci o teu brio;  
Lembra-te quando disseste:  
– Ó ladrão que vens tão frio. (Nogueira, 1996, p. 143).

Devemos ser prudentes na avaliação destas afirmações de veracidade, porque os autores e os intérpretes incluíam com frequência elementos concretos (toponímicos, antroponímicos, biográficos, etc.) nas histórias que contavam, com o intuito de sugerir a sua autenticidade, cativando assim o público.

Pertinente é também o registo das intervenções positivas ou negativas dos receptores, muitas vezes futuros executantes, a propósito do enunciado e da interpretação nos seus múltiplos aspectos. Directamente envolvida na realização do poema no momento da performance, a audiência pode funcionar como estímulo ou como obstáculo. Em maior ou menor grau, os destinatários influenciam qualquer literatura, mas na literatura oral há que ter em conta a possibilidade de a audiência participar activamente no processo de produção. Sobretudo nos desafios, o bom intérprete reage à volubilidade do auditório, apressando-se a concluir ou a continuar, ajustando os gestos, o conteúdo e a voz aos sinais, positivos ou negativos, que dele recebe. A assistência espera surpreender-se com a improvisação, o repentismo e o humor, ora satiricamente desbragado, insultuoso e obsceno, com mais ou menos elementos biográficos do oponente, ora mais ou menos irónico e velado, ora envolvendo todos os presentes num riso solar e salvador.

Esta palavra poética convoca e compromete a totalidade dos indivíduos presentes durante a performance, resultando em acção colectiva que é auto-regulação do indivíduo e do social: articulação entre o sublime e o prosaico, entre o elevado e o grotesco, entre os contrastes – o bem e o mal, o belo e o feio, a razão e o desconcerto – que marcam a vida do ser humano de todas as épocas. O saber transmite-se intersubjectivamente de forma viva e, por intermédio do dizer poético ritualizado, as estruturas da sociedade saem reforçadas. O auditório participa na performance, motivando ou não a sua continuação, rejeitando certas temáticas em favor de outras, pelo que o seu papel não deixa de ser particularmente valioso. Dependendo das atitudes de recepção, os ouvintes tornam-se ou não intérpretes.

Interessado em apreender a mensagem, o ouvinte pode participar no encontro poético, a pedido do intérprete ou por iniciativa própria, batendo palmas ou repetindo certas partes, em especial o refrão; ou pode, pelo contrário, apresentar-se passivo, numa postura de espectador ocasional. A voz e os gestos dos intérpretes incentivam os ouvintes à produção de uma resposta vocal e gestual, que pode acontecer durante a performance ou posteriormente.

É no calão que o auditório intervém mais activamente, incentivando ou reprimindo a sua utilização. Não é raro encontrarmos na audiência elementos que funcionam como censores, por considerarem impróprios certos vocábulos ou expressões. Comentários como “Isso é muito feio” ou “Assim é mais bonito” revelam bem o desconforto provocado, em certos contextos, pela ocorrência de palavras ou de situações consideradas indecentes ou, pelo menos, grosseiras. Há casos em que se verifica a substituição eufemística (variação paradigmática), para moderar ou dissimular o licencioso, regra geral face a ouvintes que não fazem parte da comunidade (como tem acontecido connosco, que, pelo menos nos primeiros contactos, somos associados a um ambiente urbano):

Todo o pássaro bebe água,  
Só a c’ruja bebe azeite;  
O pássaro das raparigas<sup>1</sup>  
Come carne e bebe leite.  
(Nogueira, 2002, p. 189)

Já dormi na tua cama,  
Já mijei no teu penico;  
Já t’apalpei as mamas,  
Só me falta ir-t’ó pisco.  
(Nogueira, 2002, p. 185)

O valor atribuído pelos próprios intervenientes no processo aos diversos sistemas que operam na literatura popular não é o mesmo em todas as culturas. Idelette Muzart Fonseca dos Santos apresenta-nos um caso, a propósito das “cantorias” brasileiras, que ilustra bem essa situação: “Nem os cantores nem o público parecem valorizar a vertente musical. Os julgamentos que, em intervenções diversas, acompanham a performance, assentam sobre o ritmo dos versos, nunca sobre o canto: protesta-se se falta uma sílaba, mas deixa-se passar uma nota desafinada” (Santos, 1979, p. 192).

Pelo contrário, durante as nossas recolhas, observámos que as críticas do auditório em relação ao intérprete assentam quase sempre na vertente musical propriamente dita, na afinação, na voz melodiosa, e muito menos na questão rítmica, métrica, mesmo quando surgem versos inequivocamente deformados no número de sílabas.

A gravação sonora das recolhas de literatura oral, a que se junta hoje a facilidade com que podemos efectuar registos audiovisuais das actuações dos poetas e intérpretes populares, é a forma mais fiel de armazenamento. Os *Arquivos Sonoros Portugueses*, provenientes do empenhamento de Fernando Lopes Graça e de Michel Giacometti, enquadram-se nessa perspectiva. O mesmo processo presidiu à

<sup>1</sup>.-Var.: O pito das raparigas.

organização do material recolhido por Michel Giacometti, publicado em cassette, a acompanhar a obra *Cancioneiro Popular Português* (1981), com a vantagem de ter tido uma divulgação que extravasou os circuitos científicos. Meritória é também a recolha de José Alberto Sardinha, publicada em seis discos compactos pelo *Jornal de Notícias*, em 1997. Levanta-se, porém, o problema do ambiente relativamente artificial, porque programado, em que as gravações são feitas. Uma recolha de campo é sempre uma aproximação da realidade, visto que as situações de recitação ou de canto são provocadas. O ambiente criado constitui uma cópia imperfeita da situação real, agravada pelo recurso a máquinas (audio-gravadores e video-gravadores), imprescindíveis para operações como a transcrição musical, elementos estranhos que podem inibir o intérprete. É, apesar de tudo, a única desvantagem, visto que uma gravação *in praesentia*, em ambiente natural, não é facilmente praticável. Até ao momento em que se tornou possível a gravação da voz em fita magnética e disco (vinil e depois laser), a oralidade poética popular chegava-nos apenas reflectida nos textos escritos.

Pelas limitações que impõe à recolha, uma vez que obriga o intérprete a constantes interrupções e prejudica (ou inviabiliza) eventuais improvisos, procedemos ao registo directo e integral por escrito apenas nos casos em que não é possível a utilização de gravador, ou por inibição dos informantes, ou porque em determinados momentos não o temos disponível. Era este o único registo possível, mais demorado e menos fiel, até ao surgimento dos meios electrónicos de gravação. O etnomusicólogo Vergílio Pereira, por exemplo, percorreu no final dos anos 40 e início da década de 50 as aldeias de Cinfães, Resende e Arouca registando a letra e a música das cantigas, trabalho que teria sido facilitado se tivesse podido utilizar mais cedo gravações electrónicas. A obra deste investigador é notável pela forma como está elaborada: letra da cantiga e respectiva notação musical, a que juntou um estudo músico-poético nos cancioneiros de Cinfães e de Resende, só possível devido à sólida formação do autor na área da música folclórica.

Até ao nosso trabalho no terreno, apenas José Leite de Vasconcelos desenvolvera em Baião uma acção que podemos considerar significativa na recolha de literatura oral. A avaliar pelas abundantes referências a Baião na sua obra, este investigador terá estado diversas vezes no concelho, especialmente em S. Tomé de Covelas, atraído pela riqueza do seu folclore literário. Na *Etnografia*, com efeito, declara: Conheceu o autor um velho em Baião, o moleiro Elias, repertório inexaurível de anedotas e sentenças tradicionais. Não raras vezes, para o ouvir, lhe foi bater à porta do moinho, que se alcandorava pobremente sobre o ribeiro Largo, e o velho acudia de pronto, baixinho, descalço e trôpego, encostado a um pau, e discorria horas e horas como um filósofo grego! (Vasconcelos, 1994, p. 36).

Terá também mantido contactos muito frequentes com baionenses que lhe facultavam material para as suas investigações. Baião é, de resto, um dos espaços mais representados em toda a obra do autor, destacando-se o elevado número de composições distribuídas pelos três volumes do *Cancioneiro Popular Português*.

Na obra *Por Terras de Baião*, Maria Luísa Carneiro Pinto incluiu um pequeno conjunto de quadras provenientes de uma recolha que ela própria empreendeu, a que juntou algumas que guardava na memória desde a sua juventude, seleccionadas de acordo com os seus critérios pessoais de qualidade. Daí suspeitarmos que terá efectuado alterações nos poemas originais:

Além disso, as amostras da poesia popular da nossa terra foram escolhidas por mim, segundo a minha sensibilidade e as minhas preferências. É possível que eu tenha rejeitado trovas de maior valor emotivo ou folclórico para aproveitar outras mais pobres e insulsas. Nesta falta de boa crítica que não tenha prejuízo o lirismo popular de Baião! (1942, p. 160).

No mesmo sentido, declara que “não podemos transcrever aqui todos os romances populares alusivos ao nascimento do Senhor cujos ecos devotos se guardam nessa misteriosa montanha que tão fundamente fala do passado” (p. 167). Lamentamos que não tenha tido o impulso de proceder a uma recolha mais efectiva nas várias áreas da Literatura Popular baionense, pois dessa forma ter-se-iam certamente resgatado do esquecimento inúmeros textos literários. Apesar destas ressalvas, este estudo merecia ser divulgado, antes de mais por ser um dos raros livros exclusivamente dedicados a Baião.

Os cancioneiros publicados em Portugal nem sempre seguem os critérios de cientificidade exigidos para este tipo de obras. O *Cancioneiro Popular de Mondim de Basto* (1982) de António Borges de Castro, por exemplo, reúne um importante número de composições (1543), mas deve ser encarado com algumas reservas.

Em primeiro lugar, porque os textos não estão ordenados alfabeticamente, o que dificulta a consulta, sobretudo para quem quiser efectuar um estudo comparativo entre cancioneiros.

Em segundo lugar, porque, nas palavras do próprio autor, “corrigiu-se o que foi possível conforme recomenda a sábia Doutora Carolina Michaelis de Vasconcelos, citada no Prólogo: que se deve imprimir uma selecção das produções mais puras e características da alma popular em redacção limpa de todos os defeitos” (p. 7)<sup>2</sup>. O etnógrafo, por outro lado, não incluiu nesta obra todo o acervo recolhido: “A recolha de cantigas podia ir mais longe, mas preferi reunir aqui o que achei melhor” (p. 23). Excluiu as composições que não se enquadravam no seu projecto de longa data - a constituição de um “ramalhete com as flores mais lindas e aromáticas para oferecer às novas gerações” (p. 16). É um caso de auto-censura que vem deturpar um tipo de trabalho que deve orientar-se pela total objectividade. No texto que introduz os *Desafios* (VII), de novo em atitude censória, o autor declara o seu repúdio pelo “obsceno e baixo humorismo”: “A sujeira desta espécie de desafios não merece papel e tinta, não tem aqui cabimento” (p. 85).

<sup>2</sup>-O padre Ângelo Minhava, encarregado da transcrição musical, também defende a intervenção *culta* nos textos populares coligidos: “O trabalho ainda não está perfeito: o senhor diz que corrigiu certas deturpações; eu também corrigi, e muitas há que não são pecado de origem... Fenómeno etnológico que temos de aceitar” (p. 11).

Não é por isso de estranhar o desagrado de Borges de Castro perante o facto de Fernando de Castro Pires de Lima ter deixado “escapar algumas cantigas menos respeitosas” (p. 22) no *Cancioneiro de Celorico de Basto*. Pires de Lima confessa que não publica nesta obra as dezenas de cantigas licenciosas encontradas por saber que a sua leitura não será feita apenas por homens ou por estudiosos (1942, p. 121). Mas revela a intenção de publicar em “opúsculo especial essas quadras pornográficas” (p. 122), o que acabou por não acontecer, facto que mereceu mais uma vez o comentário reprovador de Borges de Castro: “até hoje, não tenho conhecimento de ter publicado esse lixo” (1982, p. 22)<sup>3</sup>.

Esquece-se, como é óbvio, o interesse que os textos ditos licenciosos podem ter para diversos investigadores, como antropólogos, etnógrafos, folcloristas, linguistas, críticos literários e sociólogos. Estes poemas ajudam-nos a conhecer uma comunidade, a sua mentalidade, as suas tendências e os seus desejos. Aliás, talvez se possa dizer que não há grupos que se privem da estética do obsceno e do riso, da sátira e do humor, na sua avaliação do mundo e na sua interação com tudo o que os rodeia.

Tanto quanto sabemos, apenas Manuel da Costa Fontes publicou, em Portugal, antes de nós, cantigas populares de natureza obscena, reunidas, em apêndice, no “Cancioneiro”, numa rubrica a que chama “Picarescas” (1987, pp. 1219-1243). Contudo, deve assinalar-se que, na introdução da referida obra, não lhes dedica qualquer comentário.

Textos breves, com frequência a quadra, anónimos, colectivos, constantemente alterados, actualizados, que privilegiam temas, motivos ou campos semânticos característicos desta área do cancionero popular, encontramos publicados n’*O Guardador de Retretes* (1976), de Pedro Barbosa. Os grafitos registam, muitas vezes, o texto oral ou funcionam como ponto de partida para a circulação oral do texto originalmente escrito. Daí que, nos suportes utilizados para a gravação desta literatura marginalizada, como portas, paredes, mesas ou azulejos, possamos deparar com textos que também circulam oralmente. Veja-se, por exemplo, esta quadra, que recolhemos em Baião e lemos algum tempo depois numa casa de banho pública, no Porto:

O caralho e a cona  
Fizeram uma patuscada:  
O caralho comeu tudo  
E a cona não comeu nada<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>.-Por outro lado, afirma este autor que em Mondim de Basto não circulam poemas que “desrespeitem os seus sentimentos cristãos, que ofendam a moral, como os que vêm no capítulo VII do *Cancioneiro Popular* do Dr. Jaime Cortesão” (p. 22). Não acreditamos na validade desta afirmação. Não terá deparado com *estes textos* porque muito provavelmente deixaria transparecer junto dos informantes o seu repúdio em *relação a esta literatura*, existente em todo o país.

<sup>4</sup>.-Existe também esta variante eufemística, que atesta o enraizamento do texto na corrente poética oral:

Trata-se de uma relação pacífica, se tivermos em conta as características formais e semânticas dos grafitos e das cantigas, que permanecem essencialmente as mesmas, não obstante as diferenças de emissão, de recepção e de suportes.

Na nossa recolha, reunimos até agora 105 *Cantigas obscenas*, publicadas, na sua maior parte (95), no segundo volume do *Cancioneiro Popular de Baião*. Incluímos também textos licenciosos em dois grupos criados com base no critério funcional: as *Pulhas* (quadras entoadas de um campo para outro durante os trabalhos rurais, individualmente ou, situação mais frequente, em grupo, de modo bem audível e frenético, acompanhadas de gritos e gargalhadas) e as *Respostas prontas* (frases feitas que permitem ao utilizador responder ao seu interlocutor com rapidez, humor e superioridade).

## 2.- Problemas de Classificação

A ordenação dos textos constitui uma tarefa complexa e controversa que, em grande parte dos cancioneiros que consultámos, conduz a deficiências quer no estabelecimento e na organização de rubricas e de sub-rubricas, relacionadas com o excesso, falta ou inadequação de títulos, quer na distribuição das composições. Se, por vezes, as incorrecções decorrem de problemas de difícil resolução, noutros casos poderiam ser facilmente ultrapassadas, como veremos com alguns exemplos, fazendo o confronto com a classificação adoptada no *Cancioneiro baionense*.

É esta a nossa classificação, usada neste estudo e na edição dos dois volumes do *Cancioneiro Popular de Baião*:

### 1. Cantigas Toponímicas e Tópicas:

Concelho de Baião: Baião, Lugar de Quintela, Sernande, Loureiro, Míguas, Ancede, Teixeira, Santa Maria de Frende, Ameada, Lazarim, Paredes, Gestaçõ, Santa Cruz do Douro, Santa Leocádia, São Tomé de Covelas, Toreixas, Outeiro, Porto Manso, Portela, Queimada, Mosteirô, Anreade, Granja, Pena Ventosa, São Brás, Rua Nova, Vila Moura. Referência simultânea a vários lugares do concelho de Baião.

### 2. Províncias, vilas e cidades portuguesas:

Vila Real, Lisboa, Minho, Lamego, Aveiro, Cinfães, Coimbra, Lousada, Maia, Mesão-Frio, Rio Tinto, Penafiel, Peso da Régua, Porto, Resende, Videmonte (Guarda), Amarante, Viseu.

Referência simultânea a várias localidades de Portugal Continental

### 4. Ribeira

### 5. Serras

---

O largato mais a cobra

Fizeram uma patuscada:

O largato comeu tudo

E a cobra não comeu nada. (Nogueira, 2002, p. 143)

6. Rio Douro

7. Países: Brasil, Portugal, Portugal e Inglaterra, Portugal e Espanha.

8. Ilhas: Madeira, Açores.

9. Amor à terra

10. A rua

11. A fonte

12. O rio

13. O mar

II. Cantigas Conceituosas:

Generalidades, Sobre a morte.

III. Etapas da Vida

Infância / Idade adulta, Fugacidade da vida, Decadência e morte.

IV. Cantigas da Natureza:

O Sol e a sombra, Estrelas, Flores, Árvores, Ervas / Legumes, Cereais, Frutos, Aves (Canário, Rouxinol, Melro, Passarinho, Pomba, Jafo, Águia, Rola, Gaió, Cuco), O mar, O grilo, Vários elementos da natureza, Calendário rural.

V. Estado Civil

Vida de solteiro (a), Vida de casado (a), Viuvez.

VI. Cantigas Amorasas:

Generalidades sobre o amor, Declarações e elogios, Prendas, Os olhos, O coração, O coração e os olhos, Ameaças e pragas, Atravimentos e galanteios, Ausência e separação, Beijos e abraços, Cartas, Desprezos e desenganos, Desejos e esperanças, Dúvidas e ciúme, Encontros e desencontros, Enganos, Amor adúltero, Gabos, Inconstância e infidelidade, Juras, Lágrimas, Sofrimento e lamentos, Amor oculto, Pedidos, Prisões de amor, Fidelidade e promessas, Saudades, Sonhos, Suspiros e ais, Zangas a amuos, Reconciliação.

VII. Cantigas Religiosas:

O Divino, Jesus Cristo, Virgem Maria, Cantigas Religioso-Amorasas (Os Sete Sacramentos), Vária.

Cantigas Religioso-Profanas:

1. Santos

São Bartolomeu, São Gonçalo de Amarante, São João Baptista, São João, São Miguel de Lobrigos, Os três santos populares.

2. Invocações da Virgem Maria:

Nossa Senhora, Santa Leocádia, Santa Marinha, Santa Quitéria, Senhora da Conceição, Senhora da Graça, Senhora da Granja, Senhora da Guia, Senhora da Lapa, Senhora da Livração, Senhora da Piedade, Senhora da Póvoa, Senhora da Saúde, Senhora da Serra, Senhora das Boas-Novas, Senhora das Dores, Senhora das Necessidades, Senhora de Vilarinhos, Senhora do Alívio, Senhora do Almustão, Senhora do Campo, Senhora do Loureiro, Senhora do Marão, Senhora do Martírio, Senhora do Martírio / Senhora da Livração, Senhora do Sameiro / Senhora da Boa-

Hora, Senhora dos Aflitos, Senhora dos Milagres, Senhora dos Navegantes, Senhora dos Remédios.

3. Invocações de Jesus Cristo:

Senhor da Pedra, Senhor do Calvário.

Janeiras

Cantigas dos Reis:

Início dos Reis, Fim dos Reis, Vivas.

6. Poemas dos *Cortejos do Menino Jesus*

IX. Superstições

X. Subtilezas

XI. Cantigas do Trabalho

1. Considerações sobre o trabalho

2. Calendário rural

3. Profissões, ofícios, ocupações:

Barqueiro, Caçador, Caixeiro, Cantador, Carreiro, Cavador, Ceifeiro/segador, Costureira, Cozinheira, Desfolhadas (desfolhas), Estudante, Fadista, Ferreiro, Lavadeira, Lavrador, Marujo, Moleiro, Mondadeira, Padeira, Patrões e criados, Pedreiro, Peixeira, Pescador, Regas, Resineiro, Sachadeira, Sapateiro, Serviço militar, Tecedeira, Tocador de viola, Trabalhos caseiros, Vindimador, Vivas no trabalho.

XII. Cantigas do Carnaval

Do Entrudo / Pasquins, Testamentos da comadre, Testamentos do compadre

XIII. Cantigas Jocosas

XIV. Cantigas ao Desafio

XV. Família:

Amor maternal / filial, Cantigas de embalar, Orfandade, Relação mãe / filha, Relação sogra / genro, sogra / nora.

XVI. Cantigas do dia 1 de Abril

XVII. Cantigas Satíricas:

Generalidades, Classes sociais, Contra as mulheres, Contra os homens.

Cantigas Obscenas:

Pulhas, Vária.

XIX. Modas

XX. Usos e Costumes:

Cabelo, Cigarro, Confrontos, Divertimentos (Canto, Danças, Feiras e romarias), Indumentária, O vinho, A casa.

XXI. Cantigas Histórico-Políticas

1. Século XIX:

Ultimatum inglês

2. Século XX:

A República (O movimento republicano, O Estado Novo), Primeira grande Guerra Mundial, Segunda Grande Guerra Mundial, Guerra colonial.

XXII. Cantaréis do Grilo

### XXIII. Rimas Infantis

#### 1. Rimas em jogos:

Fórmulas de selecção, Rimas de jogos (Cabra-cega, Cantigas de roda, Da natureza, Jogo do elástico, Lengalengas com palmas, Números, O rosto, Os dedos).

#### 2. Rimas de zombaria:

Generalidades, Zombar da religião, Zombar de pessoas.

#### 3. Trava-línguas

Lengalengas

Histórias infantis rimadas

Canções na sala de aula

Dedicatórias:

Amorosas, Amizade, Jocosas, Vária.

Respostas prontas

Para não se incorrer em arbitrariedades desnecessárias, deve evitar-se a exagerada multiplicação de agrupamentos. Jaime Cortesão, no *Cancioneiro Popular: Antologia Precedida de um Estudo Crítico* (1914), apresentou como rubricas distintas títulos que, segundo o nosso ponto de vista, deveriam ser incluídos em blocos de maior alcance ou em sub-rubricas. Criou rubricas como *A Criatura Amada*, *Confissão d'Amor*, *Fidelidade e Constância* e *A Morte e a Eternidade do Amor*, em vez de as inserir, como sub-rubricas, naquilo a que poderia chamar *Cantigas Amorosas*, como fizemos no *Cancioneiro* baionense, ou apenas *Amor*.

No *Cancioneiro Popular de Mondim de Basto*, Borges de Castro poderia também ter reduzido o número de Cantos (14). Em *Amor*, poderiam figurar títulos que o autor preferiu apresentar autonomamente, procedimento que não assenta em qualquer base válida; é o caso de *Beijos e Abraços*, *Coração*, *Saudades* e a maioria das composições de *Tristeza*. A designação do Canto III é igualmente incongruente, uma vez que se associam dois domínios que não estão necessariamente ligados: *Bairrismo* (que corresponde às nossas *Cantigas Toponímicas e Tópicas*, que subdividimos para facilitar a arrumação) e *Natureza*. Não compreendemos o critério que preside à inclusão de cantigas como as seguintes no mesmo grupo, uma que incluiríamos nas *Toponímicas* e outra nas *Cantigas da Natureza*:

Mondim para ser Mondim,  
Três coisas há-de contar:  
Senhora da Graça, vinho,  
E lindas moças pra amar (p. 63).

Canário, lindo canário,  
Canário meu lindo bem;  
Quem me dera ter as penas,  
Que o lindo canário tem (p. 63).

No *Cancioneiro* (inédito) de Armando Cortes-Rodrigues, deparamos com diversos blocos – *Firmamento*, *Meteorológicas*, *Flora*, *Fauna*, *Tempo*, *Mar-Terra* – que deveriam figurar nas *Cantigas da Natureza* (Júnior, 1981, pp. 293-294). Também grande parte das composições das *Antroponímicas* e de *Saudade* estariam com mais propriedade em *Amor*, uma vez que este sentimento constitui o seu tema principal. Mesmo certos poemas espalhados por outros títulos muito diferentes

deveriam ser reunidos nessa rubrica geral. Em *Firmamento*, por exemplo, inclui-se esta quadra, na qual a natureza surge apenas como termo de comparação, a proporcionar um elogio centrado nos olhos da amada:

Fui eu que disse ao sol  
 Que não tornasse a nascer:  
 À vista destes teus olhos,  
 Que vem o sol cá fazer? (Júnior, 1981, p. 218).

Na colectânea de Teófilo Braga *Cantos Populares do Arquipélago Açoriano* (1982), são igualmente notórias algumas incoerências na organização do plano de classificação<sup>5</sup>. A parte dedicada ao cancionero está dividida em três grandes grupos – *Rosal de Enamorados*, *Serenadas ao Luar* e *Doutrinal de Orações* –, sendo os dois primeiros aqueles que merecem os maiores reparos. Dos 11 títulos que compõem a rubrica inicial, os três últimos constituem domínios autónomos, que em nada se relacionam com o agrupamento geral *Rosal de Enamorados*, em que Teófilo as incluiu: “Morais e graciosas”, que contém sobretudo composições a que chamamos *Conceituosas*; “Locais”, que equivale às nossas *Toponímicas e Tópicas*; e “Políticas”. A designação da primeira sub-rubrica (*No Terreiro*) é inadequada, uma vez que, assentando na perspectiva funcional, permite a inserção de poemas tematicamente muito diversos, alguns dos quais nada têm a ver com a rubrica geral. De acordo com a nossa classificação, estas quadras caberiam, respectivamente, nas *Cantigas Jocosas* e nas *Superstições*:

O tocador da viola  
 Precisa bem de uns calções:  
 Haja quem lhe dê o pano,  
 Que eu lhe darei os botões (p. 4).

A sereia quando canta,  
 Canta no pego do mar;  
 Tanto navio se perde,  
 Oh que tão doce cantar (p. 5).

Podemos também questionar-nos quanto à pertinência da sub-rubrica “Retrato”, que comporta quadras que envolvem determinadas especificidades físicas da pessoa amada. Quase sempre em tom de elogio, essas referências servem para acentuar o sentimento do sujeito de enunciação. Por isso, teria sido preferível distribuí-las pelos vários títulos da poesia amorosa. Quadras como estas (na primeira não há mesmo qualquer alusão explícita de ordem física) poderiam pertencer, com mais legitimidade, a outro grupo que o autor designou de “Ciúmes”:

<sup>5</sup>-O acervo reunido nesta obra foi recolhido pelo etnógrafo jorgense João Teixeira Soares de Sousa, cujo nome não foi incluído na autoria juntamente com o de Teófilo Braga, que apenas se encarregou da ordenação do material e das notas finais. Na carta que abre o volume, o próprio Teófilo explica de forma pouco consistente os motivos da sua atitude: “Se o escrever o nome na primeira página de um livro fosse em Portugal uma coisa honrosa e digna, pertencia a maior glória deste trabalho àquele que se deixou entranhar no labirinto da imaginação do povo, para entregar-me o fio da tradição poética das ilhas dos Açores” (p. V).

Tenho ciúmes da água, Quando tu bebes na fonte; Ciúmes tenho do céu, Se fitas o horizonte (p. 32).	Do vento ciúmes tenho, Quando beija o teu cabelo; E do sol tenho ciúmes, Como tu quase tão belo (p. 33).
---	---

Ainda mais equívoca é a inclusão desta quadra, sem dúvida uma cantiga do trabalho, naquele subagrupamento:

Os olhos da tecedeira  
São olhos agoniados:  
Ora estão na lançadeira,  
Ora nos fios quebrados (p. 26).

Pelo contrário, o título “Retrato de uma beleza” (que torna o anterior redundante), incluído na rubrica seguinte, reveste-se de coerência, já que se trata de um poema (com duas variantes) formado por 16 quadras, em que as múltiplas referências físicas, anunciadas logo na primeira quadra, constituem a matéria fulcral, susceptíveis de desencadear a visualização da mulher descrita:

A vossa testa é espelho Onde o sol se vai mirar, Onde vai tomar altura Dos raios que há-de botar (p. 97).	Os vossos olhos, menina, São faróis de mar e guerra, Quando vão para o mar largo Deitam faíscas em terra (p. 98).
--	--

Dentro da segunda rubrica, denominada *Serenadas ao Luar*, é igualmente notória a falta de unidade de critério. Antes de mais, trata-se de um título pouco rigoroso, que não serve para a ordenação das composições, visto que apenas remete para o contexto situacional que por vezes envolvia as performances de poesia oral: contexto, como é óbvio, que poderia variar de realização para realização. Interessa também notar que títulos como “ABC de amores”, “Retrato de uma beleza” e “Os mandamentos de amor”, porque reúnem poesias amorosas, deveriam constar do agrupamento anterior; e “A confissão da menina” e o “Fado do marujo” são romances (vulgares, ao que nos parece), tal como a quase totalidade das composições agrupadas em “Despiques de conversados” (que também comporta cantigas narrativas e uma desgarrada), pelo que deveriam ser deslocados para a segunda parte da obra (*Romanceiro de Arábias*). Aqui, pois, teriam sido úteis os critérios estrutural e temático.

Noutros cancioneiros, pelo contrário, adoptou-se uma simplificação excessiva, que acaba por dificultar a localização das composições. No *Cancioneiro Popular de Vila Real* (1928), Augusto C. Pires de Lima utilizou como único critério a ordem alfabética (que Borges de Castro, entre outros compiladores, não emprega), correspondendo cada capítulo a uma letra: “É geralmente fácil procurar uma quadra,

guiando-nos pelas palavras do primeiro verso. E vemos até agrupadas de um modo expressivo algumas, muito chegadas pela técnica ou pelo sentido” (p. 10). No entanto, devido às frequentes alterações verificadas no verso inicial, este processo não deixa de ser falível, situação para a qual o próprio Pires de Lima adverte em rodapé: “Dizemos *geralmente*, porque, às vezes, vêem-se certas modificações ou trocas de palavras” (p. 10). Num comentário ao *Cancioneiro* de A. C. Pires de Lima, embora assinala a utilidade da referida disposição, José Leite de Vasconcelos afirma também que “as cantigas têm por vezes variantes que discordam nas palavras iniciais” (1980, p. 285).

A procura de uma cantiga para um estudo comparativo, num cancionero assim ordenado, pode revelar-se muito demorada, extenuante e até infrutífera. Compulsar o *Cancioneiro de S. Simão de Novais (Primeira Série)* (1942), de Fernando de Castro Pires de Lima, é ainda mais difícil, já que a desordem é absoluta, sem títulos e sem ordenação alfabética. A divisão por rubricas, com a organização de cada uma por ordem alfabética, facilitaria a leitura e a consulta.

A numeração das composições é outro requisito indispensável na organização de um cancionero, muito útil para a referência e posterior localização dos textos em estudos de vária ordem. Nos *Cantos Populares do Arquipélago Açoriano*, por exemplo, Teófilo Braga não numerou nem dispôs alfabeticamente os poemas, o que dificulta, repetimos, o manuseio da obra. Nos dois volumes do *Cancioneiro Popular de Baião*, adoptámos a numeração geral das composições (1353, no vol. I, e 2288, no vol. II, num total de 3641).

Como já se disse, a arrumação das cantigas dentro dos diversos agrupamentos nem sempre é orientada por critérios temáticos coerentes. Não ignoramos os intrincados problemas de classificação que a poesia oral geralmente coloca, mas não podemos deixar de notar a precipitação que preside à ordenação de certos poemas, como demonstraremos com vários exemplos. No *Cancioneiro Popular Português* de José Leite de Vasconcelos, coordenado por Maria Arminda Zaluar Nunes<sup>6</sup>, encontramos uma quadra, proveniente de Baião, indevidamente incluída na sub-rubrica “A casa”<sup>7</sup>, dada a importância inequívoca da vertente amorosa. Por isso é que, no nosso *Cancioneiro*, esta cantiga figura nas *Cantigas Amorosas*, em “Declarações e elogios”:

### Da minha casa prà tua

<sup>6</sup>.-José Leite de Vasconcelos, que não chegou a classificar o seu *Cancioneiro*, publicou apenas pequenas recolhas de poesia lírica, sendo a mais longa a existente na *Poesia Amorosa do Povo Português* (1890), com 242 poemas, sem qualquer plano de organização.

<sup>7</sup>.-São poucas as quadras que cabem com legitimidade nesta subdivisão de *A Vida Quotidiana*, como esta:

Minha casa é no monte,  
Meus vizinhos são penedos,  
Não oiço cantar de noite  
Senão mochos e morcegos. (Nogueira, 2002, p. 173)

É uma légua bem medida,  
O teu coração é estrada,  
O meu intento é segui-la (Nogueira, 1996, p. 81).

Textos como este deveriam surgir no capítulo *X – Amores, Amores*, onde, em “Madrigais e declarações”, figuram poemas idênticos, com a referência circunstancial à casa (ou a alguns dos seus elementos, como a janela, as telhas e o quarto), interpretada agora correctamente como elemento acessório. O critério não foi, como se vê, o mesmo:

Da tua janela em frente  
Teve a Lua de passar,  
Foi a tua formosura,  
Que a não deixou passar (Vasconcelos, 1975, p. 352).

A mesma composição (ou variantes) é com frequência inserida em rubricas diferentes, procedimento que convém evitar, para não se incorrer em redundâncias que afectam a cientificidade da obra. Tendo em conta a sugestão erótica presente na quadra seguinte, recolhida em Baião, inserimo-la nos “Atrevimentos” (*Cantigas Amorasas*):

Quem me dera ser a hera,  
Pela parede *assubir*;  
Ia ter ao teu quarto,  
À tua cama dormir (Nogueira, 1996, p. 108).

Perante duas composições semelhantes a esta, Maria Arminda Zaluar Nunes distribuiu-as por dois subgrupos. No volume I, aparece em “Ousadias”, que corresponde à nossa sub-rubrica “Atrevimentos”; no II, surge no já referido título “A casa”, inclusão com a qual não concordamos, como vimos:

Quem me dera ser a hera, Pela parede subir! Quem me dera acordar-te No teu quarto de dormir. (Vasconcelos, 1975, p. 150).	Quem me dera ser a hera, Pela parede a subir! Para bater na janela Do teu quarto de dormir. (Vasconcelos, 1979, p. 175).
---	--

Na “Antroponímia poética”, o critério de seriação assentou na existência de um nome próprio (ou vários) no poema. São raras, todavia, as composições que efectivamente cabem neste agrupamento, porque é mais uma vez o sentimento amoroso, quase sempre em forma de declaração, que predomina:

Ó Rosa, minha Rosinha,	Paulina, minha Paulina,
------------------------	-------------------------

Minha Rosinha da fonte,  
Só p'ra amor de ti, Rosinha,  
Muita solinha se rompe...  
(Vasconcelos, 1975, p. 604).

Só tu é'lo meu amor:  
Só tu entras no meu peito,  
Se a tua vontade for...  
(Vasconcelos, 1975, p. 604).

Já estas, em que a utilização dos antropónimos não se liga (pelo menos explicitamente) a considerações de natureza amorosa, são antroponímicas autênticas:

Maria, dá-me o teu nome,  
Que eu também quero ser Maria!  
As Marias são alegres,  
Eu quero ter alegria!  
(Vasconcelos, 1975, p. 598).

O teu nome é Maria,  
Ninguém to pode tirar:  
Pôs-to a tua madrinha,  
Quando foste a baptizar.  
(Vasconcelos, 1975, p. 604).

Borges de Castro, no seu *Cancioneiro Popular de Mondim de Basto*, para além das já comentadas inadequações no estabelecimento do plano, revela também algumas deficiências evidentes na distribuição das composições. Na rubrica *Esperança*, o autor seleccionou as quadras que trazem expresso esse vocábulo, critério que gera um agrupamento pouco homogêneo. Este poema, por exemplo, caberia com mais legitimidade nas *Máximas*, como fizemos em relação a uma variante publicada no volume I do *Cancioneiro Popular de Baião*, sob uma designação próxima da de Borges de Castro (*Conceituosas*):

Quem espera, desespera,  
Quem espera sempre alcança.  
Não há maior alívio  
Do que viver de esperança.  
(Castro, 1982, p. 108).

Quem espera, desespera,  
Quem espera, sempre alcança;  
Não há maior alegria  
Do que viver na esperança.  
(Nogueira, 1996, p. 47).

Esta, por outro lado, como envolve uma veemente confissão amorosa, insere-se perfeitamente em *Amor* (nas “Declarações”, segundo a nossa classificação):

Tenho em Jesus esperança  
De inda ser teu amado:  
Passe o tempo que passar,  
Hei-de ser teu namorado (Castro, 1982, p. 108).

Chegados a este ponto, lembramos que, embora, na maioria dos casos, o critério temático implique ou suplante o critério funcional, há grupos criados mais pela funcionalidade específica dos textos do que pela sua temática, muitas vezes amplamente heterogênea. Nas modas e nas rimas infantis, por exemplo, são as funções coreográfica, musical e lúdica que conferem uniformidade às rubricas.

A concluir, notamos que é conveniente criar um “Índice de primeiros versos”, no qual se deve disponibilizar uma identificação por numeração dos espécimes e/ou das páginas. O leitor mais ou menos especializado poderá assim identificar e comparar versões, variantes e fórmulas do cancionero em questão ou entre este e outros cancioneros.

### Referências bibliográficas

- Barbosa, P. (1978): *O Guardador de Retretes* (2.<sup>a</sup> ed.). Posfácio de Arnaldo Saraiva. Lisboa: & Etc.
- Braga, T. (1982): *Cantos Populares do Arquipélago Açoriano* (2.<sup>a</sup> ed.). Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Castro, A. B. de (1982): *Cancioneiro Popular de Mondim de Basto*. Porto: Edição do Autor.
- Cortês, J. (1914): *Cancioneiro Popular: Antologia Precedida de um Estudo Crítico*. Porto: Renascença Portuguesa.
- Costa, M. J. (1992): *Um Continente Poético Esquecido - As Rimas Infantis*. Porto: Porto Editora.
- Fontes, M. da C. (1987): *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)*. Tomo II. Coimbra: Por Ordem da Universidade.
- Giacometti, M. (1981): *Cancioneiro Popular Português*. Com a colaboração de Fernando Lopes Graça. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Júnior, J. de A. P. (1981): *Aspectos do Cancioneiro Popular Açoriano*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Lima, A. C. P. de (1928): *Cancioneiro Popular de Vila Real*. Porto, Maranus.
- Lima, F. de C. P. de (1942): *Cantares do Minho: Cancioneiro de S. Simão de Novais* (2.<sup>a</sup> ed.). Vol. I. Porto: Portucalense Editora.
- Marques, J. J. D. (1988): Recensão a “Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)*”. *Revista Lusitana – Nova Série*, 9, 162-171, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Nogueira, C. (1996): *Cancioneiro Popular de Baião*. Vol. I. Baião: Cooperativa Cultural de Baião - Fonte do Mel.
- Nogueira, C. (2002): *Cancioneiro Popular de Baião*. Vol. II. Baião: Cooperativa Cultural de Baião - Fonte do Mel.
- Pinto, M. L. C. (1942): *Por Terras de Baião*, Porto, Edição da Autora.
- Sampaio, G. (1944): *Cancioneiro Minhoto* (2.<sup>a</sup> ed.). Porto: Livraria Educação Nacional.
- Santos, I. M. F. dos (1979): “La littérature populaire en vers du Nordest brésilien”. *Cause Commune*, I, 10/18, 190-202, Paris.
- Vasconcelos, J. L. (1890): *Poesia Amorosa do Povo Português*. Lisboa: Viúva Bertrand & C.<sup>a</sup> Sucessores Carvalho & C.<sup>a</sup>.
- Vasconcelos, J. L. (1910): *Ensaios Etnográficos*. Vol. IV. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

Vasconcelos, J. L. de (1975): *Cancioneiro Popular Português*. Coordenação de Maria Arminda Zaluar Nunes. Vol. I. Coimbra: Por Ordem da Universidade.

Vasconcelos, J. L. de (1979): *Cancioneiro Popular Português*. Coordenação de Maria Arminda Zaluar Nunes. Vol. II. Coimbra: Por Ordem da Universidade.

Vasconcelos, J. L. de (1994): *Etnografia*. Vol. I. Reimpressão fac-similada da edição de 1980. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

### **Biografia do Autor**

Carlos Nogueira doutorou-se em Literatura Portuguesa na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2008), onde também fez um mestrado em Estudos Portugueses e Brasileiros (1999) e se licenciou em Línguas e Literaturas Modernas (1994).

Tem leccionado sobretudo Literatura Oral Tradicional, Introdução aos Estudos Literários e Literatura Portuguesa. Tem publicado livros e estudos sobre cultura, antropologia e literatura de língua portuguesa de várias épocas -da oral, popular e tradicional à erudita -.

Recibido: 12 de Julio de 2011.

Aceptado: 15 de Abril del 2012



## **El ritual tras la lente. Tonalidades emergentes y nuevos espacios en “Las Carantoñas” y “Jarramplas”.**

The ritual behind the lens. Emerging tonalities and new spaces in “Las Carantoñas”  
and “Jarramplas”.

Lorenzo Mariano Juárez. UCLM. (España)

[lorenzo.mariano@uclm.es](mailto:lorenzo.mariano@uclm.es)

David Conde Caballero.

[dcondecab@gmail.com](mailto:dcondecab@gmail.com)

Jorge Moreno Andrés. UNED.(España)

[jorgemorenoandres@hotmail.com](mailto:jorgemorenoandres@hotmail.com)

### **Resumen**

A partir de una etnografía visual y de los materiales del trabajo de campo en dos de las fiestas extremeñas que se celebran alrededor de la festividad de San Sebastián – *Jarramplas* y *Carantoñas*- este artículo aborda el escenario emergente del ritual recreado por la creciente presencia de la lente – cámaras de televisión, cámaras de fotografía, teléfonos móviles-. La hipótesis de partida sostiene que la presencia de la misma, cada vez más acusada, tiene un reflejo en las prácticas de los actores y en las tonalidades y significados del ritual, recreando un nuevo espacio sociológico para el rito. De su mano, este trabajo intenta abordar las conexiones entre ciertos “*engrosamientos*” del ritual – el número de participantes, los kilos de nabos...-, ciertos “*adelgazamientos*” - el estrechamiento de los espacios privados de las fiestas- y los relatos tradicionalistas y “*etnonostálgicos*” que añoran las formas más conservadoras y “*auténticas*” de las fiestas. El escenario del presente da cabida al tiempo de consumo de las imágenes como parte del ritual y la recreación de identidades conservadoras alrededor del “*sentido del sentimiento*”.

### **Abstract**

From a visual ethnography and fieldwork materials in two of the festivities that are celebrated Extremadura around the feast of San Sebastian - *Jarramplas* and *Carantoñas*- this article deals with the emerging scenario of ritual traced by the growing presence of the lens - television cameras, photographic cameras, mobile phones. The hypothesis submits that this presence, more and more marked, has a reflection on the practices of the actors and the tonalities and meanings of the ritual, recreating a new sociological space for the rite. This paper attempts to address the connections between certain “*thickenings*“ of the ritual- the number of participants, the kilos of turnips... -certain “*slimmings*“ - the closing of the private spaces of the festivities- and traditionalist stories that miss the conservative and “*real*“ ways of being into the ritual. The contemporary scenario this accommodates the use of the

images as part of the ritual and the rising of identities engaged with a “*sense of feeling*.”

### **Palabras clave**

Carantoñas, Jarramplas, cámaras, etnografía visual, “*espacios de la imagen*”.

### **KeyWords**

Carantoñas, Jarramplas, Lens, Visual Ethnography, “*image spaces*”.

### **Introducción.**

Más allá de los muros académicos de la etnografía regional y la Antropología ritual y festiva, muchos pueblos de la región extremeña son conocidos en todo el país a través de algunos acontecimientos festivos que atraen a medios de comunicación, turistas y curiosos año tras año. Extremadura, por su inexorable tradición agrícola y pastoril, se encuentra plagada de esta suerte de festejos a lo largo de los meses de enero y febrero en estrecha relación con los ciclos agrarios anuales propios de ancestrales rituales en tiempos donde la tierra determinaba la vida de los hombres; “*un tiempo transforma a otro tiempo a través de la fiesta*” en palabras de Marcos Arévalo (1984). Se trata en general de rituales de indudable complejidad y riqueza en lo simbólico-cultural, con significados latentes y profundos, pero con un esquema semejante de ejecución y representación en las diversas localizaciones en las que se llevan a cabo. En ellas encontramos como eje principal la figura del animal figurado híbrido (Mellado González, 2004) y el fervor alrededor de la imagen de San Sebastián.

Entre los variados acontecimientos dos de las más importantes son los conocidos con el nombre de “*Jarramplas*” en Piornal y “*Las Carantoñas*” en Acehuche; declaradas ambas como Fiestas de Interés Turístico Regional en los años 1993 y 1987 respectivamente. En “*Jarramplas*”, cada año los 19 y 20 de enero suponen el colofón final a un proceso ritual continuado que comenzó en la misma fecha del año anterior. Piornal, población de la serranía norte cacereña, situada entre las comarcas del Valle del Jerte y de la Vera, vive su momento festivo por excelencia, hoy en día transformado en verdadera seña de distinción e identidad de la localidad (Flores del Manzano, 1999), (Guerra Iglesias & Díaz Iglesias, 2004.), (Martín Herrero & Marcos Arévalo, 1999). La celebración, cuyas interpretaciones han sido muchas y diversas en función del autor consultado, surge de un pasado remoto para plantarse en pleno siglo XXI llena de actualidad y misterio (Camisón, 2006). Para algunos, el sincretismo entre las figuras de San Sebastián, el Mayordomo y el propio “*Jarramplas*” no es más que la representación del origen pagano y los posteriores esfuerzos de cristianización y consecuente sacralización del ritual. Las interpretaciones sobre los orígenes, protagonistas y el hecho esencial que en ella se ejecuta, el lanzamiento continuado de nabos contra “*Jarramplas*”, son

múltiples y variadas, una problemática que excede las pretensiones de este texto<sup>1</sup>.

A “*Jarramplas*”, protagonista indiscutible y centro de la fiesta, se le identifica fundamentalmente por su indumentaria. Vestido con pantalones y camisa blancos de los que cuelgan una multitud de tiras de telas de colores. Su cabeza, cubierta por una exótica máscara que se ha erguido como signo identitario de los festejos y cuya particularidad esencial radica en la presencia de elementos zoomórficos y animalistas (Marcos Arévalo, 1999) (Martín Herrero & Marcos Arévalo, 1999)<sup>2</sup>; como indica, a la hora de interpretar todo este conglomerado de símbolos, Marcos Arévalo: “*El perfil simbólico de cada icono ha sido diseñado colectivamente de manera que les permite expresar rasgos esenciales de los modelos que han producido sobre sí mismo*” (Marcos Arévalo, 2000), y que siguiendo al autor no es posible interpretarlos fuera del contexto socio-cultural al que pertenecen, por lo que sólo los propios piornalegos pueden realizar una correcta interpretación de su verdadera significación.



Figura nº 1

Por su parte, en la localidad de Acehuche, situada en el extremo centro-occidental de la provincia, se celebra los días 20 y 21 de enero la fiesta de “*Las carantoñas*”, cuyo significado etimológico es el de máscara o carátula (Fig.1). En términos muy parecidos a la fiesta jerteña en cuanto a significación, representación,

<sup>1</sup>-Para conocer más sobre los orígenes y las interpretaciones de la fiesta resultan inevitables: Camisón, J.: “*Reflexiones sobre el Jarramplas de Piornal*” (1999). La obra *Piornal, estudio sobre una población de la serranía extremeña* (1999) en cuyo capítulo V puede consultarse el trabajo de J. Marcos: “*El protagonismo de una botarga carnavalesca*”. Y especialmente la investigación de S. Díaz Iglesias: *Jarramplas: ritual festivo y tramas de identidad en piornal* (2004), Tesis doctoral editada en forma de libro bajo el mismo título.

<sup>2</sup>-La máscara de “*Jarramplas*” y su significado poco parece tener que ver con la representación del concepto de mal como así se esforzaron en hacer notar las autoridades eclesiásticas en épocas anteriores; sino que más bien surgen en una esfuerzo de asimilación entre hombres y bestias que representa la comunión y unión del mundo agrario con el de sus protectores (Camisón, 2006).

estructuración y relación con el culto a San Sebastián, los jóvenes se atavían con pieles sin curtir de toros, ovejas o cabras rodeándose todo el cuerpo, de la cabeza a los pies (Domínguez Moreno, 1996) y recorriendo el pueblo asustando a las mujeres y a los niños. Entre los elementos simbólicos que la conforman la figura del Mayordomo aparece de nuevo como elemento esencial en la organización y mantenimiento de los festejos; mientras que la impresionante máscara que portan los protagonistas se convierte nuevamente en elemento de distinción y representación máxima del simbolismo ritual. Poco se sabe igualmente sobre el origen verdadero de la festividad, aunque parece claro que la unión de lo pagano y lo religioso vuelve a ser significativa, estando presente la necesidad de acabar con elementos de perturbación social que resulta necesario eliminar o alejar con objeto de restituir la normalidad social imperante.

Junto con sus profundas significaciones, las fiestas se presentan en pleno siglo XXI con fuerzas renovadas asociadas a un creciente interés tanto del autóctono como del forastero. Los contextos contemporáneos han dado paso a la emergencia de nuevas tonalidades y presencias en el tiempo festivo, entre ellas, una que no pasará por alto cualquier visitante: junto a los nabos y las pieles, los gritos y los sonidos del tamboril, entre las máscaras y las bandejas con confite y confeti, las lentes de las cámaras se han abierto un espacio cada vez mayor incorporándose de alguna manera a los espacios rituales (Fig. 2) y en las lógicas, sentidos y prácticas del tiempo festivo.

### **Nuevas Presencias, nuevas miradas**

De la mano de los crecientes procesos de “*turistificación*” de las fiestas directamente asociados a la clasificación como “*Fiestas de Interés Turístico Regional*” y la consecuente conversión de los rituales en capitales culturales sujetas a las reglas del mercado, la presencia de nuevos actores –los turistas- ha marcado el discurrir<sup>3</sup> de los festejos en las últimas dos décadas. En el caso del “*Jarramplas*”, por ejemplo, atrás quedaron los tiempos de incertidumbre y adelgazamiento de la celebración, con años donde las llamadas a la participación no despertaban el entusiasmo que ejerce en la actualidad<sup>4</sup>. Tal y como ha señalado Sebastián Díaz: “*la*

<sup>3</sup>.-Por supuesto somos plenamente conscientes de las dificultades de agrupar en el análisis dos fiestas con particularidades diversas. Para el caso que nos ocupa, la irrupción desahogada de la lente y las implicaciones para el tiempo festivo, creemos sin embargo posible agrupar algunas de las características que comparten dos festividades en muchos aspectos tan diversos y complejas.

<sup>4</sup>.-Los trabajos sobre el impacto del turismo de masas en los procesos culturales y la organización social local se convirtieron en un tema ineludible en la investigación en el campo de la Antropología del turismo. Pueden verse las aportaciones del ya clásico trabajo de Smith, Valene (1992) o las anotaciones, entre otros muchos, de Apostolopoulos et al. (2001), Burns (1999) o Santana (1997).

<sup>5</sup>.-Una tendencia, obviamente, no exclusiva de esta fiesta. En España, los años 70 estuvieron marcados por el adelgazamiento de las expresiones rituales de carácter religioso. Tal y como señala Díaz Iglesias (2006), Ariño (1996) Velasco,

*modernidad llegó antifestiva a Piornal en los años setenta, lo que acompañado de la fuerte emigración sufrida en este pueblo, y en general en toda la España rural desde los años cincuenta, puso en peligro un ritual festivo de gran arraigo popular*” (Díaz Iglesias, 2004).

Calvo Muñoz identifica igualmente un tiempo de marasmo ritual en la localidad de Acehuche y en los festejos de “*Las Carantoñas*” (Calvo Muñoz, 1996):

*“También me consta que algunos años hubo verdadera penuria de carantoña y que algún mayordomo se vio en apuros y hubo de “animar” a algún acehucheño para que se cubriera de pieles y careta y así no verse con una mayordomía con escasez de carantoña”.*

Sin embargo, una contraposición surge en los años siguientes que vendrán marcados por la presencia cada vez más creciente de “*forasteros*”, de turistas seducidos por “*las fiestas singulares*” de los pueblos de España; un mercado cada vez más amplio y diverso. En este sentido nos resulta especialmente significativa la experiencia de Díaz y Díaz (2002), que señalan, respecto a “*Jarramplas*”, el imborrable recuerdo de “*la mujer de las fotos*” que se presentó para sorpresa general, conduciendo y cámara en mano, a mediados de los años setenta, en un tiempo pretérito donde para hacerse una foto había que desplazarse hasta Plasencia. En el relato que nos ofrecen, la cámara se convertiría, ironías del presente, en un “*blanco llamativo*” al que algunos llegaron a lanzar nabos en un curioso ejercicio sincrético de bienvenida de lo tradicional a lo “*nuevo*”. En esta evolución, la época del turismo ecológico de los ochenta dará paso al turismo cultural ligado de manera inevitable con el nombramiento en 1993 de los festejos piornalegos como Fiesta de Interés Turístico Regional, con las subsiguientes campañas de publicidad y apariciones en medios de comunicación. Para estos autores, los turistas se enfrentaban a una disyuntiva: o participar plenamente tirando nabos o intentar correr el riesgo por una fotografía; admitiendo que la elección preferente se decantaba por la acción y el riesgo.

Como señalábamos, en nuestra opinión, resulta evidente que los últimos años se han caracterizado por la presencia inevitable de un número cada vez mayor de “*invitados*”: las lentes de las cámaras fotográficas, los teléfonos móviles, las cámaras de televisión, los pequeños videos domésticos... las nuevas miradas<sup>5</sup> que

---

Cruces y Díaz de Rada (1996). En palabras de éstos últimos: “*La actitud antiritualista tan vigente en las décadas de los 60 y 70 habían socavado los fundamentos de los rituales, denunciándolos como formas vacías, carentes de sentido, vanamente soportadas por la “tradición”*”(Velasco, 1996).

<sup>6</sup>.-Obviamente la presencia de lentes no es una novedad. Sin embargo, planteamos aquí la posibilidad de que se trate de un rasgo distintivo de los tiempos contemporáneos caracterizado por la presencia masiva y la popularización de las mismas como puede apreciarse en los ejemplos visuales que ofrecemos

han venido a ocupar un espacio cada vez mayor y cuyas consecuencias sobre el ritual requieren ser revisadas<sup>6</sup> (Fig.2).



Figura nº 2

Por supuesto, resulta evidente reconocer que una gran parte de los turistas desearán por arriesgado el intento de fotografiar al “*Jarramplas*” mientras este recibe el castigo en forma de lluvia de nabos; pero la presencia ineludible de las cámaras delimita un escenario ritual contemporáneo que da cabida a nuevas y emergentes tonalidades en el que las nuevas *señoras de las fotos* ya no pertenecen sólo al espacio de los “*forasteros*” e “*invitados*”. Si hace no mucho los turistas se veían obligados a elegir entre cámaras y nabos, hoy son los lugareños los que invitan a que graben el interior de las casas; en el espacio íntimo donde el “*Jarramplas*” será encarnado y que hasta ahora se mostraba como invisible. Así, los forasteros grabarán a los jóvenes colocándose ese pesado traje que les protege de los nabos y les impide caminar con soltura, siendo habitual que en determinados momentos también quede grabado algún tropiezo o caída del “*Jarramplas*”: “*eso no se ha visto*”, señalan algunas personas cuando esto sucede. De este modo, todo queda visible para las cámaras, incluso el intento marginal de delimitar lo que no se debe filmar. La elección, si la hubiera, va a ser entonces “*salir o no salir en las fotos*”: si “*entrar en el plano*” se vuelve un sentido subjetivo mayoritario de la acción social, ciertos procesos de “*engrosamiento*” y “*espectacularización*” resultarán, en cierto modo, innegociables.

En el caso de “*las Carantoñas*” la presencia de las lentes se aprecia en la práctica totalidad de las etapas del ritual. Las casas se abren a familiares, vecinos y turistas. Se comparten tragos de aguardiente mientras las pieles visten los cuerpos; prácticas todas ellas recogidas por la mirada fiscalizadora de los nuevos invitados,

<sup>7</sup>.-En un trabajo sobre “*La Endiablada*” de Almonacid del Marquesado (Cuenca), Flores Martos (2006) ya advierte de la necesidad de abordar el proceso de hipertrofia y adelgazamiento de ciertos elementos y roles del ritual en relación con el proceso de “*enfoques*”, centrandó su atención en el impacto de ciertas “*fotografías etnológicas*”. Nuestra propuesta aquí aborda el proceso de “*mediatización*” a través de estas nuevas presencias.

las cámaras. En las calles, los periodistas y los objetivos de televisión intentan buscar el mejor ángulo grabando los escenarios, recopilando entrevistas. Resulta imposible hoy pensar en las fiestas separándolas de la lente digital de la cámara. Tal y como puede apreciarse en la etnografía visual que hemos trabajado, las escenas festivas incorporan de manera inevitable esta presencia y las lentes registran incesantemente desde balcones y a pie de calle instantáneas y conversaciones. Los medios de comunicación trabajan para construir el relato de la fiesta requiriendo que algunos de los vecinos se pongan delante de los micrófonos y expliquen a la audiencia el discurrir y los significados de los acontecimientos. A los roles tradicionales – “*Mayordoma*”, “*tiraores*”, “*Jarramplas*”, “*Carantoñas*”, “*Tamborileros*”, etc - se suma así el nuevo papel que en la fiesta juega el “*entrevistado*”. La construcción discursiva de esta moderna “*etapa mediática*” requiere también de su presencia y labor. En ocasiones, el nuevo rol de “*entrevistado*” es desempeñado por esas figuras más tradicionales y protagonistas del ritual, de tal manera que se considera una nueva obligación o al menos una nueva posibilidad en el horizonte de las acciones rituales. Así, es posible ser “*Carantoña*” y acudir presto a la cita con la lente posando con la máscara (Fig.3), dando cuenta del relato de los acontecimientos mientras el periodista guía la conversación y la cámara registra la pose.

La “*popularización*” de las lentes construye un escenario ritual donde todo puede ser fotografiado y grabado no sólo por las cámaras de los profesionales. Los asistentes y participantes cargan con sus propios equipos fotográficos o teléfonos móviles con los que retratar o grabar algunos de esos momentos. Como desarrollaremos a continuación, el impacto principal de esta presencia vendrá determinado por la redefinición del tiempo festivo dando paso a un “*estar-en-fiesta*” que no terminará hasta el consumo de esa incesante producción de imágenes.



Figura nº 3

En este entorno, la fiesta “*se vive recordando una y esperando otra*” (Delgado, 2008) y son precisamente las imágenes tomadas con móviles o las recogidas por los medios de comunicación las que engrosan el tiempo de ese recuerdo y de esa espera. Las fotos y los vídeos capturados en el proceso el ritual comenzarán a circular de modo cuasi inmediato por redes sociales y otras manifestaciones del ciberespacio; se comentan, se comparten e incluso se modifican para crear otras imágenes y representaciones.

Una imagen paradigmática que ilustra el proceso de incorporación de estas presencias cada vez más desaforadas y el impacto en el ritual es la siguiente fotografía que viene a enseñar lo que aquí defendemos (Fig.4); donde una “*regaora*”, ataviada con el traje típico, sostiene con su mano izquierda la tradicional bandeja con el confeti y el confite. Mientras, en la derecha, maneja un teléfono móvil donde observa las imágenes que acaba de tomar. La presencia de estas “*lentes*” compite y se entrelaza entonces con otros objetos y espacios en el ritual.



Figura nº 4

Creemos no exagerar en absoluto cuando afirmamos que el impacto de la presencia descontrolada de las lentes viene a apreciarse a lo largo y ancho de todo el proceso ritual y no únicamente en forma de simples elementos aislados, dando así lugar a escenarios contemporáneos novedosos: el rol de “*Las Carantoñas*”, marcado por los gritos y los intentos de asustar a grandes, pero especialmente a pequeños, convive hoy con un tiempo durante el que algunas se muestran en mitad de la calle, en poses diversas, esperando que el obturador de una cámara de algún familiar o

amigo recoja la instantánea e inmortalice el momento. En la misma línea, el baile de “*Carantoñas*” junto a “*regaoras*” en la plaza, justo en la puerta de la iglesia, se ve hoy profundamente alterado por la presencia de nuevos protagonistas como los reporteros y profesionales de la información... mientras persiguen con ahínco, con las ramas de “*tarama*”, gritos alzados y bailes grotescos, aparecer en la escena. La estructura ritual se verá de esta forma ampliada para dar cabida a estas nuevas prácticas, a estos nuevos roles. Durante los festejos de 2012 pudimos observar como algunos de los miembros de la comitiva se “*deslizaban*” del resto y acudían a conversar con algunos reporteros de televisión o radio; al mismo tiempo que la irrupción de la “*Vaca-Toro*” que acude para expulsar a “*Las Carantoñas*” se acompañó de un especial interés de esta figura por una de las reporteras en forma de una de sus embestidas (Fig.5).



Figura nº 5

Ciertamente, esta forma de “*estar*” en la fiesta ligada a la conciencia de la lente resulta algo diferente en Piornal. Si el impacto de los obturadores se aprecia en los intersticios de la cotidianidad en Acehuche, en las fiestas del “*Jarramplas*” tendremos que abordar otros elementos del ritual así como las motivaciones y las nuevas categorías identitarias recreadas a través de los simbolismos rituales para comprender el impacto de los objetivos, sin que ello signifique que también aquí algunos actores “*periféricos*” no caigan rendidos ante la seducción de la nueva realidad como se aprecia en este fragmento del diario de campo de 2012:

*“un grupo de jóvenes (10-14 años aproximadamente) de Piornal andaban por las calles del pueblo encaramados a una “ratona”, mientras daban voces intentando llamar la atención. Al percatarse de la presencia de cámara de un equipo de televisión no dejaron de rondar a una periodista que esperaba la señal para entrar en directo y ella misma les daría las indicaciones para que pudieran “aparecer””.*

Llegados aquí resulta perentorio la formulación de las siguientes cuestiones:

¿cuáles son –si las hubiera- las implicaciones y repercusiones de estas nuevas y “forzosas” presencias en las dinámicas y las prácticas sociales del ritual? ¿Cuáles son las retóricas y discursos que se construyen a través de la cámara alrededor de esa representación del “aparecer”? Parece evidente a groso modo que una de estas repercusiones tiene que ver con la delimitación del tiempo festivo: el final del ritual se va a extender hasta el consumo de las imágenes producidas.

### **Nuevos espacios, nuevos tiempos del ritual.**

Es un hecho común en la literatura especializada definir el tiempo festivo como un acto de rejuvenecimiento de la sociedad que lo celebra caracterizado por la ruptura de los roles y la inversión generalizada de los valores de la vida cotidiana (Velasco, 1982). En nuestra opinión, la irrupción de la cámara y los procesos de producción del discurso audiovisual traen consigo la recreación de un tiempo complementario que impide situar el ritual del tiempo festivo en las coordenadas tradicionales y exclusivamente a través de la caracterización de las prácticas por parte de los sujetos. De este modo, el proceso de “mediatización” del ritual en estas dos fiestas está finalmente delimitado por el proceso de producción, circulación y por último consumo de las imágenes que se recogen. Todo ello en esencia viene a constituir un nuevo marco temporal de la fiesta: de la mano de “aparecer” vamos a tener el tiempo de “verse”<sup>7</sup>.

En “*Jarramplas*”, en los últimos años, amén de formas privadas, la producción y consumo mediático ha venido narrada hasta el más pequeño detalle de la mano de páginas web como “*piornal.net*” donde, en un esfuerzo admirable, se exponen virtualmente la práctica totalidad de las etapas de los festejos a través del vehículo que aportan los videos, fotografías o reportajes aparecidos en diversos medios de comunicación u otras fuentes. De este modo, asistimos a la “globalización” de un antiguo ritual de carácter local y localista. Hoy en día, el espectador virtual, no sólo el autóctono, sino el de cualquier parte del mundo, puede “empaparse” del festejo a través del conocimiento de su historia, su leyenda, las celebraciones anteriores, los significados... todo ello acompañado de una importante base gráfica y documental que nos ayuda a la maximización de la fiesta y su extrapolación a horizontes nuevos que hasta ahora resultaban desconocidos. Estar en fiesta, estar bajo la lente, consumir las imágenes, son hoy por hoy acciones ineludibles del ritual.

Nuestra reflexión, llegados a este límite y con ánimo enfatizador, se alinea con la hipótesis de que el consumo de imágenes –estas prácticas siempre presentan un tono más privado- debe ser incluido en los análisis del tiempo festivo. Quizás sea

<sup>7</sup>-Díaz Iglesias (2004) apunta para “*El Jarramplas*” el momento en que *El Mayordomo* saliente entrega el testigo al entrante, entendiéndolo como una prolongación. Este instante supone una continuación del tiempo ritual, no una fragmentación, en tanto en cuanto *Mayordomos* y “*Jarramplas*” inician su cometido el día mismo que concluye para los que lo tomaron hace ahora un año; es lo que Marcos Arévalo señala como la previsible no interrupción de “*el continuum cultural que constituye el proceso festivo*” (Marcos Arévalo, 2000).

enriquecedor retomar aquí el concepto de “*Tiempo dentro y tiempo fuera*” de Jensen Bruhn Jensen (1995)<sup>8</sup> que lo define en los siguientes términos como:

*“Una práctica social separada (...) que puede ser identificada por agentes sociales como tal. Esta coloca a la realidad en una agenda explícita como un objeto reflexivo y ofrece una ocasión para contemplarse a uno mismo en una perspectiva social, existencial o religiosa”*

Nos atrevemos pues a sugerir que la presencia cada vez más notoria de las lentes redimensiona los espacios y tiempos del ritual que se ven ensanchados. De forma individual, en grupos pequeños, los actores acuden a ver si los periodistas cumplen con la promesa de “*sacar un trocito*” (Fig. 6), de verse fugaz en la televisión, en los recortes del periódico, en la página web. Sin embargo, la figura de las lentes no sólo está actualizando estas coordenadas festivas, sino que puede que también esté redefiniendo roles e identidades en la forma de estar en el ritual y algunas de las expresiones y prácticas.



Figura nº 6

### **Tonalidades emergentes.**

Volvamos aquí atrás para recordar la afirmación según la cual un rasgo compartido por estas dos fiestas es el cierto “*engrosamiento*” o “*hipertrofia*” de algunos de los componentes rituales que las constituyen. En las últimas décadas del “*Jarramplas*” no sólo se ha visto crecer las protecciones y el grosor del traje y la máscara, sino que el número de kilos de nabos parece crecer año tras año a la par que la “*intensidad*” de los lanzamientos en un intento de “*saciar*”, tal vez, el gusto de las cámaras y reporteros de los medios de comunicación. La presencia de turistas aumenta y el número de amigos y familiares del “*Jarramplas*” que se visten parece ascender en cada festejo. De igual manera, el número de “*Carantoñas*” parece crecer

<sup>9</sup>.-Una distinción derivada de los juegos y deportes donde es posible pedir “*tiempo muerto*” como un tiempo diferente al tiempo del juego, desde donde se analiza y contempla el discurrir de la acción desde un punto de vista estético y reflexivo. Pero siempre es un tiempo “*dentro*” del juego.

exponencialmente con el paso de los años, de un número tradicional cercano a las seis u ocho<sup>9</sup> hemos sobrepasado las cuarenta en la edición de este año. Si la hipótesis de la presencia creciente de las cámaras puede esgrimirse como explicación en estos procesos de hipertrofia, debemos asumir que el gusto de las cámaras tiene preferencia por estos “*desbordamientos*” a la par que el proceso de consumo de las imágenes en ese tiempo “*fuera*” tiene un efecto en las motivaciones y las prácticas del ritual.



Figura nº 7

Como contrapartida, estos “*engordes*” encuentran su contrapunto en un proceso de “*adelgazamiento*” de otros espacios. En este caso la disminución de los espacios “*privados*”<sup>10</sup> en favor de este proceso de mediatización del ritual (Fig.7).

El discurso del “*posar*” no debe ser entendido como una mera interpretación etnográfica, sino que el mismo podemos encontrarlo en ciertas narrativas de algunos de los participantes en los tiempos festivos. Así, no es infrecuente que puntualmente algún actor principal de más edad o alguno de los “*puristas*” comenten en un tono “*etnostálgico*”<sup>11</sup>(Nelson, 2006) la pérdida de la “*autenticidad*” del ritual a través de

<sup>10</sup>.-En la descripción que Publio Hurtado realiza en 1905 habla de un número usual de ocho carantoñas que se plantan de par en par delante de la imagen de San Sebastián lanzando reverencias entre amenazas de lanzar el cuchillo que portan. En el relato que ofrece Calvo Muñoz (1996) sobre la fiesta a mediados de los cincuenta “*solían vestirse las pieles no más de seis u ocho hombres*”. Por su parte, la descripción más contemporánea de Mellado González (2004) con datos de campo de los años 1999 y 2000, el número de carantoñas rondaba ya la treintena.

<sup>11</sup>.-Respecto a “*Jarramplas*”, Sebastián Díaz (2004) (2006) apunta que, a diferencia de otras fiestas, los espacios privados son escasos y son pocos los momentos vetados a turistas y curiosos. Habría que analizar si esto ha sido siempre de la misma manera, puesto que algunos de los relatos que hemos recogidos hacen recaer la retórica de la autenticidad a través de narraciones que explicitan un descenso de los ámbitos privados.

<sup>12</sup>.-Tomamos aquí prestado el término de la obra de Nelson (2006). Esta autora emplea esta noción de Mario Loarca para delimitar el sentimiento expresado por muchos funcionarios andinos que se entusiasman enormemente al rememorar sus raíces mayas. En este texto, la noción de “*etnostalgia*” sirve para categorizar el conjunto de representaciones y discursos que construyen el pasado y la memoria cultural mediante la añoranza y un tono emotivo de tristeza y lamento por la pérdida de la autenticidad; una retórica construida en torno a la noción de sentimiento.

reelaboraciones del pasado donde afirman que lo importante era el sentimiento. Si la recreación de identidades a través del ritual distinguía entre forasteros y locales<sup>12</sup>, la presencia de la cámara va a recrear identidades entre los que “*están*” y los que “*sienten*”, dando paso a un movimiento pendular del ritual hacia los aspectos íntimos del sentimiento, definiendo entonces ciertos “*engrosamientos*” como ejemplos de la pérdida de la autenticidad. En este sentido se muestra el artículo publicado en el diario *Hoy* (23/01/2012) en una entrevista a Pedro Durán, una de “*Las Carantoñas*” más veteranas. Así, mientras el protagonista relata como ha ido evolucionando la fiesta, el tono se vuelve sorpresivo ante el número cada vez mayor de gente que carga con las pieles. “*Antes no era así*”, explicaría al reportero, advirtiendo de un tiempo donde apenas nadie quería o podía costearse el vestirse para la ocasión. Nada comparable a los 44 “*Carantoñas*” de la edición de este 2012:

*“Y eso que la fiesta ya no tiene nada que ver con la de hace treinta años, ¡dónde va a parar!», sentencia Florencio. «Ahora -añade Pedro Durán- hay jóvenes que viven esto como si fuera un carnaval, que no saben lo que significa la fiesta, el sentido que tiene hacer una promesa, acompañar al santo, lo que se siente en esos momentos...”*

El discurso de la autenticidad va a reposar sobre el “*sentido del sentimiento*”. La presencia de la lente va a reproducir una distorsión tangible de la realidad tradicional enmarañando los verdaderos motivos para participar en la fiesta. Así, la nueva categoría identitaria no va a ser –al menos no sólo– esa oposición binaria entre “*locales*” y “*forasteros*”, sino entre “*auténticos*” y “*posaores*”, esto es, los que caen seducidos por la presencia de las cámaras. Es esta otra de las implicaciones de esta “*mediatización*” del ritual. Raúl, piornalego de 32 años, muestra ese tono ciertamente “*etnostalgico*” ante la deriva de la fiesta. Hace algunas ediciones se enfundó emocionado el traje de fibra de vidrio durante un breve espacio de tiempo al ser uno de los amigos “*del Jarramplas*” correspondiente. Recuerda con claridad las horas previas a la salida, vividas con temor y preocupación, pero también con expectativa. En su relato se aprecia el sentido y la importancia que le otorga a la situación: “*Es que las fiestas de los pueblos, para entenderlas, para vivirlas, hay que ser del pueblo*”<sup>13</sup> y un cierto tono de nostalgia cuando reconoce que le hubiese gustado conocer el ritual en tiempos pretéritos, mientras nos muestra una foto “*del Jarramplas*” de hace casi tres décadas que guarda entre las fotos de su móvil:

<sup>13</sup>.-En el caso de “*Jarramplas*”, Sebastián Díaz señala de forma meridiana este proceso de producción de identidad: “La otra gran categoría de actores participante en Piornal es la de los forasteros, los turistas, frente a los cuales y por diferenciación con ellos los piornalejos construyen su identidad, muchas veces echando mano de determinadas expresiones que se pueden escuchar durante el ritual. (...)”

<sup>14</sup>.-En este sentido se expresa Marcos Arévalo como indicamos en la página 3.

*“Mira como ha cambiado, aquí se le ve delgado, más el perfil, apenas llevaba protección. Ahora todo parece diferente. Muchos de los que hoy se visten lo hacen pensando en lo que se consigue al portar la máscara, en ese momento de subidón y euforia cuando la retiran, las loas de todos... es por eso que ahora se viste tanta gente, tantos mayordomos y amigos, que salen seis siete... antes no era así, todo era de otra forma (...) incluso como en la comida que se hace con la familia del Jarramplas, una comida que se hacía estos días con los más allegados... ahora son comidas de 150 personas o más... y lo mismo pasa en el tiempo de hacer el traje, antes era sólo la familia, algo más íntimo... ahora ya van allí todos a mirar...”.*

Raúl construye su discurso alrededor de esa distinción entre los auténticos y los que posan, advirtiendo de ese proceso de “adelgazamiento” de lo privado que ya anteriormente habíamos intuido y esbozado; llegando a aclarar que se trata de una cuestión de “sangre”: “Mira ese que se ha roto la pierna (un accidente en la edición de 2012), ese viene de una familia de sangre, su padre fue, su abuelo también... no se, es distinto...”. Algunos llevan y entienden el sentimiento de participar, de vestirse de “Jarramplas”, mientras otros sólo lo hacen pero carecen del sentimiento, podríamos concluir escuchando a nuestro informante.



Figura nº 8



Figura nº 9

Algo parecido podríamos decir sobre las “mandás; Díaz Iglesias (2004) señala cómo en el “Jarramplas” las motivaciones para la participación basadas en el prestigio han tenido menos protagonismo que las construidas en torno a las ligadas a la esfera de la salud y la protección, algo similar a las motivaciones de la mayordomía en las “Carantoñas”. Sin lugar a dudas, estas motivaciones siguen presentes en los roles y las prácticas, pero sirven también hoy para esa articulación bipolar entre el “sentimiento” y “el posar”. Si el hijo de Marisa Valiente, la mayordoma en las “Carantoñas” de 2012, se emocionó hasta derramar lágrimas (Fig. 8), algunas de las “Carantoñas” posaban despreocupadas para alguna cámara en ese mismo instante (Fig. 9).

### **A modo de conclusión.**

Tal y como hemos pretendido esbozar en este texto, los rituales festivos contemporáneos han incorporado procesos de digestión particulares determinados por las nuevas presencias consecuentes de esta época global y mediática. Sin lugar a dudas, la estampa cada vez más notoria de las cámaras y objetivos dispuestos a recoger los diversos acontecimientos está modificando, o al menos impactando, en las prácticas tradicionales del ritual, dando origen cuando menos a ciertas “*tonalidades emergentes*” que deben ser revisadas y tenidas en consideración. En nuestra argumentación, hemos apuntado hacia la idea de relacionar ciertas “*hipertrofias*” del ritual con el “*gusto*” de las lentes; así como el “*adelgazamiento*” en cierto sentido de los espacios privados, devorados hoy por estas nuevas presencias o a la emergencia de nuevas prácticas y roles para los actores, como la de ser entrevistado y su consiguiente rol. Los procesos de producción identitarios se abren hoy a esas nuevas formas contrapuestas del “*posar*” frente al “*sentir*”, en un nuevo ejemplo de los movimientos pendulares que aparecen con intensidad en los festejos rituales hoy por hoy. Igualmente, los tiempos y espacios del ritual se amplían y son en la actualidad inseparables del proceso de producción, circulación y consumo de imágenes y materiales audiovisuales, convertidos en capitales culturales del ritual. Nuevas presencias, nuevas tonalidades emergentes que requieren ser revisadas y contempladas por los profesionales que ejecuten futuros análisis del tiempo festivo ritual de estas u otras manifestaciones rituales-festivas tan habituales en nuestra comunidad.

### **Bibliografía**

- Apostolopoulos, Y. Leivadi, S. y Yiannakis, A. (2001): *The sociology of tourism theoretical and empirical investigations*. Routledge. New York.
- Ariño Villarroya, A. (1996): “La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada”. *Revista de Antropología*, (11). 5-19.
- Burns, P. (1999): *An Introduction to tourism and anthropology*. Routledge. New York.
- Calvo Muñoz, S. (1996): *La villa de Acehuche y su término: (Textos, documentos y apuntes)*. Ayuntamiento de Acehuche. Acehuche (Cáceres).
- Camisón, J. (2006): “Reflexiones sobre el Jarramplas de Piornal”. *Ars et sapientia*, (21), 115–151. Cáceres.
- Delgado, M. y Cruz, M. (2008): *Pensar por pensar*. Aguilar. Madrid.
- Díaz Iglesias, S. (2002): “*Turismo etnológico en Piornal*”. Actas del Simposio *Recreaciones medioambientales, políticas de desarrollo y turismo*. IX Congreso de Antropología. Barcelona.
- Díaz Iglesias, S. (2004): “Jarramplas. Tiempo de fiesta en Piornal. La construcción de identidades colectivas en torno al ritual”. *Gazeta de Antropología*, (20). Granada.
- Díaz Iglesias, S. (2005): “Hacer etnografía en la propia comunidad: problemas de

- expectativas, atribuciones y responsabilidades”. *Revista de Antropología Experimental*, (5). Jaén.
- Díaz Iglesias, S. (2006): *Jarramplas: Ritual festivo y tramas de identidad en Piornal*. Editorial Regional de Extremadura. Mérida.
- Díaz Iglesias, S. (2006). “El rusco, el nabo y el almez”. *Ars et sapientia*, (20), 187–202. Cáceres.
- Domínguez Moreno, J. (1996). “La Fiesta de los Santos Mártires en la Alta Extremadura”. *Revista de Folklore*, (181), 3–10. Valladolid.
- Flores del Manzano, F. (1999): *Piornal. Estudio sobre una población de la serranía*. Institución cultural “*El Brocense*”. Diputación Provincial de Cáceres. Cáceres.
- Flores Martos, J. (2006): *Perplejidades y perspectivas para una etnografía de las fiestas y culturas populares en Castilla La Mancha*. Ediciones Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca.
- García, J. y Velasco, H. (1991): *Rituales y proceso social: estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales. Madrid.
- Guerra Iglesias, R. y Díaz Iglesias, S. (2004): Los ensayos como rito etnomusical previo a la fiesta de Jarramplas. En torno a las Alborás de Jarramplas, la Rosca de San Sebastián y la Ronda del día 20. Recuperado a partir de [www.piornal.net/jarramplas/ensayos.htm](http://www.piornal.net/jarramplas/ensayos.htm)
- <http://www.piornal.net/jarramplas/jarram1.htm#MENU>. (s.f.).
- Larsen, B. y Tufte, T. (2001): “¿Es necesario seguir un ritual? Explorando los usos sociales de los medios de comunicación”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (8).
- Marcos Arévalo, J. (2000): *Etnología de Extremadura (Investigación y docencia)*. Junta de Extremadura. Secretaría General de Educación. Mérida.
- Marcos Arévalo, J. (1984): *Fiestas populares extremeñas*. Editorial Regional de Extremadura. Badajoz.
- Martín Herrero, J. y Marcos Arévalo, J. (1999). “Aproximación etnográfica al «Jarramplas». *Piornal*”. *Jornadas de Antropología en las Fiestas. (Identidad, mercado y poder)*. 63-70. Alicante.
- Mellado González, J. (2004): “Las carantoñas de San Sebastián: botargas o fieras”. *La Religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas*. 279–288. Almería.
- Nelson, D. (2006): *El dedo en la llaga*. Cholsamaj Fundación. Guatemala.
- Santana, T. (1997): *Antropología y turismo: ¿nuevas hordas, viejas culturas?* Ariel Antropología. Barcelona.
- Smith, V. (1992): *Anfitriones e invitados: Antropología del turismo*. Ediciones Endymión. Madrid.
- Velasco, H. (Ed.) (1982): *Tiempo de fiesta: ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*. Tres-Catorce-Dieciséte. Madrid.
- Velasco, H. y otros. (1996). “Fiesta de todos, fiesta para todos”. *Revista de Antropología* (11). 147-163.

## Biografía de los autores

Lorenzo Mariano Juárez. Doctor en Antropología Social. Diplomado en Enfermería UCLM. Profesor asociado en la Facultad de Ciencias Sociales de Talavera de la Reina (Toledo). Profesor Visitante en la Universidad San Carlos de Guatemala desde el 2006. Miembro del Grupo de Etnografía y Estudios Sociales Aplicados (GEESA). Trabaja desde 2004 en la región Maya Ch'orti' del oriente de Guatemala, interesado en cuestiones como el hambre, la Antropología del desarrollo o las lógicas y sentidos de la violencia, ámbitos que constituyen sus líneas de investigación americanista. En España participa en proyectos de investigación en el área de la salud y los diálogos interculturales, así la medicina basada en narrativas.

David Conde Caballero. Licenciado en Antropología Social y Cultural. Máster en Antropología de la salud por la Universidad de Salamanca Diplomado Universitario en Enfermería. Ha centrado sus investigaciones en el área de la medicina tradicional y el uso de sistemas complementarios y alternativos como mejora de los sistemas médicos alopáticos, editando el trabajo: "*Posibilidades de la medicina tradicional hurdana en el contexto sanitario actual de la zona*". Ha participado del mismo modo en proyectos de investigación y jornadas sobre medicina basada en narrativas. Es autor de diferentes publicaciones en el ámbito de la salud, tanto en el área de conocimiento de la Enfermería como de la Podología, participando en la elaboración de la obra: *Medicina y Narrativas: de la teoría a la práctica*, editado por Circulo Rojo.

Jorge Moreno Andrés. Licenciado en Antropología Social y cultural, realizador de documentales y fotógrafo. Becario FPI del Departamento de Historia Contemporánea y Antropología Social de la UNED con el proyecto Cine educativo y científico en España, Argentina y Uruguay. Trabaja dirigiendo documentales y realizando reportajes fotográficos desde la perspectiva de la Antropología Visual. Entre los trabajos realizados como documentalista destaca *Vuelo a Shangri-la*, Barcelona 2010 (Premio al mejor documental y Nominación como mejor Director Revelación Joven en el II Festival de Castilla la Mancha 2011).

Recibido: 13 de Marzo del 2012  
Aceptado: 25 de Septiembre del 2012



## **El Festival Mayor como patrimonio de los belgranenses<sup>1</sup> (Argentina)** The Biggest Festival as patrimony of the belgranenses

María Vivardo<sup>2</sup>  
Universidad de Buenos Aires (Argentina)  
[mariavivardo@yahoo.com.ar](mailto:mariavivardo@yahoo.com.ar)

### **Resumen**

Considerada como la celebración más importante que se desarrolla en General Belgrano, el “Festival Mayor de Tango y Folklore” todos los años escenifica, ritualiza, parte del patrimonio cultural de los belgranenses. Para ello, los organizadores –previamente– realizan una selección de lo que desean mostrar como representativo del lugar –a nivel micro–, o de la provincia o nación –a nivel macro–. Esta elección, a nivel local, proviene de lo que el municipio considera como patrimonio y de la apropiación –o imposición– que los organizadores hacen de ese material cultural seleccionado.

En base a esto, determinar cómo es evidenciada la relación festival-patrimonio en los propios pobladores y/o organizadores, es el objetivo de este trabajo. De todos modos, se considera que la relevancia del festival está dada por la confluencia de diversos factores, junto con la apropiación, construcción y participación que realizan los habitantes del pueblo –o de lugares aledaños– acerca de tal festividad.

### **Palabras clave**

Festival, Patrimonio, Cultura belgranense.

### **Abstract**

Considered the most important celebration taking place in General Belgrano, the ‘Festival Mayor de Tango y Folklore’ all years staged, ritualized, part of the cultural heritage of the Belgranense. For this, the organizers, they do a preselection of what they want to show how representative the place –to micro–level is, or province or nation –to macro– level. This election, local, comes from what the town considers equity and ownership –or imposition– which the organizers make that cultural material selected.

Based on this, to determine how the relationship festival-patrimony is evidenced in the own residents and/or organizers, it is the objective of this work. Anyway, it is considered that the relevance of the festival is given by the fork of

---

<sup>1</sup>.-Este artículo forma parte de la investigación realizada para la tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas: “El Festival Mayor de Tango y Folklore: ¿La fiesta de todos?”, FFyL, UBA.

<sup>2</sup>.-Profesora y Licenciada en Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, C.A.B.A., Argentina.

diverse factors, together with the appropriation, construction and participation that the own inhabitants of the town carry out.

### **KeyWords**

Festival – Patrimony – belgranense Culture.

### **Introducción**

Actualmente nos hallamos inmersos en un mundo globalizado, donde todo se encuentra interconectado a través de los medios electrónicos, de la red de redes por Internet. Trejo Delarbre (2001) señala que una de las características de esta sociedad de la información es la capacidad que poseen ciertos centros hegemónicos para uniformar los gustos culturales de sociedades diversas. De todas maneras, frente a la pretendida homogeneidad cultural de la globalización, los estados no son agentes pasivos y –en mayor o menor medida– poseen la capacidad de respuesta y diversificación.

A propósito de esto, Rotman (2001) menciona que en Argentina se observan –tanto a nivel nacional, como provincial o local– fenómenos culturales que traen a colación lo nacional, la tradición, el patrimonio, la identidad común. En términos generales, esto mismo sucede en General Belgrano<sup>3</sup> con su “Festival Mayor de Tango y Folklore”.

A su vez, en este contexto globalizador las festividades –en general– han aumentado en número y se han transformado; inclusive se ha modificado su foco de estudio: de lo folk, de lo rural, se ha pasado al estudio de lo urbano (Ariño Villarroya & García Pilán, 2006; Ortiz García, 2004). Al hacer un relevamiento de la zona donde se encuentra General Belgrano –la Cuenca del Salado– se observa que, en menos de veinte años, han surgido las fiestas principales de estos pueblos –entre ellos el “Festival Mayor” – y el lugar de reunión de estos pobladores ya no es el campo, sino el centro de la ciudad: lo urbano actúa como escenario de estas celebraciones.

En cuanto a las definiciones y/o caracterizaciones que se pueden dar de un evento festivo no son unívocas y van a depender de las dimensiones que se evalúen al momento de investigarlo. Dentro de la bibliografía consultada se encuentran autores que definen a la festividad como un ritual (Dragoski, & Páez, 1972; Rocca Cañón, 2004; Sánchez Garrido, 2005; Tuler & Menna, 2002); como expresión colectiva de la sociedad (Brisset Martín, 1990; Marcos Arévalo, 2004; Rocca Cañón, 2004; Tuler & Menna, 2002); como un espacio de socialización (Blache, 1979; Iriberry, 2004; Marcos Arévalo, 2004) y una forma de ratificar la pertenencia a ese

---

<sup>3</sup>.-General Belgrano es una ciudad ubicada en la provincia de Buenos Aires, a 160 km. de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Incluyendo a todas las localidades que pertenecen al partido –Chas, Bonnement, General Belgrano, Newton, Ibáñez y Gorchs– cuenta, según los datos del censo 2010, con 17.365 habitantes (INDEC, 2010).

espacio social (Pisarello, 2004); y como un hecho social total (Ariño Villarroya & García Pilán, 2006).

Del mismo modo, se encuentran estudios que mencionan a la festividad como un ámbito de reconocimiento y aumento del prestigio social (Diez Hurtado, 2000; Marcos Arévalo, 2004; Sánchez Garrido, 2005); como una carta de presentación del grupo local frente a sus vecinos, o como un producto de exportación orientada a la concurrencia de turistas (Ariño Villarroya & García Pilán, 2006; Blache, 1979; Buigues Metola, 2008; Diez Hurtado, 2000).

Otras líneas de investigación señalan a estos eventos como propuestas para que la gente se divierta (Blache, 1979; Pujol Cruells, 2006), o exprese sus antagonismos y contradicciones (Briones Gómez, 1991; Marcos Arévalo, 2004; Pujol Cruells, 2006); y como un lugar privilegiado para mostrar las costumbres, la tradición, o sea, como una máxima expresión de la cultura en cuestión (Ariño Villarroya, 1992; Ariño Villarroya & García Pilán, 2006; Blache, 1979; Brisset Martín, 1982; Diez Hurtado, 2000; García Canclini, 1984; Rocca Cañón, 2004). Pero, fundamentalmente, se reconoce a las festividades como un lugar de identificación entre las personas y los grupos; es decir, como productora y conservadora de identidad (Ariño Villarroya, 1992; Ariño Villarroya & García Pilán, 2006; Blache, 1979; Boissevain, 1999; Briones Gómez, 1991; Diez Hurtado, 2000; Iriberry, 2004; Marcos Arévalo, 2004; Piriz, Ringuet & Valerio, 2001; Pujol Cruells, 2006; Rocca Cañón, 2004; Sánchez Garrido, 2005; Tuler & Menna, 2002). No obstante, –a pesar de la extensa bibliografía encontrada– son escasos los estudiosos que se han abocado a la fiesta en relación con el patrimonio cultural o etnológico de un pueblo (Buigues Metola, 2008; Caracotche, 2004; Marcos Arévalo, 2004; Pizano Mallarino, *et al.*, 2004; Rocca Cañón, 2004) y no existen antecedentes aún –por lo menos que se conozca– de que se haya realizado un estudio antropológico del “Festival Mayor”. Por ello, el objetivo de esta investigación consiste en observar y analizar cómo es evidenciada la relación festival-patrimonio en los propios pobladores y/o organizadores. Este evento ¿es considerado por los belgranenses<sup>4</sup> como patrimonio del pueblo? ¿O sólo lo admiten como un recurso turístico y/o económico?

## Metodología

La principal herramienta metodológica utilizada consistió en el método etnográfico, con su correspondiente observación participante y posteriores diarios de campo. En cuanto a la etnografía, se coincide con Hammersley & Atkinson (1994) en que ésta es un método de investigación social, con su aspecto reflexivo y su ‘carácter multifacético’, ya que el antropólogo –por un determinado tiempo– participa de la vida cotidiana del grupo investigado “(...) viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos

---

<sup>4</sup>.-Gentilicio.

*accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar.*” (Hammersley & Atkinson, 1994: 15).

Esta etnografía en el campo no fue a la manera de Malinowski, como una práctica intensiva, como una co-residencia (Clifford, 1999). Más bien se trató de visitas reiteradas a la comunidad todos los meses y de una permanencia continua durante la realización del festival, no teniendo por ello menos ‘profundidad’ e ‘intensidad’; ‘viajando’ (Clifford, 1999) a un lugar que posee cierto aire de exotismo, en el sentido de observarse acciones relacionadas con lo tradicional y/o patrimonial dentro de un espacio urbano, diferentes prácticas y personas que interactúan sobre la base de un objetivo común; saliendo de él y viviendo esa diferencia entre ‘adentro’ y ‘afuera’ (Clifford, 1999), observando cómo los artesanos, los músicos, los bailarines, los animadores, los organizadores, el público –lugareño y foráneo–, dialogan entre sí por medio de la participación y construyen este ‘campo’ que es el “Festival Mayor de Tango y Folklore”.

Se observó este espacio social de la ciudad en ‘términos relacionales’; es decir, se prestó especial atención a las relaciones de las personas entre sí (Bourdieu, 2005; Bourdieu & Wacquant, 1995); a la relación de éstas con la política actual, o con el sector hegemónico o ‘campo de poder’ –que en este caso coinciden– (Bourdieu & Wacquant, 1995) y, por ende, con las políticas culturales que predominaron en cada edición.

Además de la información obtenida por medio de la observación en cada edición, se realizaron también varias entrevistas a miembros de la comisión encargada del evento y a representantes de los diversos espacios –participantes: espectadores y actores– para lograr obtener diferentes versiones de cómo se interpretaba este espacio cultural. Asimismo, se analizaron diversos materiales escritos y orales referentes al festival –notas en semanarios, programas de radio y televisión locales, decretos municipales, discursos pronunciados por el sector político, carteles de publicidad, entre otros–.

La participación en el evento fue, desde un principio, desde el rol de investigadora: tomando nota de lo observado, preguntando, indagando, observando lo cotidiano, viendo las experiencias de los otros, sus interacciones; todo ello con un fin determinado: “(...) *conocer lo desconocido, documentar lo no documentado, escuchar y ver al otro.*” (Rockwell, 1989: 7). Y por último, como expresa Ini (1993), de ese ‘estar allí’ queda un texto, una escritura, en donde el autor “(...) *se adueña de la voz de los demás*” (Ini, 1993: 16). Pero sin olvidar que ese texto, esa producción, no hubiera sido posible sin el ‘otro’, que “(...) *el trabajo de campo es un proceso de ineludible construcción conjunta entre el antropólogo y su “otro”* (...)” (Kalinsky & Pérez, 1993: 63).

### **Los inicios del “Festival Mayor de Tango y Folklore”**

Este festival, que ya cuenta con su XVIII edición realizada en febrero de 2011 en la localidad de General Belgrano –provincia de Buenos Aires, Argentina–, tiene su origen en un proyecto presentado al municipio, a fines de 1993, por dos

belgranenses: un periodista –coordinador de prensa en el Festival de Cosquín<sup>5</sup> en ese momento– y una profesora de danzas de la ciudad.

Para realizar este evento se formó la “Comisión del festival Mayor de Tango y Folklore”, integrada por los presentadores del proyecto, el Director de Turismo y presidida por el Intendente Municipal. Actualmente esta comisión ya no existe; y quien organizó el festival los últimos cuatro años fue el Área de Cultura de la ciudad. Y previo a éstos, la “Comisión Permanente de Festejos” –también relacionada con la administración municipal del período anterior–.

El primer festival se realizó el 5 de febrero de 1994, con entrada libre y gratuita, bajo el slogan “*La fiesta de todos*”. Fueron bendecidas las instalaciones por un cura párroco y luego, inaugurado oficialmente el evento por el Intendente. En el modesto escenario armado con tablonces, Antonio Tarragó Ros –artista reconocido a nivel nacional– apadrinó el evento. Los demás participantes eran artistas locales y de zonas aledañas, todos colaborando gratuitamente.

En cuanto a la elección del nombre, surgió como una manera de aglutinar los pequeños eventos en uno “Mayor”: “*Antes había un festival de esto, uno de otro, entonces juntamos todos y le ponemos Festival Mayor*” (Periodista, creador del proyecto). Inicialmente se pensó incluir sólo lo folklórico, pero, considerando que entre los artistas belgranenses existían varios tangueros, se incluyó el tango en el nombre: “Festival Mayor de Tango y Folklore”.

En referencia al lugar de realización, se menciona que la elección del predio –la Plaza 1° de Agosto– se debe a su capacidad; además porque “(...) *es el lugar más céntrico, está al alcance de toda la gente.*” (Actual Director de Cultura). Por último, la finalidad de realizar un festival de tal envergadura no tuvo –desde sus comienzos– un objetivo económico. “*Queríamos tener una fiesta que nos identificara en la provincia y en la nación. Hoy al festival se lo conoce a nivel provincial*” (Periodista, creador del proyecto). Además, proponerlo como un espacio de encuentro y participación de los artistas locales.

Este modesto festival fue prosperando con el pasar de los años, hasta transformarse en la festividad más significativa que posee actualmente la localidad: “(...) *tal evento Sociocultural resulta el más importante de nuestra localidad (...)*” –decía el Intendente mediante el Decreto Nro. 128 (Municipalidad de General Belgrano, 2000). A esa sola noche de origen se fueron agregando tres, cuatro, e incluso cinco noches, al observar que –según los primeros organizadores– el público ‘pedía más’. Igualmente, el lugar de realización fue cambiando, para albergar así, a una mayor cantidad de espectadores convocados por medio de la programación ofrecida.

### **El festival en la actualidad**

En el momento en que se realiza el festival, la plaza 1° de Agosto se segmenta en diversos sub-espacios que, en conjunto, van a dar el marco de la

<sup>5</sup>.-El Festival de Cosquín es uno de los festivales más importantes de la Argentina.

festividad *in situ*. Por un lado, el espectáculo que se despliega *sobre el escenario*: números musicales de folklore y tango, recitados gauchescos, danzas típicas, humor, entrega de premios u homenajes, etc. Por otro lado, lo que sucede *alrededor del escenario*: fuegos artificiales, exposición y venta de productos artesanales, puestos de venta de comidas y bebidas, venta de bonos solidarios<sup>6</sup>, entre otros.

Asimismo, las últimas ediciones del festival contaron con actividades complementarias –organizadas previamente–, como el “Escenario Callejero” en el Balneario y en diversos barrios<sup>7</sup>, y el “Pre-Festival”<sup>8</sup> en las inmediaciones de la Ex Estación del Ferrocarril; allí se reunían artistas locales para cantar y bailar. Otra de las actividades complementarias al festival –que se han realizado en clubes, en carpas ubicadas en la plaza, o en bares– son las “Peñas”, que comienzan a funcionar una vez que finaliza el evento en el predio; si bien cada una de estas actividades adicionales se despliega en un escenario particular, posee características, organización y estructura propias –que no se describirán aquí por cuestiones de espacio–, su función consiste en apoyar y/o publicitar al “Festival Mayor”. Todas ellas conforman el espacio del festival –incluido dentro de un universo mayor que es el pueblo de General Belgrano en su etapa festiva–.

De todos modos, el espacio principal consiste en el espectáculo que se despliega sobre el “Escenario Mayor” –construido en 1996, en uno de los lados de la plaza–. Muy próximo a él –a unos dos metros de distancia–, se encuentra el “corralito” o sector de plateas –área rectangular rodeada de tranqueras<sup>9</sup>, donde se colocan mil sillas plásticas–. A este sitio se accede por la parte inferior, abonando una entrada.

Alrededor del “corralito” se encuentra el sector “popular”, el resto del predio donde los visitantes ingresan gratuitamente –en los últimos cinco años, anteriormente se cobraba una entrada popular–. Allí pueden transitar por el lugar, traer sus asientos y acomodarse en los márgenes del “corralito”, sentarse en los bancos de la plaza, visitar la cantina, o desplazarse hacia uno de los lados, donde se encuentra el “Paseo de los Artesanos” –área donde se instalan los artesanos desde el año 2008; anteriormente se agrupaban alrededor de la plaza, sobre las veredas–. Además, a un costado del escenario se solían ubicar los baños químicos –instalados en las últimas ediciones a un costado de la plaza–. Y a ambos lados del escenario están las pantallas gigantes. En los días previos al festival, en el canal local se muestran imágenes de la plaza, llamándola –acertadamente– el “lugar festivalero” de General Belgrano.

<sup>6</sup>-En las cinco últimas ediciones –cambio de gobierno municipal y, por ende, de organizadores– el festival tuvo un fin solidario: colaborar con el Hospital Municipal.

<sup>7</sup>-El “Escenario Callejero” en barrios se realizó únicamente en la edición 2008.

<sup>8</sup>-Se realizó el “Pre-Festival” solo en las últimas cuatro ediciones.

<sup>9</sup>-Las tranqueras cubren un área de aproximadamente 600 m<sup>2</sup>. A partir del 2010 estas tranqueras fueron reemplazadas por tres maderas –en forma horizontal– amuradas a postes, de aproximadamente un metro de alto, pintadas de celeste y blanco –colores de la Bandera Nacional–.

Se comienza la noche con una apertura, generalmente realizada por las escuelas de danzas de la ciudad –las mismas que organizan las peñas–, o la Banda Municipal de Música. Se prenden las luces del escenario, entonces los presentes se van acercando lo más posible a ese sector. Al son de Aurora –canción patria–, el Intendente Municipal –acompañado de un miembro del Concejo Deliberante o de la Dirección de Cultura según la edición–, izan la bandera que se encuentra próxima al escenario, dentro del “corralito” –bandera incorporada en el año 2010–. Luego, se entona el Himno Nacional Argentino interpretado por la Banda Municipal. Se escuchan aplausos al terminar la canción patria. Inmediatamente llegan los fuegos artificiales, dando inaugurada –de esta manera– a la presente edición del festival.

Seguidamente se presentan los conductores, quienes dirigirán el espectáculo durante el resto de la jornada. Los artistas convocados para la ocasión comienzan a actuar una vez finalizada la apertura mencionada. Por medio de danzas, recitados, canciones patrias, música folklórica, tango, homenajes a artistas ‘históricos’ y poetas belgranenses que ya no están, se va mostrando a los presentes el patrimonio etnológico del pueblo.

### **Acerca del patrimonio y la festividad**

En los últimos años, el patrimonio cultural ha adquirido cada vez mayor relevancia frente a la pretendida homogeneidad que surge con la globalización. Se coincide con Aguilar Criado (2005: 63) en que “(...) *la globalización incita a la recreación de las identidades locales, al tiempo que convierte en mercancías los hechos culturales y los mediatiza como ofertas para un consumo global (...)*”. Es decir que, a pesar de su carga simbólica, el patrimonio actualmente adquiere un nuevo valor –un valor económico–, principalmente para atraer al turismo. Sin embargo, tanto desde la administración pública como la privada, ese nuevo valor se esconde tras un discurso de recuperación y preservación del patrimonio cultural, presentado como un bien común a todos los ciudadanos (Aguilar Criado, 2005). Un ejemplo de la utilización del patrimonio cultural como atractivo turístico en General Belgrano se observa leyendo su página Web, donde la Dirección de Turismo invita a recorrer el “Circuito Turístico Histórico–Cultural”<sup>10</sup>, varios de ellos sitios patrimoniales tangibles de la ciudad (Municipalidad de General Belgrano, 2010). No se incluye aquí a lo intangible; por lo tanto, no se encuentra el “Festival Mayor de Tango y Folklore” en este circuito turístico.

En cuanto al concepto de patrimonio cultural, éste fue definido por la UNESCO como “(...) *las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo: la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y*

<sup>10</sup>.-Estos lugares son: la zona balnearia, la plaza Manuel Belgrano, la parroquia Inmaculada Concepción, el Eje Cívico, la plaza 1° de Agosto, la Ex Estación del Ferrocarril, la Comisaría, la Casa de la Cultura, el Cine-Teatro Español, el Museo Histórico Municipal, el Paraje Colonia El Salado, el Museo de las Estancias, el Bosque Encantado, el Club Rural y el Colegio Agropecuario (Municipalidad de General Belgrano, 2010).

*monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas.*” (UNESCO, 1982: 3). Es decir que, el patrimonio cultural puede ser tangible o intangible.

Según lo que expresa Rodrízales (2005) acerca del patrimonio intangible, o sea “(...) *el conjunto de formas de cultura tradicional y popular o folclórica, es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición. Se incluyen en ellas las tradiciones orales, las costumbres, las lenguas, la música, los bailes, los rituales, las fiestas (...)*” (Rodrízales, 2005: 2), y teniendo en cuenta, como él mismo indica, que estas tradiciones se expresan por medio de la oralidad, se modifican con el paso del tiempo, es decir son dinámicas en relación con la recreación que producen los mismos actores (Rodrízales, 2005), estas características se ajustan al “Festival Mayor de Tango y Folklore” del partido de General Belgrano.

No obstante, en la investigación se pudo observar que los lugareños no asociaban espontáneamente a la festividad con el patrimonio –sí lo hacían con el aspecto económico, el turismo, la identidad, entre otros–. Y al llevar este concepto al campo –es decir, preguntándoles directamente si consideraban al festival como patrimonio de la localidad– las respuestas estuvieron divididas: algunos dijeron que no, pero una proporción mayor respondió que sí. Las respuestas negativas se deben –principalmente– a que, en el imaginario social, se sigue teniendo la idea de que el patrimonio es lo tangible –y no un elemento intangible, como puede ser una fiesta, una danza, etc.–. De igual manera, desde el ámbito municipal se relaciona al patrimonio con lo tangible y, por lo tanto, el festival no está incluido dentro de la lista del patrimonio del pueblo: “*Las encargadas del Museo dijeron que ellas consideraban que el festival era patrimonio del pueblo; pero, ni desde el Museo, ni desde la Municipalidad estaba declarado como tal.*” (Registro de campo).

Lo mencionado anteriormente concuerda con lo que expresan Lacarrieu (2004) y Rotman (2000) acerca de que, desde las políticas culturales, se sigue dando prioridad a lo tangible a la hora de declarar patrimonio a algún bien o evento –a pesar del consenso a nivel internacional de tener en cuenta tanto lo tangible como lo intangible–. En General Belgrano –por medio de la “Comisión de Preservación del Patrimonio Cultural Belgranense<sup>11</sup>”– de igual forma se da mayor importancia a lo tangible a la hora de patrimonializar la cultura local. Además, la “Ficha de Registro Cultural” –entregada desde Cultura al Gobierno Provincial– contiene un listado de bienes patrimoniales, todos pertenecientes a la categoría de patrimonio tangible; en ésta, el “Festival Mayor” se encuentra registrado dentro del rubro “Festivales o ferias anuales”, sin ser mencionado como patrimonio local (Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires, 2010).

En esta preponderancia de lo tangible en las políticas locales, resulta obvio que la fiesta no sea declarada patrimonio de la localidad. A pesar de ello, –y teniendo en cuenta los aportes de Buigues Metola (2008), Caracotche (2004), Marcos Arévalo

<sup>11</sup>.-Comisión municipal que, anualmente, entrega premios a las viviendas mejor conservadas de la ciudad.

(2004), Rodrizales (2005), Rocca Cañón (2004), entre otros, que incluyen a las fiestas como patrimonio intangible de una comunidad–, se considera que el “Festival Mayor” es parte del patrimonio cultural de la localidad, porque en él se muestran géneros musicales e instrumentos tradicionales, danzas y comidas típicas, artesanías, poesías, narraciones orales sobre diversas personalidades que ya son parte de la historia –principalmente local–; en síntesis, diferentes expresiones de la historia y la cultura belgranense. Sin embargo, –dejando de lado la percepción personal sobre la relación entre festival y patrimonio–, desde las respuestas recibidas en el trabajo de campo, se observa que el festival no es evidenciado como patrimonio, sino como un recurso identitario y/o económico-turístico.

Evidentemente, el municipio –ya sea por medio de sus políticas culturales y de su accionar– se apropia del patrimonio cultural del pueblo y lo escenifica, lo ‘muestra’ a través del festival. Estas manifestaciones exhibidas en el evento son apropiadas de diferente manera por los pobladores. Si bien son seleccionadas por los sectores dominantes de la ciudad (García Canclini, 1993), al llegar al público son objeto de diversas interpretaciones, produciendo así nuevas significaciones (Cousillas, 2000). Por ello, se considera que en General Belgrano se da un ‘espacio de negociación’ (Cruces, 1998) entre lo que los organizadores seleccionan, proponen, muestran, y lo que el pueblo valora y toma de la festividad.

## Conclusiones

Retomando a los autores que definen a un evento festivo, se puede llegar a la conclusión de que el “Festival Mayor” posee significaciones diferentes, pero no por ello contrapuestas. Indudablemente es un gran espacio de socialización (Blache, 1979; Iriberry, 2004; Marcos Arévalo, 2004). En cada ocasión los pobladores –con su presencia y apoyo– ratifican su pertenencia a este espacio social (Pisarello, 2004) y a las diversas manifestaciones patrimoniales que se escenifican en él. Se podría decir que, por medio del evento, se muestra y legitima el patrimonio cultural belgranense.

La noción de patrimonio es relevante aquí porque se relaciona con la selección de los elementos representativos que una nación –y en este caso en particular, también un pueblo– considera como suyo y por lo tanto, los incluye dentro de la noción hegemónica de identidad que manifiesta y perpetúa a través de las políticas culturales. Sin embargo, –aunque existe una imposición por parte del poder hegemónico en cuanto a los bienes culturales seleccionados para mostrar y vivenciar–, el pueblo resignifica, reconstruye lo que toma y le da significatividad a través de su participación y/o aceptación. Los belgranenses manifiestan –ya sea por medio del aplauso, por los silbidos, por la presencia (o no) a la fiesta, por el voto– si se sienten (o no) representados con lo que se está mostrando en el evento. En otras palabras, el público realiza una segunda selección, ya que la primera proviene siempre del poder hegemónico de turno.

El pueblo tiene el poder de re-significar el evento por medio de su participación y adoptarlo como parte del patrimonio de su pueblo. Como dice uno de

sus creadores “*El festival existe porque la gente lo adoptó como propio; la gente se apropió del festival. Al festival lo hace la gente.*” (Periodista, creador del proyecto). Es decir, si la gente no concurre no hay fiesta (Marcos Arévalo, 2004). Los organizadores coordinan, gestionan, proponen; el público decide si se siente identificado (o no) con lo que se muestra, con las costumbres y tradiciones que se escenifican en el evento.

Igualmente, la decisión de ‘escuchar’ (o no) al pueblo siempre está en manos de los organizadores. Como dice García Canclini (1984) la fiesta sigue desarrollando las contradicciones propias de la sociedad, repitiendo en ella las diferencias sociales, políticas y económicas que se dan cotidianamente en la localidad.

En conclusión, el “Festival Mayor” –considerado como la celebración más importante que realiza General Belgrano, todos los años escenifica, ritualiza, parte del patrimonio cultural de los belgranenses. Sin embargo, –desde diversos espacios– no es manifestado como un ‘patrimonio’; más bien es reconocido como identitario y, a su vez, como un recurso económico y turístico. Igualmente, al mostrar los elementos característicos que generalmente forman el patrimonio cultural de la comunidad, se considera que el “Festival Mayor de Tango y Folklore” debería ser incluido dentro del patrimonio intangible de la ciudad de General Belgrano.

### Referencias Bibliográficas

- Aguilar Criado, E. (2005): “Patrimonio y globalización: El recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas”. En *Cuadernos de Antropología Social*, nº 21, 51-69.
- Ariño Villarroya, A. & García Pilán, P. (2006): “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”. En *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 13-28.
- Ariño Villarroya, A. (1992): “La fiesta de las Fallas: Una liturgia civil del valencianismo temperamental”. En *Revista de Antropología Social*, nº 1, 29-60. Madrid.
- Blache, M. (1979): “Dos aspectos de la Tradición en San Antonio de Areco”. En *Folklore Americano*, nº 27, 163-194.
- Boissevain, J. (1999): “Notas sobre la renovación de las celebraciones populares”. En *Revista ARXIVUS de Sociología*, nº 3, 53-67.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995): “Pensar en términos relacionales”. En P. Bourdieu & L. Wacquant, *Respuestas: Por una antropología reflexiva* (pp. 167-175). México. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2005): “Conversación: El oficio del sociólogo”. En P. Bourdieu: *Capital cultural, escuela y espacio social* (pp. 41-64). Buenos Aires. Siglo XXI.
- Briones Gómez, R. (1991): “Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares”. En *Gazeta de Antropología*, nº 8. Recuperado octubre 17, 2007, de <http://www.ugr.es>
- Brisset Martín, D. (1982): “Hacia un análisis de las fiestas de Granada 1”. En *Gazeta de Antropología*, nº 1. Recuperado octubre 17, 2007, de <http://www.ugr.es>

- Brisset Martín, D. (1990): “Un modelo de ficha para estudiar las fiestas”. En *Gazeta de Antropología*, n° 7. Recuperado diciembre 26, 2007, de <http://www.ugr.es>
- Buigues Metola, M. (2008): “Patrimonio, fiesta y toque de campanas”. Recuperado julio 9, 2009, de <http://campaners.com>
- Caracotche, M. S. (2004): “Una revisión sobre el concepto de patrimonio cultural”. En INAPL, *Novedades de Antropología*, Año 14, n° 49, 7-9. Recuperado diciembre 29, 2007, de <http://www.inapl.gov.ar>
- Clifford, J. (1999): “Prácticas espaciales: El trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología”. En J. Clifford, *Itinerarios transculturales* (pp. 71-119). Barcelona. Gedisa.
- Cousillas, A. M. (2000): “La percepción – Interpretación del Patrimonio Cultural en el ámbito de los museos: Fundamentos generales de su investigación”. En L. Piacenza (ed.), *Temas de Patrimonio Cultural 1: Nuevas perspectivas del Patrimonio Histórico Cultural* (pp. 19-34). Buenos Aires. C.P.P.H.C.
- Cruces, F. (1998): “Problemas en torno a la restitución del patrimonio: Una visión desde la antropología”. En *Alteridades*, Año 8, n° 16, 75-84.
- Diez Hurtado, A. (2000): “Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes Centrales”. Recuperado enero 5, 2008, de <http://www.naya.or>
- Dragoski, G. & Páez, J. (1972): “La fiesta y lo religioso”. En G. Dragoski & J. Páez, *Fiestas y ceremonias tradicionales* (pp. 8-13). Buenos Aires. CEAL.
- García Canclini, N. (1984): “Introducción al estudio de las culturas populares”. En N. García Canclini: *Las culturas populares en el capitalismo* (pp. 67-87). México. Nueva Imagen.
- García Canclini, N. (1993): “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En E. Florescano (comp.): *El patrimonio cultural de México* (pp. 41-60). México. FCE.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994): “¿Qué es la etnografía?”. En M. Hammersley & P. Atkinson, *Etnografía: Método de investigación* (pp. 15-40). Barcelona. Paidós.
- INDEC. (2010): “Censo 2010”. Recuperado septiembre 19, 2011, de <http://www.indec.gov.ar>
- Ini, C. (1993): “Acerca de la construcción del dato etnográfico y su incidencia en la escritura de textos”. En *Cuadernos de Epistemología de las Ciencias Sociales*, n° 2, 9-16.
- Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires. (2010). “Ficha de Registro Cultural – General Belgrano”. [Enviada por mail en noviembre de 2010].
- Iriberry, M. (2004): “Las fiestas rurales en Olavarría son una forma de ser y de permanecer?”. Recuperado marzo 8, 2008, de <http://www.infoeme.com.ar>
- Kalinsky, B. & Pérez, G. (1993): “De aquí y de allá: La ambigüedad etnográfica de la otredad”. En *IZTAPALAPA*, n° 30, 51-65.
- Lacarrière, M. (2004): “El patrimonio cultural inmaterial: Un recurso político en el espacio de la cultura pública local”. Ponencia presentada al *VI Seminario sobre Patrimonio Cultural, Instantáneas locales*. DIBAM. Santiago de Chile.

- Marcos Arévalo, J. (2004): “Los rituales festivos: Patrimonio inmaterial, aplicación didáctica y proyectos de investigación en Extremadura”. En E. Barcia Mendo (coord.): *La Tradición Oral en Extremadura: Utilización didáctica de los materiales* (pp. 279-337). Mérida. Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Municipalidad de General Belgrano (2000): Decreto Nro. 128, 14 de febrero de 2000.
- Municipalidad de General Belgrano (2010): “Página Oficial del Municipio”. Recuperado octubre 3, 2010, de <http://www.belgranotur.gov.ar>
- Ortiz García, C. (2004): “Introducción”. En C. Ortiz García (ed.), *La ciudad es para ti: Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos* (pp. 9-16). Barcelona. Anthropos.
- Piriz, M.I., Ringuélet, R. & Valerio, M. del C. (2001): “Nuevas movilizaciones culturales rurales: La fiesta de ‘Santa Luisa Vive’”. En *Intersecciones en Antropología*, nº 2, 89-101.
- Pisarello, M. C. (2004): “Fiestas de Patria y Bandera”. Ponencia presentada en *III Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural*. Tilcara, Jujuy.
- Pizano Mallarino, O., et al. (2004): *La fiesta, la otra cara del patrimonio: Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello. Recuperado julio 16, 2009, de <http://www.sinic.gov.co>
- Pujol Cruells, A. (2006): “Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo”. En *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, Año 4, vol. IV, nº 2, 36-49.
- Rocca Cañón, M. (2004): “Una fiesta religiosa como parte del patrimonio etnológico del Valle de Chile”. Ponencia presentada en *V Congreso Virtual Naya*. Recuperado julio 9, 2009, de <http://www.naya.org.ar>
- Rockwell, E. (1989): *Reflexiones sobre el proceso etnográfico: 1982-1985*. México. DIE.
- Rodríguez, J. (2005): “Patrimonio cultural intangible”. Recuperado marzo 23, 2008, de <http://www.xexus.com.co>
- Rotman, M. (2000): “Patrimonio Cultural y Tradición: La puesta en escena de la nacionalidad”. Ponencia presentada en el *VI Congreso Argentino de Antropología Social*. Mar del Plata. Argentina.
- Rotman, M. (2001): “Globalización y Patrimonio Cultural: ‘Ferias Tradicionales’ en la ciudad de Buenos Aires”. Ponencia presentada en el *IV Congreso Chileno de Antropología: “Los desafíos de la Antropología: Globalización, Sociedad Moderna y Diferencia”*. Santiago de Chile.
- Sánchez Garrido, R. (2005): “Los significados de la fiesta: El nacimiento de una cofradía de Semana Santa”. En *Gazeta de Antropología*, nº 21. Recuperado octubre 17, 2007, de <http://www.ugr.es>
- Trejo Delarbre, R. (2001): “Vivir en la Sociedad de la Información: Orden global y dimensiones locales en el universo digital”. En *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, nº 1.

Tuler, S. & Menna, R. (2002): “El rito de la hoguera: Espacios de la noche vieja en La Plata”. En *Revista de Antropología Iberoamericana*, n° 20. Recuperado diciembre 26, 2007, de <http://www.aibr.org>

UNESCO. (1982): “Declaración de México sobre las políticas culturales: Conferencia mundial sobre las políticas culturales”. Recuperado octubre 2, 2010, de <http://www.unesco.org>

### **Biografía de la autora**

María Vivardo es Profesora y Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA). En su tesis de licenciatura sobre el “Festival Mayor de Tango y Folklore: *¿La fiesta de todos?*” –con calificación: sobresaliente por unanimidad- ha abordado la temática de los festivales en relación a la tradición, el patrimonio, la identidad y las políticas culturales. Se dedica al estudio y enseñanza de lo tradicional y el patrimonio cultural en diversos campos, habiendo publicado artículos sobre éstas y otras temáticas.

Recibido: 29 de Noviembre de 2011

Aceptado: 18 de Mayo 2012



**Prevención simbólica ante la epidemia de cólera de 1834 en Plasencia (España)**  
Symbolic Prevent cholera epidemic of 1834 in Plasencia (Spain)

Daniel Leno González  
Licenciado en Antropología Social y Cultural  
Universidad de Extremadura  
[danileno@yahoo.es](mailto:danileno@yahoo.es)

**Resumen**

A lo largo del siglo XIX la viruela, en el plano internacional, y la fiebre amarilla, en el caso de España, fueron sustituidas por el cólera. Esta enfermedad, endémica de ciertos países asiáticos, se desbordó sobre Europa en el segundo cuarto de siglo a través de cuatro oleadas sucesivas que convirtieron la endemia en auténtica pandemia. Contra esta nueva enfermedad no existía remedio conocido para combatirla, había una falta de precedentes que hacía volver la vista hacia la Divinidad. Su desconocimiento la presentaba como enfermedad nueva y terrible, de consecuencias nefastas y su expansión iba precedida de una alarma general con manifestaciones de auténtico pánico y miedo.

Plasencia padeció el azote durante el otoño de 1834. En una sociedad donde la influencia de la religión es aún palpable, las manifestaciones religiosas y los rituales en torno a la enfermedad se sucedieron antes y durante la visita del cólera.

Fundamentado en fuentes como las actas del Cabildo o las municipales se realiza un estudio etnográfico-histórico, que pretende adentrarse dentro del campo simbólico-cultural, en los rituales de carácter religioso que se desarrollaron en la ciudad y dar respuesta a su significado social.

**Abstract**

Throughout the nineteenth century, smallpox, internationally, and yellow fever, in the case, of Spain, were replaced by cholera. This disease is endemic certain Asian countries, Europe overflowed in the second quarter of a century through four successive waves that made the disease in real pandemic. Against this new disease was not known remedy to combat it, there was a lack of precedents did look back Divinity. Had ignorance as the new and terrible disease, and dire consequences, its expansion was preceded by a general alarm, with authentic expressions of panic and fear.

Plasencia suffered the scourge in the fall of 1834. In a society where the influence of religion is still palpable, religious events and rituals surrounding the disease occurred before and during the visit of cholera.

Drawing from sources such as records of the municipal council or a study ethnographic-historical, which seeks to enter into the symbolic-cultural field, in the religious rituals that developed in the city and respond to their social meaning.

## Palabras clave

Cólera, epidemia, Plasencia, simbolismo, rituales religiosos

## KeyWords

cholera, epidemic, Plasencia, symbolism, religious, rituals.

## Introducción

El presente estudio se centra cronológicamente, por un lado, en el siglo XIX, más concretamente en los años 1833 y 1834, y espacialmente, por otro, en la ciudad de Plasencia; y desde ésta perspectiva espacial y temporal me propongo analizar algunas de las manifestaciones sociales con las que la iglesia católica dimensiona e interpreta el momento de la presencia de una nueva enfermedad.

A lo largo del siglo XIX el mundo sufrió seis pandemias coléricas, desarrolladas a partir de los focos endémicos originales situados en la Península Indostánica. Pese a tal progresión universal, la enfermedad colérica nunca llegó a convertirse en endémica en ningún otro punto, a excepción de algunos muy concretos del sudeste asiático. En 1833 se produce la primera epidemia en la Península Ibérica; Portugal primero y España después sufrirán el primer contagio del siglo. Su expansión va precedida de una alarma general, el miedo que despertaba en todas partes se generaliza, y su desconocimiento como enfermedad nueva y terrible, de consecuencias nefastas, daba lugar a calificativos tales como: “enemigo de la humanidad” o “Hidra devoradora”, que iban unidos a ciertas manifestaciones que pretendían suavizar el miedo: ... *“no os asustéis, desterrad vuestro pánico”*, único remedio del que se disponía para enfrentarse psicológicamente a una realidad, de la que no podían evadirse.

Contra esta nueva enfermedad no existía remedio conocido para combatirla, había una falta de precedentes que hacía volver la vista hacia la divinidad o bien al saneamiento de las costumbres. No se contaba más que con los medicamentos tradicionales para recibir al nuevo azote. Plasencia fue invadida durante el otoño de 1834, pero ya desde febrero de 1832 se venían articulando diferentes medidas de prevención. En una sociedad donde la influencia de la religión es aún palpable, las manifestaciones religiosas y los rituales en torno a la enfermedad se sucedieron antes y durante la visita del cólera en la ciudad.

Al iniciar la investigación las dudas se centran en responder a las siguientes preguntas: ¿En qué medida la sociedad placentina de la época volvió la vista hacia la Divinidad como herramienta de lucha contra la enfermedad?; es decir, como sucedió en la mayoría de las poblaciones por las que la epidemia pasó, ¿Qué manifestaciones religiosas, que entrarían dentro del terreno simbólico-cultural, se realizaron en Plasencia?, y ¿Qué significado social podemos atribuir a tales manifestaciones?

La perspectiva investigadora se relaciona con el modelo de la microhistoria antropológica y, para el logro del objetivo planteado se realiza una etnografía, es decir, un acercamiento a algo que me es “extraño”. Siendo ésta una de las

características más notables de la antropología, esta aproximación a una nueva realidad, como cualquier etnógrafo la llevo a cabo, en gran parte, mediante la convivencia con el grupo de actores sociales que pretendo investigar. Evidentemente no dispongo de una máquina del tiempo que me sitúe en aquel año, ni conozco a nadie que viviera entonces, y mucho menos que fuera miembro de la junta de sanidad. Por lo que la revisión de fuentes documentales como las actas de la Junta Municipal de Sanidad, actas del Cabildo, y actas capitulares del ayuntamiento, me van a presentar escenarios teatralizados, una representación de un aquí y ahora específico, que me va a permitir además “escuchar voces diferentes”, apreciar dudas y vacilaciones, alcanzar en definitiva un acompañamiento insonoro del discurso, aunque privándome de ese “puesto de honor” del que disfruta todo etnógrafo: el poder ser partícipe activo e “in situ” de la escena que pretende investigar.

### **Cultura y Enfermedad**

Antes de adentrarme en los contenidos del estudio, considero necesario realizar una reflexión sobre cómo las nociones y comportamientos asociados a los procesos de salud y enfermedad están integrados en la cultura de los grupos sociales y momentos históricos en los que éstos procesos ocurren. Las respuestas dadas a la enfermedad son sistemas culturales que están en consonancia con los grupos y las realidades sociales que los producen. A lo largo de la vida, los individuos somos gradualmente socializados por (en los) patrones culturales vigentes en nuestra sociedad, construidos a través de la interacción social cotidiana, así como a través de procesos rituales y filiaciones institucionales. Estos son responsables de la transformación de los individuos en personas, en miembros de determinado grupo que mutuamente se reconoce. De individuos transformados en personas, que aprendemos y replicamos principios que orientan patrones ideales acerca de los tipos valorados y calificados de acción, de cómo debe ser un comportamiento ante la enfermedad, así como de técnicas sobre cómo diagnosticar y tratar las mismas. Se puede afirmar que somos sujetos de la cultura, y la experimentamos de varias formas, inclusive cuando enfermamos y buscamos tratamiento.

La realidad socio-cultural e histórica tiene una influencia clara en los comportamientos y pensamientos singulares en cuanto a la experiencia de la enfermedad, que no provienen de diferencias biológicas, sino de diferencias socioculturales con influencia en nociones particulares sobre salud y terapéutica. La biomedicina es un sistema cultural y las realidades de la clínica médica deben ser analizadas a partir de una perspectiva transcultural. Por lo tanto las cuestiones inherentes a la salud y a la enfermedad deben ser pensadas a partir de los contextos socioculturales e históricos específicos en los cuales los mismos ocurren. Como se apunta más arriba, en una sociedad donde la influencia de la religión es aún palpable, su simbología bajo la perspectiva de la población expuesta a una epidemia, construida a lo largo de la experiencia no sólo de la enfermedad, sino también de las medidas preventivas y tratamiento, se muestra como reorganizadora y reordenadora ante posibles rupturas.

Este estudio es una parte de otra de mayor envergadura, mi investigación de tesis doctoral, en la que dentro de éste momento histórico, y desde la microhistoria antropológica, trato de realizar una aproximación a un sistema cultural de salud, un sistema que resalta la dimensión simbólica del entendimiento que se tiene sobre salud e incluye los conocimientos, percepciones y cogniciones utilizadas para definir, clasificar, percibir y explicar la enfermedad.

En ésta aproximación a un entorno cultural distante espacial, y sobre todo temporal, será preciso que las interpretaciones sobre los fenómenos mórbidos (operados tanto por parte de los individuos/pacientes, como por los observados y tratados por los profesionales de la salud, estén éstos formados en el sistema biomédico o no), deban ser analizados y evaluados desde el relativismo cultural, evitando de ésta manera, la toma de posturas y análisis etnocéntricos.

### **“Miasmas del Miedo”**

Ya en los primeros meses de 1833 las noticias que llegaban sobre el curso de la enfermedad por Europa y sobre todo en Portugal empezaron a despertar alarmas sociales e institucionales. Podemos decir que “los miasmas del miedo” empezaron a hacerse sentir. Plasencia fue uno de los núcleos donde se detectó de forma temprana la preocupación por el riesgo de contagio. Desde febrero se tomaron varios acuerdos como el de interrumpir las comunicaciones con Portugal, adoptar severas precauciones con los sujetos, caballerías y géneros procedentes del país vecino, establecer lazaretos, cuarentenas y fumigaciones, disponer guardias exigiendo la documentación, el pasaporte y la cédula de sanidad y, por último que las Juntas de Sanidad dieran continuos partes del estado de la salud pública.

En 1833 las medidas de prevención van a ir dirigidas en un doble nivel, unas hacia el espíritu y moral de los vecinos de las poblaciones infectadas y otras encaminadas al propio enfermo, su régimen de vida y entorno. Ambas podemos verlas resumidas en las palabras del facultativo pacense Regino de Miguel, que asume la relación entre situación social y enfermedad: “...*nuestras costumbres llevan consigo la falta de aire, luz, alimentación, y en el orden moral una constante agitación engendrada por las pasiones de todas clases y cuyos efectos trascienden al mismo organismo, afectando en su constitución física*”.

Las medidas dirigidas hacia el espíritu y moral se encuadran dentro de lo que podemos denominar prevención simbólica, y a ellas hace referencia el Boletín Oficial de la Provincia: “... *serenidad de ánimo, moderación de las pasiones, placeres y costumbres (...) si éstas se poseen, la curación es posible, pues el terror a ser invadidos, ejerce influjos en las vísceras, alterando las funciones...*”.

Entre los medios conducentes a conservar la tranquilidad, en Plasencia se pidió la celebración de servicios litúrgicos solemnes, rituales que Siguiendo a Kottak y a Rappaport, entendemos por el comportamiento formal, repetitivo y estereotipado, realizado como un acto social. Los rituales se desarrollan en momentos y lugares preestablecidos y tienen un orden litúrgico, es decir incluyen secuencias de palabras (verbo) y acciones (actos). De manera que el ritual es una

manera específica de “decir” y de “hacer” las cosas. Mediante el ritual se busca la eficacia simbólica: “haciendo algo [...]” se “consigue algo”... Por tanto el temor al cólera se plasmaría en actos religiosos como los propuestos por el Alcalde Mayor, siguiendo la disposición del rey que instaba la celebración de *rogativas públicas* y la prohibición de toda diversión pública y secreta y toda clase de reuniones. Las rogativas se llevaron a cabo en Plasencia a partir de finales de septiembre durante diez días en la Catedral, y se acordó además que para el domingo 27, con el propósito de solemnizar aún más los actos de éste día se sacase en procesión la imagen de Jesús Nazareno.

### **Una ciudad invadida por el cólera**

En noviembre de 1834 Plasencia estaba completamente invadida por el cólera, siendo el mes en el que la enfermedad realizó sus mayores estragos, el número de enfermos creció de manera alarmante, los fallecidos iban en aumento, algunos eran llevados directamente al cementerio sin la realización de actos fúnebres, como lo atestigua una nota recogida en el archivo parroquial de Santa María: *“Nota.- Las partidas siguientes no bien puestas según el orden que debieran por la falta de noticias, y así que tomo las razones de los difuntos, las estampo enseguida, la causa es porque no dan parte al [momento] por llevarlos desde su casa al cementerio en el término de dos horas .De ésta manera, se dibuja de inmediato un escenario lleno de pánico y angustia.*

La Corona ordenó que para cuando la enfermedad invada una población, se tomaran *“todas las medidas que estimen conducentes para mantener la alegría y la serenidad en el ánimo de los habitantes...”*. La serenidad y la alegría son las herramientas últimas que le quedan a una Corona que se ve rebasada y en cierto modo acosada por una epidemia que le ha obligado a cambiar las medidas sanitarias adoptadas al principio. La actividad legislativa se centra también, por tanto, en producir sensaciones de tranquilidad social. Era preciso que los ánimos no se alterasen y no afloraran los disturbios y revueltas sociales. Había que calmar el pánico, el terror y la ansiedad que provocaba la enfermedad en las zonas afectadas. El artículo cuarto de las recomendaciones realizadas por la Corona a primero de septiembre, hacía referencia al recurso más usado en el saneamiento anímico de la población, la religión: *“Cuando la enfermedad epidémica invade un pueblo, adoptarán las Autoridades todas las medidas que estimen conducentes para mantener la alegría y serenidad en el ánimo de los habitantes, evitando todo lo que pueda afectarlos melancólicamente. Cuidarán por consiguiente de que los auxilios de nuestra Santa Religión sean dispensados a los enfermos, de modo que no causen impresiones tristes y perjudiciales en los sanos, y que el fallecimiento de los fieles no dé motivo a ocupar su imaginación con ideas lúgubres; a cuyo fin prohibirán las referidas Autoridades el uso de las campanas con tales motivos mientras se padeciere dicha enfermedad.*

En Plasencia en éstas críticas circunstancias se celebraron Rogativas, Procesiones y Tedeums. Prácticas en las que se sigue un orden litúrgico, es decir, se

incluyen la palabra y la acción, sometidas a una regulación tanto civil como eclesiástica, con un protocolo claro de actuación: petición de los interesados, la población civil a su autoridad civil, o a veces desde las mismas autoridades municipales, que solicitan a su vez a la autoridad eclesiástica inmediata la celebración de rogativas, procesiones, etc. Solicitud que la autoridad eclesiástica traslada al Obispo para su aprobación, y una vez aprobado se efectúa la comunicación y la solicitud de participación de la comunidad guiada por el clero. Este orden litúrgico lo hemos visto en el apartado anterior, cuando la enfermedad era sólo una amenaza, pero ahora el Ayuntamiento desde que reconoce *“haberse experimentado ya en algunos casos de la horrorosa enfermedad del Cólera-Morbo Asiático”*, y siguiendo las recomendaciones hechas por la Corona cuando la enfermedad sea una realidad, *“pide se sirva el Cabildo celebrar en la Santa Iglesia Solemnes Rogativas al Todo Poderoso, para que implorándole con fervorosas oraciones no permita se propague tan cruel azote”*. Y, ésta fue contestada por parte del Cabildo en los siguientes términos: *“Y el Cabildo atendió: Que desde luego y por ahora principiando desde mañana se celebren tres días de Rogativa (...) al Todo Poderoso, poniendo a la pública veneración durante la misa a María Santísima (...) de esta Santa Iglesia. Que así se le conteste a referido Ayuntamiento y de que se continuará si la necesidad lo exige; a cuyo fin se dará el aviso competente: que los Sres. (...) y García se sirvan pasar a visitar al (...) y hacerle presente esta disposición que por ahora y mientras duran dichas rogativas se suspenda la celebración de Aniversarios, y por último que se den los oportunos avisos a todos los dependientes para que nada falte”*.

Las rogativas son ritos de aflicción espiritual, cuyo sentido es la demanda de algún beneficio divino. Para Laín Entralgo, estas manifestaciones de dolor y religiosidad popular eran una nueva puesta en escena de un sentimiento inveterado que relacionaba enfermedad y pecado, con lo que se perseguía la mediación de las fuerzas divinas. Como prácticas religiosas externas, exteriorizan por otra parte miedos, ansiedades, frustraciones, tensiones y canalizan la conciencia de culpabilidad. Se viven con sentimiento de culpa, bajo la experiencia de pecado colectivo, por el que la divinidad castiga a la comunidad.

Las autoridades eclesiásticas determinaron que siguieran celebrándose rogativas en vista de que el mal se iba extendiendo de día en día entre el vecindario, pero además, como el número de enfermos iba creciendo, se decide que además de Rogativas públicas se saque en procesión al *“Divino Señor de la Cruz”*, a quien al parecer el pueblo placentino tiene mucha devoción: *“... Como presidente hizo presente concluir hoy los segundos tres días de Rogativas públicas para que en su vista dictamine el Cabildo lo que tuviere por conveniente, quien acordó: Que se continúen otros tres días de Morado cantándose la Letanía de los Santos, procesionándose por el claustro antes de la Misa y en el jueves que es el último de ellos después de la hora canónica de completas, se solemnie procesión general por la ciudad sacándose en Súplica Veneración a el Divino Sr de la Cruz a fuerzas de*

*ésta Santa Virgen María, a quien el pueblo tiene mucha devoción y confianza en conseguir las súplicas que le hacen”.*

Se incluye por tanto otro elemento religioso, la procesión, que según el Código de Derecho Canónico, se trata de *súplicas solemnes hechas por el pueblo fiel guiada por el clero, yendo ordenadamente de un lugar sagrado a otro, para mover la piedad de los fieles, recordar los beneficios de Dios y darle gracias por ellos, e implorar el auxilio divino*. La procesión es un caminar en orden (*“eundo ordinatim”*), y supone el desplazamiento real de todos los que participan en ella, de manera armoniosa, no constituye un tumulto de personas que caminan de un lugar a otro, sino que es una expresión verdadera y representativa de un pueblo. En ese caminar participa *“toda la iglesia, pueblo fiel y clero”*, es una *“asamblea litúrgica”* presidida por los eclesiásticos.

En estos momentos críticos que vive el pueblo, son ahora los devotos de la Virgen de la Salud los que solicitan poder sacar en procesión ésta imagen, y realizar Rogativas y Novenario. De ésta manera, desde su capilla situada a la puerta de la ciudad, (en lo que hoy se conoce como puerta de Trujillo), se realizó el traslado de la Virgen de la Salud hasta la Catedral, donde se hicieron Rogativas y un novenario *“para implorar de su misericordia Divina se digne minorizar y extinguir el crudo azote que aflige a éste vecindario con la epidemia conocida Cólera-Morbo”*. Si bien, dicho traslado aun teniendo su punto de partida y de llegada en dos lugares sagrados, tras la contestación emitida por el Cabildo no podría ser considerado como procesional en todo su trayecto al faltar un elemento clave, el estar presente o ser presidida por el clero: *“En cuya consecuencia estando a favor siempre decidido y pronto el Cabildo a cooperar cuanto sea conducente en beneficio de la humanidad y salud pública acordó: Que a referidos comisionados de la devoción se les haga presente esto mismo, diciéndole que en el miércoles después de (...) trasladen a la Santa Imagen a sus expensas a ésta Santa María, a la que saldrá a recibir el Cabildo a las (...) se colocará al lado de Jesús Nazareno su hijo, con quién se sacará en Procesión General acordada el Jueves, quedándose desde el viernes en Rogativa dicha Santa Imagen para los nueve días que la devoción desea, siendo de cuenta de ésta sus funciones, que podrán celebrarlas en el Altar que se la coloque antes o después de las horas conocidas, con Sermón o sin él, reservándose el Cabildo el último de los nueve días para hacer de la Santa Imagen una Rogativa de costumbre”*. Finalmente se realizó el acto procesional con todos sus elementos ya que: *“.. en la tarde de éste día después de concluido Laudes, el Ilmo Cabildo y Coro bajo con Cruz y (...) recibió en la puerta de las Cadenas a María Santísima con título de la Salud, de la devoción de la misma que procesionalmente la sacaron desde su capilla que he (...) a la puerta de la ciudad, subiendo toda la calle de Trujillo y bajándola por la de San Esteban a la Catedral y colocada en el Presbiterio se le cantó una (...) y se disolvió éste acto Religioso, y para que conste lo firmo en Plasencia a 12 de Noviembre de 1834”*

En Plasencia como podemos comprobar, en estos tiempos de epidemia se implora la intercesión de figuras sagradas a las que, como el Divino Sr. de la Cruz, o

la de María Santísima con el título de la Salud, se les atribuyen papeles de intermediarios; es decir, en un tiempo de catástrofe como el que se vive, el pueblo placentino interpreta la ayuda de Santos y Vírgenes bajo éstas advocaciones locales que se presentan como poderosos focos de sacralidad y de capacidad taumatúrgica frente a la adversidad colectiva, y especialmente “eficaces” mediadores ante el azote de la epidemia. Se recurre a tales imágenes y reliquias pues en el plano local se les atribuyen poderes o capacidad para intervenir favorablemente, mediante su acción protectora, en las necesidades de la comunidad. En momentos o circunstancias de crisis colectiva se acude a ellas en forma de estas manifestaciones religiosas. El ritual con que se desarrollan las rogativas entra en el ámbito de la excitación sensorial, el de las emociones y las dramatizaciones espacio-temporales. La celebración de estas manifestaciones religiosas tienen un fin, el de excitar la piedad de los fieles, implorando el auxilio divino. Este es el contexto religioso de las rogativas públicas.

Con la manifestación pública y social de rogativas, procesiones y novenarios se persigue el bienestar de la sociedad. El ritual en este caso se trata de un acto de comunicación entre los fieles y la divinidad mediante la intercesión de figuras sagradas que adquieren el estatus de protectoras y abogadas de la comunidad local. Pero, más allá del ámbito estrictamente religioso, cumplían unas funciones latentes o no manifiestas. En su modalidad de rituales públicos y colectivos adquieren una significación que traspasa los límites de lo eclesiástico remitiendo a un universo y a una lógica sociales. Los rituales religiosos, como otros tipos de rituales colectivos, se convierten a la postre en instrumentos creadores de identidad social, dado que, a través de símbolos comunes, y diferenciadores respecto a otras comunidades, generan mecanismos de integración e identificación simbólica en el plano local. Pueden analizarse como instrumentos de cohesión e integración social, pues el santo o la virgen en torno al que gira el ritual, representa la identidad social, cultural y territorial del grupo<sup>1</sup>. El ritual, sin disolver las diferencias, pone en escena e intensifica el sentido de pertenencia. De manera que las rogativas, y demás ritos religiosos colectivos, contribuían a crear la identidad de la comunidad.

### **El final de la epidemia: Tedeum de acción de gracias**

A finales de 1834 el cólera estaba oficialmente extinguido en Plasencia, motivo por el que las autoridades deciden solicitar al Cabildo la celebración de un Tedeum en acción de gracias por tan excelente noticia: “... *Se leyó y abrió un oficio del Ayuntamiento de ésta muy noble y muy leal ciudad, su fecha 28 de diciembre (...), invitando por el primero al Ilmo Cabildo para que en el día de mañana jueves primero de enero de 1835 se cante en la Santa Iglesia un Solemne Tedeum en acción*

<sup>1</sup>.-Marcos Arévalo, J.; Borrego Velázquez, E. (2006): “La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas” *Revista de Antropología Experimental*, nº 6. Texto 2: 21-42. Universidad de Jaén (España). Jaén.

*de gracias al Todo Poderoso por los singulares beneficios que su Divina Misericordia nos ha dispensado; (...) Enterado el Cabildo de todo acordó se den por el (...) las ordenes convenientes y se conteste al Ayuntamiento en la forma siguiente. = Enterado éste Cabildo de los atentos oficios de V.S.S de éste día ha acordado igualmente cantar con toda Solemnidad en el día de mañana después de la hora de Sexta el Tedeum de acción de gracias por los singulares beneficios que nos ha dispensado la Divina Misericordia principalmente en ésta ciudad, en que parece su infinita piedad ha resplandecido con mayor beneficencia por el levantamiento de su terrible azote...”.*

## **Conclusiones**

Una serie de preguntas sin respuesta están en el origen de este texto. La mayoría de esos interrogantes se han ido disipando tras las averiguaciones realizadas; otras veces, las preguntas se han multiplicado al encontrar algunos datos que irrevocablemente me han llevado a centrarme más en apartados concretos y, a plantear incluso nuevas cuestiones. No hay duda de que éste es el camino del investigador y por ello la investigación suele ser siempre apasionada y larga en el tiempo; es, desenredar una madeja para la que a veces encontramos demasiados hilos que dificultan y enmarañan el camino; es más, se nos ofrecen posibilidades nuevas, distintas, no previstas en un comienzo y dudamos ante el camino a elegir; otras veces, por el contrario, no somos capaces de encontrar el hilo que nos sirva de guía y nos permita iniciar nuestro camino para poder ver la luz de algún final.

La revisión de fuentes y la recogida de datos me ha permitido “asistir” a una época y a una sociedad placentina (España) del primer cuarto del siglo XIX, en la que la influencia de la Religión es evidente, la fuerza de las doctrinas de la Iglesia es determinante para comprender esta mentalidad exteriorizada en el ámbito simbólico a través de las manifestaciones religiosas, y los rituales articulados en torno a la enfermedad y la muerte.

## **Referencias bibliográficas**

- Burnet, M. (1967): *Historia de las enfermedades infecciosas*. Alianza Editorial. Madrid.
- Clemente Fuentes, L. (2008): “Los Azotes del cólera-morbo en la provincia de Cáceres durante el siglo XIX”, *Ars et sapientia*. Revista de la asociación de amigos de la Real Academia de Extremadura de las letras y las artes, nº 26. Pgs. 97-123.
- Lain Entralgo, P. (1961): *Enfermedad y pecado*. Toray. Barcelona.
- Mach, J. (1898): *Tesoro del sacerdote*, pgs.732, 734, 1143. Impr. F. Rosal.
- Marcos Arévalo, J. y Borrego Velázquez, E. (2006): “La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas”, *Revista de Antropología Experimental*, nº 6 . Texto 2: 21-42. Universidad de Jaén (España). Jaén.

- Peral Pacheco, D. (1994): *Cólera y Sanidad en las Reales órdenes de 1833 a 1835*. Asamblea de Extremadura. Mérida.
- Peset, M. y J. L. (1972): *La Muerte en España: política y sociedad entre la peste y el cólera*. Seminarios y Ediciones, S.A. Madrid.
- Rodríguez Flores, M. P. (1991): *Morir en Badajoz. El cólera de 1833, Medicina y Sociedad*. Uex. Badajoz.
- Sánchez de la Calle, J. A. (1994): *Plasencia: Historia y población en la época contemporánea (1800-1990)*. Asamblea de Extremadura. Mérida.

### **Biografía del autor**

Daniel Leno González es Licenciado en Antropología Social y Cultural (UNED) y Diplomado en Enfermería. Trabaja en el hospital Virgen del Puerto de Plasencia, y durante 12 años fue profesor asociado de la UEX (España). Autor del DEA con el trabajo “análisis del proceso de cuidados de enfermería en un entorno rural multicultural. Una propuesta de investigación”, actualmente trabaja en su tesis doctoral: “Cultura sanitaria en tiempos de epidemia. El cólera morbo asiático en Plasencia (1832-35)”. Sus últimas publicaciones en el campo de la antropología son: “Buscando un modelo de cuidados de enfermería para un entorno multicultural”, “Valoración de condicionantes sociales, para una planificación y aplicación de cuidados de enfermería basadas en la cultura”, y “cuidados materno-infantiles en la España de la Restauración: una aproximación desde la microhistoria antropológica”.

Recibido: 24 de Mayo del 2012

Aceptado: 10 de Octubre del 2012

## **El pendón concejil leonés: un bien etnográfico a recuperar**

Pendón council of León: an ethnographic treasure

Francisco Javier Lagartos Pacho  
Técnico Superior del Museo Etnográfico Provincial de León (España)  
[jorjaval@hotmail.com](mailto:jorjaval@hotmail.com)

Lorena Rivas Morán  
Ingeniera Informática y Etnógrafa (España)  
[lorenarm@yahoo.es](mailto:lorenarm@yahoo.es)

### **Resumen**

El Pendón Concejil leonés es uno de los elementos etnográficos y patrimoniales más originales de la provincia de León; que ha estado presente desde la Edad Media y, especialmente, a partir del siglo XVI, en todas las comunidades rurales del antiguo Reino de León. Cada pendón es en sí un elemento con significación propia, una especie de tótem, en el que se sienten identificados los miembros de una comunidad.

Está formado por una vara sobre la que se introduce una tela adamascada de varias franjas de colores, cuya característica más llamativa es su forma. Su uso más extendido hoy en día es la participación en rogativas, procesiones y romerías, como la celebrada por la festividad de San Froilán en la ciudad de León.

El proyecto etnográfico de recuperación, catalogación y sistematización del Pendón Concejil Leonés se basa en la realización de un estudio científico del objeto a lo largo de su historia con el objetivo de poner en valor este bien tan característico del patrimonio cultural Leonés.

### **Abstract**

The Pendón Council of León is one of the most original ethnographic and patrimonial entities from the province of León (Castile and León). It has been present at the rural communities of the old leonese kingdom since the Middle Ages, and especially during the XVI century. Each Pendón is, in itself, an element with its own significance, a kind of totem with which the members of a community identifies themselves.

Basically, a Pendón is a tall, wide flag consisting on a damask piece of silk wrapped and sewn around a wooden pole. The Pendón is set apart from the rest thanks to its colourful stripes as well as its eye-catching shape. Currently, the main usage given to these flags is to be exhibited in pilgrimages, processions and celebrations, as for example the festivity of San Froilán in the city of León.

The ethnographic project of recovering, cataloguing and computerizing by the Pendón Council of León is based on the development of a scientific research of the Pendón along with its history, in the hopes of remarking the importance of the leonese heritage concerning these items.

### **Palabras clave**

Pendón Concejil Leonés, Concejo, mundo rural, patrimonio, bien etnográfico, provincia de León.

### **Keywords**

Pendón Council of León, Council, rural world, heritage, ethnographic item, Province of León.

### **Introducción**

El ser humano siempre ha mostrado un especial interés por el conocimiento y recuperación de su esencia cultural pasada, como base explicativa de su ámbito socio-cultural presente y como forma de proyección social hacia el futuro. En este empeño por la recuperación de la herencia de sus antepasados, el hombre actúa de dos formas, individual o de forma colectiva, dotándose, en muchas ocasiones, de una serie de instrumentos jurídicos<sup>1</sup> que le proporcionan elementos materiales y personales que le llevan a alcanzar con éxito su empresa.

Es en este contexto donde un grupo de personas, movidas por este interés de conocimiento del pasado, deciden dar el paso para el establecimiento de un ámbito cultural colectivo con la creación de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León, que constituye el pilar fundamental donde se asienta el conocimiento, la recuperación, la catalogación y la sistematización de los Pendones Concejiles leoneses, siendo uno de los pocos ejemplos de actuación sobre el Patrimonio Etnográfico Leonés que se están llevando a cabo en la actualidad.

Estas actuaciones tienen como objetivo principal la puesta en valor de una manifestación de cultura tradicional y del objeto material que la sustenta, el Pendón Concejil, en un ámbito geográfico concreto, la provincia de León, y socio-cultural, el mundo rural. El Pendón Concejil Leonés está respaldado por la importancia que la sociedad otorga a la cultura tradicional, en este caso leonesa, y queda refrendado por el interés del hombre en el conocimiento del pasado y, dentro de éste, en los ámbitos antropológico y etnográfico, que están sustentados en la legislación jurídica vigente. Destacan, en este aspecto, dos ámbitos territoriales en materia legislativa: el primero de ellos, el nacional, con la Ley de Patrimonio Histórico Español, donde en su Título VI hace referencia explícitamente al Patrimonio Etnográfico:

---

<sup>1</sup>.-Otras veces, el ser humano actúa sin ningún elemento jurídico de base y lo hace de forma desinteresada, teniendo como único objetivo el conocimiento del hecho investigado.

*“Art. 46. Forman parte del Patrimonio Histórico Español los bienes muebles e inmuebles y los conocimientos y actividades que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo español en sus aspectos materiales, sociales o espirituales.*

*Art. 47. 1. Son bienes inmuebles de carácter etnográfico, y se registrarán por lo dispuesto en los Títulos II y IV de la presente Ley, aquellas edificaciones e instalaciones cuyo modelo constitutivo sea expresión de conocimientos adquiridos, arraigados y transmitidos consuetudinariamente y cuya factura se acomode, en su conjunto parcialmente, a una clase, tipo o forma arquitectónicas utilizados tradicionalmente por las comunidades o grupos humanos.*

*2. Son bienes muebles de carácter etnográfico, y se registrarán por lo dispuesto en los Títulos III y IV de la presente Ley, todos aquellos objetos que constituyen la manifestación o el producto de actividades laborales, estéticas y lúdicas propias de cualquier grupo humano arraigadas y transmitidas consuetudinariamente.*

*3. Se considera que tienen valor etnográfico y gozarán de protección administrativa aquellos conocimientos o actividades que procedan de modelos o técnicas tradicionales utilizados por una determinada comunidad. Cuando se trate de conocimientos o actividades que se hallen en previsible peligro de desaparecer, la Administración competente adoptará las medidas oportunas conducentes al estudio y documentación científicos de estos bienes” (Ley 16/1985 del Patrimonio Histórico Español, 1985:20342).*

El segundo y último de los ámbitos, el autonómico, también se hace eco de este interés y dedica el Título IV y Capítulo 1 de la Ley del Patrimonio Cultural de Castilla y León al Patrimonio Etnológico:

*“Artículo 62.-Definición.*

*1. Integran el patrimonio etnológico de Castilla y León los lugares y los bienes muebles e inmuebles, así como las actividades, conocimientos, prácticas, trabajos y manifestaciones culturales transmitidos oral o consuetudinariamente que sean expresiones simbólicas o significativas de costumbres tradicionales o formas de vida en las que se reconozca un colectivo, o que constituyan un elemento de vinculación o relación social originarios o tradicionalmente desarrollados en el territorio de la Comunidad de Castilla y León.*

*2. Se consideran incluidos en el patrimonio etnológico de Castilla y León aquellos bienes muebles o inmuebles, relacionados con la economía y los procesos productivos e industriales del pasado que se consideren de interés de acuerdo a lo referido en el artículo 1.2 de esta ley.*

*Artículo 63.-Medidas de protección.*

*1. La protección de los bienes del patrimonio etnológico de Castilla y León se realizará declarándolos o inventariándolos con arreglo a lo previsto en esta Ley.*

2. *En el acto administrativo por el que se acordó la citada declaración o la inclusión en el Inventario se establecerán las normas específicas de protección de los valores que hubiese determinado la resolución adoptada.*

3. *Cuando los bienes etnológicos inmateriales estén en riesgo de desaparición, pérdida o deterioro, la Consejería competente en materia de cultura promoverá y adoptará las medidas oportunas conducentes a su estudio, documentación y registro por cualquier medio que garantice su transmisión y puesta en valor". (Ley 12/2002 del Patrimonio Cultural de Castilla y León, 2002:14).*

## **El Pendón Concejil Leonés**

El concepto primigenio de Pendón proviene del latín "pendere", que significa estar colgado, y en su aspecto formal no es más que un símbolo utilizado como distintivo, señal o insignia desde la Edad Media.

Actualmente denominamos Pendón Concejil Leonés a la "bandera" o "estandarte" que se conservan en muchas localidades de la provincia de León, a las cuales representan en fiestas locales o comarcales, tanto civiles como religiosas. Está compuesto por los siguientes elementos:

Vara o mástil de madera de altura variable (entre 3 y 14 metros), en el que va insertada una tela. En su extremo inferior presenta uno o dos ganchos cuya función es la de sujeción del conjunto al cinturón de cuero que lleva el pendonero (portador) alrededor de su cintura. Para un mejor agarre y disminución del peso, la vara posee una serie de acanaladuras, cuyo número oscila entre 6 y 10, dispuestas a lo largo de la longitud de la misma.

Tela o paño de tamaño proporcional, forma un amplio corte o escotadura, desde el paño superior hasta el central y desde éste al inferior, que hace terminar la tela en dos puntas (generalmente de menor tamaño la punta inferior, para que no se arrastre por el suelo). A su vez está formada por bandas o franjas horizontales paralelas de tejido de tipo damasco, de entre 50 y 55 centímetros de ancho, y algunas superan los 3 metros o más de largo, de color rojo, verde, azul y blanco. Están cosidas entre sí con una cenefa, entredós, pasamanería o galón de imitación de hilo de oro. Perimetralmente posee un fleco de hilo de colores similares a los que presenta el resto de la tela.

Cruz de pequeñas dimensiones, de sección cuadrangular, de latón o de bronce dorado o plateado, que se engarza en la parte superior de la vara y representa la presencia de la Iglesia en el acto donde participa el Pendón Concejil. Algunos pendones en sustitución de la cruz, llevan un ornamento floral que rememora la creencia del origen de los pendones en antiguos "mayos" celtas.

Capelina o trozo de tela de igual calidad, color y composición que el paño situado en la parte superior de la vara y cuya función es cubrir la unión de la tela, los remos y la cruz.

Remos o cordones de algodón, de colores similares a los del paño y unidos a la vara en su parte superior con el fin de servir de sujeción al conjunto en momentos

de viento, pendientes, etc. Este elemento es portado por un individuo independiente del portador de la vara. Está compuesto por un cortaviento que une, en un único elemento, los dos cordones que nacen en la parte superior de la vara. En el extremo inferior y superior del remo aparecen una serie de borlas de hilo de algodón de color similar al del paño.

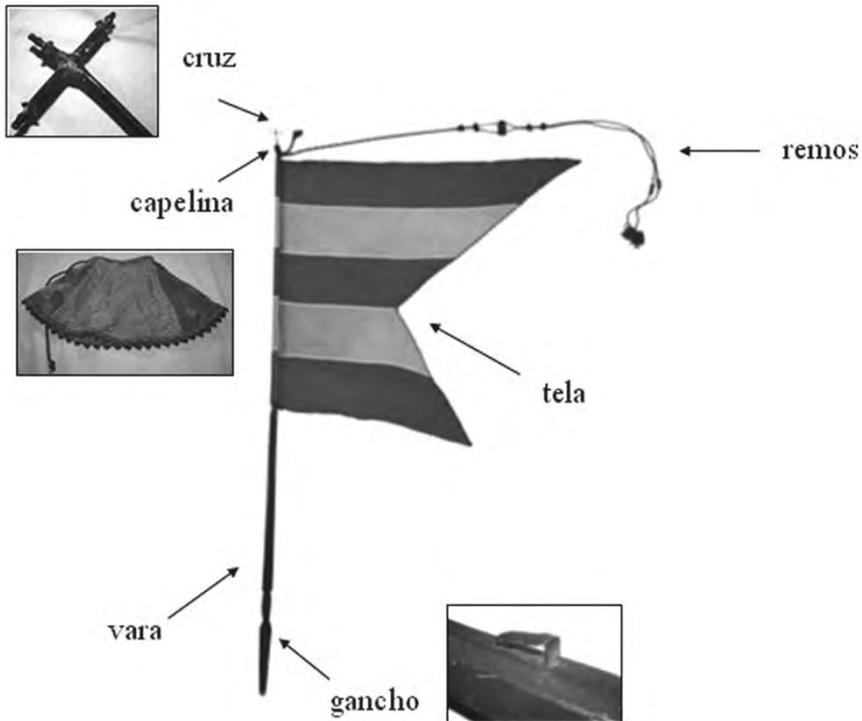


Imagen del Pendón Concejil de Castellanos (León). Fuente propia.

## Origen

Su propiedad y su uso está regulado por “el pueblo”, representado por la asamblea de vecinos o Concejo Abierto (hoy en día la Junta Vecinal) y en menos ocasiones por asociaciones o cofradías.

Contemplamos dos posibles orígenes de estos pendones: el militar y el eclesiástico. Se trata de dos ámbitos que han estado muy cercanos hasta el siglo XIX, aunque creemos que existen argumentos a favor de un origen militar. Las guerras medievales no contaban con ejércitos organizados; cada año, nobles, eclesiásticos y

concejos, formaban mesnadas (tropas) que servían temporalmente al Rey en la guerra<sup>2</sup>. No había quintas ni más soldados profesionales que los caballeros, muy escasos en número. Las batallas eran confusas al no existir uniformes y cambiar continuamente el sistema de alianzas de nobles y concejos.

Durante la Edad Media, se impusieron las bases de muchas de nuestras leyes y costumbres; el Reino de León aportó algunas prácticas democráticas como los Fueros, las Cortes o los Concejos, introduciendo por primera vez en España la heráldica (los Reyes de León fueron los primeros en usar un signo: el león y un color distintivo: el púrpura o carmesí, que hoy llevan por ello casi todos los Pendones Concejiles leoneses). Por el contrario, en Castilla la adopción de símbolos heráldicos fue más tardía y vacilante<sup>3</sup>.

Entre los siglos XI-XIII un “pendón era una bandera militar, que cuelga o flamea en lo alto de una lanza”<sup>4</sup>. Simplificando mucho, podemos decir que existían varios modelos relacionados con los actuales pendones leoneses: el pendón que cuelga (pende) hacia abajo, similar a los actuales estandartes de las cofradías. Un modelo similar a las actuales banderas, de forma cuadrangular, con alguna señal heráldica en el centro. Varias telas enfundadas en una lanza, en posición horizontal, de diversos colores,- si estaban cosidas entre sí, parecían un pendón leonés y si no lo estaban, parecían cintas o bandas sueltas al aire. Todos estos modelos, se conocen en formas exclusivamente cuadrangulares, o dotados de una escotadura central que forma dos puntas como los pendones leoneses actuales y los históricos de Baeza, de la Orden de Santiago y el Real de León<sup>5</sup>.

Hay, al menos, un ejemplo del modelo de bandera militar medieval farpada en Santa María del Condado, pero desconocemos su antigüedad: es como los pendones leoneses, pero en vez de dos puntas, cada uno de los paños termina en una punta. Este modelo sigue los pendones reflejados en la heráldica provincial de Zamora, Valladolid y Palencia; también lo vemos en la Señá Bermeja de Zamora<sup>6</sup>.

Creemos que el paso de lanza guerrera a mástil, se realizó por fases: la lanza de soldado a caballo, pasaría a ser portada por soldados de Infantería y para verla desde lejos, al juntarse tropas o realizar marchas, crecería en altura. Su desmesurada altura, la haría inútil para las acciones de guerra, pero sería perfecta para los entrenamientos, alistamientos, homenajes, señalización “del Real” o campamento, desfiles, etc. que atraen muchos soldados o público. Al separarse de su uso práctico inicial, adquiriría adornos y peso, hasta convertirse en un objeto con funciones sólo representativas y

<sup>2</sup>.-Nieto Soria, J. M. (2006): *La Monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (1230-1504)*. Silex ediciones. Madrid.

<sup>3</sup>.-Represa Rodríguez, A. (1983): *El pendón Real de Castilla y otras consideraciones sobre el Reino*. Ámbito Ediciones. Valladolid.

<sup>4</sup>.-Represa Rodríguez, A. (1983): *El pendón Real de Castilla y otras consideraciones sobre el Reino*. Ámbito Ediciones. Valladolid.

<sup>5</sup>.-Represa Rodríguez, A. (1983): *El pendón Real de Castilla y otras consideraciones sobre el Reino*. Ámbito Ediciones. Valladolid.

<sup>6</sup>.-Valderas Alonso, A. (1991): *Los Pendones. Pasado y presente* Ediciones Leonesas. León.

ceremoniales<sup>7</sup>. Este gran tamaño y su función representativa, explica que se asociasen a templos y concejos: Catedrales, iglesias y Casas Consistoriales, son desde la Baja Edad Media, el marco en que se usaban banderas para las ceremonias públicas y también su lugar de almacenamiento permanente.

En resumen, hacia el siglo XVII, los pendones guerreros leoneses, se habrían convertido en objetos de gran tamaño, inútiles para la guerra, pero con funciones en retaguardia: desfiles anuales de reservistas, fiestas de los quintos y, sobre todo, funciones de representación local en fiestas o visitas de autoridades.

Ciertos datos nos hacen sospechar que los pendones leoneses no perdieron todas sus funciones militares: Quintana<sup>8</sup> al tratar del santuario de Castrotierra, intuye un motivo militar en la destrucción de sus pendones por las tropas napoleónicas (1808-1813) y Raimundo Rodríguez<sup>9</sup>, incluye los pendones en el listado de daños llevados a cabo por estas tropas, en Valderas, Valdemorilla, etc. (Valderas Alonso, 2008).



Romería de la Virgen de Castrotierra (León). Año 2009. Fuente propia.

Aparte de las funciones de guerra, quedaban las de representación del monarca y del poder local. De esta manera, el Pendón Real del ayuntamiento de la capital provincial y probablemente los de las sedes de los demás corregimientos leoneses,

<sup>7</sup>.-Nieto Soria, J. M. (1999): *Orígenes de la Monarquía Hispánica: Propaganda y Legitimación (1400-1520)*. Dykinson. Madrid.

<sup>8</sup>.-Quintana Prieto, A. (1991): *Los Pendones de Castrotierra*. Lirba. León.

<sup>9</sup>.-Rodríguez, R. (1935): "Los amigos de nuestro arte cristiano" *Revista del Clero Leonés*. León.

conservaron durante toda la Edad Moderna, la función de publicitar su adhesión a la Corona, cada vez que las condiciones lo exigían: proclamación de nuevo Rey, invasiones enemigas, etc.

### **Evolución de los Pendones Concejiles en la actualidad**

Creemos que los actuales Pendones Concejiles leoneses no son tan antiguos como anteriormente hemos señalado. Los contratos más antiguos de los bordadores de Astorga y León para hacer pendones encargados por los Concejos o los mayordomos de las Iglesias<sup>10</sup> son del siglo XVI, aunque son mucho más abundantes en los siglos XVII y XVIII. Sin duda los Pendones Concejiles leoneses tienen su origen en los que llevaban los soldados de cada pueblo en las frecuentes luchas medievales, pero hay un paso intermedio que hay que demostrar y es su uso en León antes del siglo XVI.

Posiblemente, la bandera de España creada a fines del siglo XVIII fue sustituyendo a todas las anteriores, especialmente en asuntos militares. Las nuevas Instituciones de Administración Local creadas a comienzos del siglo XIX, diputaciones y ayuntamientos, asumieron estas funciones representativas, desplazando a los concejos y sus pendones. Fue la época en que los bienes comunales se pusieron a la venta y el concejo abierto fue sustituido, por juntas administrativas y alcaldes pedáneos.

Unido esto al hecho de que en este siglo desaparecen la mayor parte de los rituales religiosos que se venían celebrando hasta el momento en los cuales participaba el Pendón Concejil e incentivado además por los problemas de difícil almacenaje al tratarse de unos objetos de grandes dimensiones, nos lleva al desuso y la pérdida de la mayor parte de ellos.

Será a finales del siglo XIX y principios del siglo XX cuando aparezca en León “el Regionalismo sano”<sup>11</sup>, y se produzca el resurgimiento de algunos de los hitos culturales tradicionales que marcaron la esencia leonesa: desde el punto de vista religioso es en los años 20 del siglo XX cuando la Virgen del Camino fue proclamada Patrono del Reino de León, desde el punto de vista deportivo resurgen los aluches o lucha leonesa, y desde el punto de vista cultural reaparece en escena el Pendón Concejil como elemento de unidad en un momento, en el cual, ésta peligra por la proximidad de la Guerra Civil Española.

---

<sup>10</sup>.-Podemos consultar estos datos en el Archivo Histórico Provincial de León y en los Archivos Municipales de León y Astorga.

<sup>11</sup>.-Tendencia ideológica nacida en León y Castilla, según la cual, aun aceptando la existencia de una comunidad política como la nación, se pretende la defensa específica de una parte de ésta que se distingue por su homogeneidad en lo físico y cultural. González Clavero, M. (2004): *La compleja articulación de Castilla y León como comunidad autónoma*. Universidad de Valladolid.

## **Desmontar tópicos acerca del Pendón Concejil**

En cuanto a su realidad física, no creemos que uno solo de los pendones conservados hoy en León tenga paños medievales, aunque si es posible que perdure el concepto de comunidad que aglutine este objeto.

Los estudios indican que la tela de un pendón solía durar un promedio de 20 o 30 años. Esta es una de las características de los pendones leoneses: su utilidad; si la tela se estropea por el uso, se sustituye por otra nueva. No había ni hay en la actualidad, un sentido de la antigüedad de la tela, ni se conserva como reliquia del pasado; permanece la idea de que la representación del pueblo decae si la tela se presenta en público doblada, apollada o con colores desvaídos. Es decir, salvo en el caso de bordados y escudos (pendones de Clavijo, Baeza, Real de León, etc.), que se traspasan de la vieja tela a la nueva, el resto es renovado regularmente. En este sentido, creemos que se debería extremar el cuidado en reproducir exactamente los viejos pendones, cuando se renuevan, así como conservar los restos antiguos (telas, flecaduras, borlas, etc.) como testimonio de unas artesanías que han desaparecido.

De este modo, la mayor parte de los Pendones Concejiles leoneses hunden sus raíces en el siglo XVI cuando por orden de Felipe II se mandan realizar pendones “encarnados” en señal de apoyo a la Armada Invencible. Este tipo de insignias se mantienen hasta el siglo XVIII<sup>12</sup> como lo demuestran la mayor parte de los Libros parroquiales de Fábrica que hoy en día se conservan.

En cuanto a los colores, no existe documentación que afirme cuando se introdujeron unos y otro, pero lo que sí está claro basándonos en la documentación provincial es que los Pendones Concejiles eran, en su mayor parte, encarnados hasta el siglo XIX.

Por su parte y a pesar de lo que actualmente la gente piensa, el Pendón Concejil no es eclesiástico. Su carácter, pues, es en origen civil, identitario de las comunidades, pero, con el transcurso de los tiempos, pasaron a integrarse en celebraciones religiosas (romerías, rogativas, etc.), por lo que se entendió de alguna manera que integraban más a la “parroquia” que al “concejo”. No obstante, algunas muestras de cultura y saber popular señalan su carácter original: “Las Campanas y el Pendón, del pueblo son”

Además, este objeto ha estado vinculado a la gente campesina, es decir, no son ni nobles ni militares los que ostenten su uso.

Por último, debemos desdecir la fácil designación que hacia este objeto se produce cuando nos referimos a él como una bandera, ya que al ser un objeto en sí mismo, no acepta múltiples reproducciones como así sucede con la bandera. Es decir, el Pendón Concejil leonés no tiene copia por ser un objeto en sí mismo.

---

<sup>12</sup>.-Esta pervivencia la podemos ver en la comunidad de Vallecillo donde en 1732 aún se mantiene este tipo de color “encarnado para el Pendón Concejil. Archivo Parroquial de Vallecillo. Libro II de Fábrica, año 1732.



Libro parroquial de Vallecillo (1732)  
Fuente propia



Pendón actual de Vallecillo (1960)  
Fuente propia

### Conclusión: proyecto de recuperación de un bien etnográfico

Por último, apuntaremos algunas pautas del proyecto etnográfico que estamos elaborando y que tiene como objetivo principal la puesta en valor de una manifestación de cultura tradicional y del objeto material<sup>13</sup> que la sustenta, el Pendón Concejil, en un ámbito geográfico concreto, la provincia de León, y socio-cultural, el mundo rural.

Para desarrollar nuestra labor de búsqueda del conocimiento de esta pequeña parcela de la cultura tradicional leonesa, estructuraremos el proyecto en tres grandes fases de actuación:

1. Fase de Recuperación: se iniciaría con la creación de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León en el 2004<sup>14</sup> con el objetivo de recuperar y poner en valor una manifestación de cultura tradicional y el objeto material que la sustenta, el Pendón Concejil.

2. Fase de Catalogación: constituiría la fase del trabajo de campo, con la que queremos conocer la realidad actual de la manifestación cultural y del objeto que la sustenta.

3. Fase de Sistematización: comprendería el estudio y análisis técnico de la información recopilada en las fases anteriores, con la finalidad de obtener un catálogo-

<sup>13</sup>.-En nuestro caso el objeto material es el Pendón Concejil leonés presente en muchas de las manifestaciones de la cultura tradicional de la provincia de León (romerías, rogativas, etc.).

<sup>14</sup>.-La Asociación Cultural Pendones del Reino de León fue constituida a finales del año 2004 inscrita en el Registro Nacional de Asociaciones con el nº 584615, Grupo 1 Sección 1, al amparo de la vigente legislación.

inventario que plasme la situación presente de la manifestación de cultura tradicional y el objeto que la sustenta, todo ello basado en los análisis del conocimiento pasado.



Ejes del Proyecto de Pendones Concejiles Leoneses. Fuente: propia.

### **Fase de Recuperación: una iniciativa social**

En esta primera fase de nuestro proyecto etnográfico nos propondremos, como principal objetivo, la puesta en valor del Pendón Concejil y todas las manifestaciones culturales que rodean a dicho objeto etnográfico.

Esta fase es la más larga en el tiempo, ya que abarcaría desde el año 2004, momento en que se creó la Asociación Cultural Pendones del Reino de León, hasta el momento en el que comprendamos que la sociedad haya adquirido el grado de concienciación sobre la importancia del Pendón Concejil y todas las manifestaciones culturales que le rodean, y nos dará pie a iniciar el estudio y análisis del objeto etnográfico en cuestión.

Los dos pilares básicos de esta primera fase, cuyo nexo de unión lo constituye la comunidad, la participación ciudadana, en definitiva lo social, fueron los siguientes:

1. La iniciativa social con la creación de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León (participación ciudadana).
2. El elemento etnográfico a recuperar, el Pendón Concejil, como símbolo identificativo de una comunidad.



Logotipo de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León

### **Fase de catalogación: el trabajo de campo etnográfico**

La segunda fase de nuestro proyecto la denominaríamos la fase de catalogación y constituye el trabajo de campo antropológico propiamente dicho, es decir, el contacto directo que el etnógrafo mantiene con el objeto estudiado. En este contexto, el trabajo de campo es considerado más que una técnica y más que un conjunto de técnicas como una situación metodológica y también en sí un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador<sup>15</sup> cuyo fin último es la obtención de la información. Por ello, el objetivo final consistirá en la recopilación de la mayor cantidad de información acerca del pendón Concejil en los distintos pueblos de la provincia de León.

Dentro del trabajo de campo que realizaremos existirán diferentes fases de la investigación, distinguiendo cuales son previas, cuales se realizan durante el trabajo de campo y las tareas del investigador después de “abandonar” el campo<sup>16</sup>. En nuestro caso, antes de entrar en el campo se produciría una etapa de reflexión y preparación de esta segunda fase donde nos plantearíamos la formulación del problema, la selección de estrategia metodológica para conseguir nuestros objetivos y la elección de casos y contextos geográficos de actuación. Durante el trabajo de campo propiamente dicho comenzaríamos con la gestión de las acciones que llevaríamos a cabo (cartas, llamadas de teléfono, visitas, etc.), ajustariamos las técnicas de generación de información para que fueran más eficaces, concretariamos las acciones de campo y registraríamos en un archivo informático toda la información obtenida. Por último, al final del estudio nos plantearíamos la salida del campo determinando la finalización o interrupción del estudio realizando un minucioso e intenso análisis final (ficha informatizada) que nos

<sup>15</sup>.-Monistrol Ruano, O. (2007): “El trabajo de campo en investigación cualitativa (I)”. Nure Investigación nº 28. Madrid.

<sup>16</sup>.-Valles, M. S. (2000): *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Síntesis. Madrid.

llevaría, en una tercera fase del proyecto, a una redacción y presentación de una publicación que ponga al día esta manifestación tradicional de la cultura leonesa.

### **Fase de sistematización: El análisis de la información recopilada**

Una vez que se ha finalizado el trabajo de campo, comenzaría la fase de sistematización de toda la información que se ha recopilado en las fases anteriores, con el objetivo de obtener un conocimiento exhaustivo de la manifestación de la cultura tradicional, objeto de nuestro estudio. El uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) a la hora de abordar nuestro proyecto aportará una gran flexibilidad y autonomía a la hora de divulgar, reproducir, mantener y obtener conocimiento de los datos obtenidos durante la fase de catalogación<sup>17</sup>.

Esta fase comprendería desde la informatización de forma ordenada de los datos recopilados durante el trabajo de campo así como la recopilación de los datos externos, hasta la extracción de todo el conocimiento de forma estructurada mediante la interrelación de todos los datos almacenados. Por lo tanto, podemos dividir el desarrollo de la sistematización en dos tareas:

1. Creación de una base de datos con todas las informaciones recopiladas tanto gráficas como textuales.
2. Realización de consultas complejas para obtener la información final que dará pie a las conclusiones finales.

Todo ello es un compendio de aspectos obviados hasta ahora pero que serán muy importantes para el futuro de este objeto, en cuanto de sus acertadas conclusiones dependan los criterios a seguir para la conservación, restauración o elaboración de una copia del mismo, actuaciones todas ellas encaminadas a perpetuar este bien a las generaciones futuras.

### **Referencias bibliográficas**

González Clavero, M. (2004): *La compleja articulación de Castilla y León como comunidad autónoma*. Universidad de Valladolid. Valladolid.

Colorado Castellary, A. (2007): "Patrimonio y gestión del conocimiento en la era digital. Conferencia inaugural". Calsi. Madrid.

Monistrol Ruano, O. (2007): "El trabajo de campo en investigación cualitativa (I)". *Nure Investigación* nº 28. Madrid.

Nevado Cabello, M<sup>a</sup>. V. (2010): *Introducción a las Bases de Datos Relacionales*. Visión Libros. Madrid.

Nieto Soria, J. M. (1999): *Orígenes de la Monarquía Hispánica: Propaganda y Legitimación (1400-1520)*. Dykinson. Madrid.

Nieto Soria, J. M. (2006): *La Monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (1230-1504)*. Silex ediciones. Madrid.

Quintana Prieto, A. (1991): *Los Pendones de Castrotierra*. Lirba. León.

---

<sup>17</sup>.-Colorado Castellary, A. (2007): "Patrimonio y gestión del conocimiento en la era digital. Conferencia inaugural". Calsi. Madrid.

Represa Rodríguez, A. (1983): *El pendón Real de Castilla y otras consideraciones sobre el Reino*. Ámbito Ediciones. Valladolid.

Rodríguez, R. (1935): “Los amigos de nuestro arte cristiano” *Revista del Clero Leonés*. León.

Stocking, M. (1993): *Controlling item exposure rates in a realistic daptive testing paradigm*. Technical Report (RR 93-2). NJ: Educational Testing Service Princeton.

Valderas Alonso, A. (1991): *Los Pendones. Pasado y presente*. Ediciones Leonesas. León.

Valderas Alonso, A. (2008): *Los Pendones*. Biblioteca Leonesa de Tradiciones. León.

Valles, M. S. (2000): *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Síntesis. Madrid.

### **Legislación**

Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español (BOE de 29 de junio de 1985):20342-20352. Valladolid.

Ley 12/2002, de 11 de julio, de Patrimonio Cultural de Castilla y León. (BOCYL, suplemento al nº 139, de 19-7-2002:14-27. Valladolid.

### **Biografía de los autores**

Francisco Javier Lagartos Pacho es Licenciado en Historia y posee el Diploma de Estudios Avanzados por la Universidad de León. Actualmente es Técnico Superior y Conservador del Museo Etnográfico Provincial de León dependiente de la Diputación de León. Autor de publicaciones sobre temas de Historia Social, Etnografía y Antropología.

Lorena Rivas Morán es Ingeniera en Informática. Actualmente trabaja como investigadora PIFA de la Universidad de León, para proyectos del Instituto Nacional de Tecnologías de la Comunicación. Especializada en desarrollo e investigación de aplicaciones accesibles para personas con discapacidad.

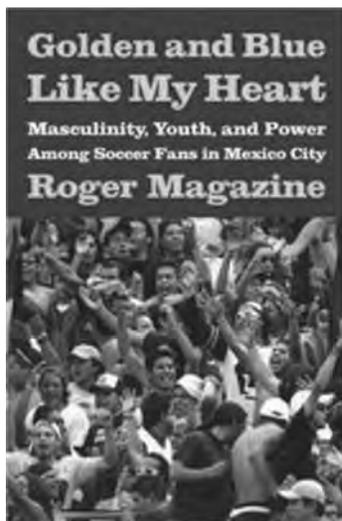
Recibido: 16 de Marzo del 2012

Aceptado: 5 de Octubre del 2012

# **RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS**

## **LITERATURE RECENS**





**Roger Magazine (2008): *Azul y oro como mi corazón. Masculinidad, juventud y poder en una porra de los Pumas de la UNAM, México D.F., UIA/Afinita. ISBN 978-968-9327-02-8, 238 pág.***

David Lagunas  
Universidad de Sevilla (España)

El trabajo de Magazine sobre la “porra” (hinchada) *Plus* del equipo de fútbol de los Pumas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) se sitúa en la intersección de los debates actuales en torno a la preponderancia de los deportes como rituales seculares de la modernidad, entre ellos el fútbol. Cabe señalar que hasta los años 90 del siglo pasado el estudio de los deportes era más bien marginal, aunque Marc Augé ya había advertido en 1982 que los estudios sobre el fútbol debían reorientar su enfoque desde la historia social hacia la perspectiva de la antropología de la religión, como un tipo de ritual moderno. El fútbol hasta fechas recientes era considerado un tema de estudio frívolo y banal entre los círculos académicos, y no es casual que periodistas, ensayistas y escritores (Juan Villoro, Carlos Monsiváis, Ryszard Kapuscinski, Eduardo Galeano, Manuel Vázquez Montalbán, Peter Handke, entre otros) hayan acaparado las reflexiones sobre este deporte.

Sobre el fútbol disponemos de una excelente, aunque no vasta, bibliografía. Destacan el clásico de Christian Bromberger, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin* (1995), en el que el autor se sumerge en una comparación entre los hinchas franceses e italianos, así como el de Eduardo P. Archetti, *Masculinities* (1999), que enfatiza la idea del fútbol como una cultura masculina mundial. Otro trabajo relevante es *Fútbol. Metàfora d'una guerra freda. Un estudi antropològic del Barça* (2005) de Jordi Salvador Duch quien analiza el porqué el Barcelona representa “más que un club” como vehículo de confrontación y sublimación simbólica de contenciosos políticos en un país cuya articulación

nacional está lejos de estar acabada. De la forma como el fútbol institucionaliza la violencia y la transforma en un dispositivo simbólico (“guerra fría”) pensado para no afectar la estructura social dan cuenta Norbert Elias y Eric Dunning en *Deporte y ocio en el proceso de la civilización* (1992). En México cabe destacar el trabajo de Andrés Fábregas *Lo sagrado del rebaño* (2001) sobre la construcción de identidades en torno a las Chivas de Guadalajara y el de Gabriel Angelotti “La dinámica del fútbol en México” (2003) sobre el Club de Fútbol Pachuca (ver también Angelotti, 2010).

Nociones como “drama social”, la celebración de la masculinidad, las estrellas futbolísticas como iconos religiosos, la dimensión de clase social, el rol primordial en la expresión de la identidad nacional o el potencial para establecer puentes entre las generaciones, son tópicos que muestran las afinidades entre la antropología y el fútbol. En el texto de Magazine, construido a partir del trabajo de campo desarrollado en los años 90, se pretende mostrar cómo éstas y otras categorías analíticas (sociedad civil, liberalismo) deben repensarse a la luz de la etnografía del fútbol para cuestionarlas y complicarlas.

De inicio, el libro de Magazine se construye a partir de una introducción donde el autor muestra una ubicación clara en el repertorio de estrategias disponibles, indicando con precisión cuáles son sus teóricos de referencia, y especifica cómo realizó su trabajo de inmersión en el universo de la porra, con qué instrumentos y con qué técnicas, incorporando los errores, los problemas, los fracasos y las insuficiencias, dotando a su trabajo de una mayor reflexividad.

Magazine explota en su trabajo la veta del fútbol como constructor de identidades. Vincenzo Padiglione (1996:394-5) había señalado la necesidad de mentalidades y ambientes lúdicos en la sociedad posmoderna siendo el fútbol el que ocupa una centralidad en la producción y reproducción de la sociedad y la cultura nunca vistas anteriormente, como si una estructura lúdica fuera capaz de conectar ámbitos personales y sociales que, de otra manera, aparecerían desligados. El fútbol refleja cómo un grupo autoidentificado con el equipo se ubica momentáneamente en una situación intersticial -la “communitas” o anti-estructura- en la cual los aficionados suspenden los lazos débiles de la estructura social y de su existencia para estar junto a otros convertidos en sus iguales y enfrentados al resto de la sociedad o separados de ella. El fútbol, por ello, puede hacer brevemente realidad la posibilidad de una comunidad siempre imaginaria e imaginada a lo Benedict Anderson.

De hecho, la autocelebración festiva del fútbol recapitula lo que Durkheim escribiera a propósito de la vida religiosa, cuando notaba que la sociedad de la que era el sustrato no se correspondía con la realidad, “llena de taras y de imperfecciones”. Parafraseando *Las formas elementales de la vida religiosa* la comunidad humana que la fiesta dramatiza no es “un dato empírico, definido y observable; es una quimera, un sueño en que los hombres han acunado sus miserias, pero que nunca han vivido en realidad”. En otros términos, el fútbol provee de la superación mágica de las contradicciones y, como efecto, la ilusión de ver reflejada

en un espejo una comunidad orgánica, sin clases, sin conflictos, que nunca ha existido ni existirá jamás (Delgado, 2010).

Magazine advierte de la no aplicación universal del concepto de *communitas* de Turner (1977), pero señala que donde mejor ha funcionado esta noción es en las sociedades occidentales. Plantea seguidamente una comparación entre la visión ideal de los miembros de la porra *Plus* -su versión crítica y a la vez emocional respecto al clientelismo político y la democracia neoliberal-, y el romanticismo del siglo XIX, identificando una serie de conexiones e interrelaciones entre ambos fenómenos. Ambos, visión ideal de la porra y romanticismo del XIX, serían vehículos de proyectos sociales alternativos en contextos económicos y políticos en estado de flujo y cambio constante. La hipótesis de Magazine se centra en la porra como mecanismo de transmisión de una visión ideal de la sociedad conformada por nociones acerca de la libertad, la masculinidad, la política y la juventud, en suma, como una alternativa social que nace del vacío creado por el neoliberalismo. En suma, detrás de las apariencias es posible identificar proyectos sociales alternativos encarnados por jóvenes que no carecen de valores sino que invocan otros valores.

Los jóvenes hinchas del equipo de los Pumas “juguetean” con los mitos que se construyen socialmente en torno a la juventud, las propias taxonomías que la sociedad mexicana les impone, de las que se ríen y exploran los límites, a veces en forma de parodia. De forma similar a la producción de “capital cultural alternativo” entre los clubs de fans en otras esferas socioculturales (cine, música), se observa cómo desde el ámbito de una forma cultural subalterna (la porra) -que el sistema denigra- sus miembros se orientan hacia sus propios fines en su mundo local, manipulando las distancias frente a la jerarquización y estratificación social que soportan como jóvenes, y reflejando la capacidad performativa de transformar ese mundo en una dirección a veces ni siquiera imaginada, incluso mejor (Herzfeld, 2001:309). De este argumento Magazine presenta evidencia por medio del relato de su experiencia particular en un partido de fútbol en el estadio, destacando las tensiones entre los dirigentes de la porra y sus miembros de a pie -antes, durante y después del evento deportivo-, así como la escisión y creación de una nueva porra (la *Rebel*).

Por tanto, la porra *Plus* constituye la piedra de toque de las tensiones generadas en la sociedad mexicana atrapada entre una democracia neoliberal y los atavismos del clientelismo. Estas conexiones semánticas entre fenómenos pertenecientes a contextos históricos, sociales, económicos y políticos diferentes es quizá la parte más arriesgada del texto que Magazine solventa con una notable erudición y capacidad de realizar un análisis crítico y de evaluación y síntesis de ideas complejas con información limitada.

La parte donde se enfoca hacia la interpretación del “desmadre” como ritual de masculinidad vinculado a la idea del desorden y la violencia nos pone en alerta acerca de cómo los modelos de género basados en la dominación masculina, profundamente incorporados en la sociedad mexicana, se escenifican en el fútbol. Para apoyar la argumentación participa en los viajes de la porra con el equipo hacia

varios Estados del país, donde revela cómo los miembros de la porra atemorizan a los hinchas del equipo contrario, exhiben su papel de machos y agreden a las mujeres como un ejercicio ritual. Lo más interesante es su planteamiento en relación a que estos modelos proporcionados por el contexto cultural mexicano son mitos asumidos y a la vez manipulados por los propios actores, que esconden detrás complejos procesos de construcción de valores alternativos.

Magazine apunta que aquello que observa en el seno de la porra no es una estructura organizacional estable sino una panoplia de componentes que se mueven con aparente desorden, pero que en su difusión influye en las otras aficiones mexicanas y en el resto del mundo como modelo a seguir. Este proceso de continua inestabilidad estructural cuestiona la universalidad del concepto de drama social de Turner, empleado por Roberto DaMatta (1982) en su trabajo pionero sobre las dinámicas de los hinchas futbolísticos brasileños (ver también la interesante reseña sobre fútbol de Feixa & Juris, 2000).

Magazine se deslinda de visiones tópicas del fútbol como el “opio del pueblo”, y en concreto, de la porra como un ejercicio ritual que expresa su propia alienación (más evidente en el caso de los *hooligans*), planteando a la porra como vehículo de comunicación simbólica compleja que proyecta una serie de valores alternativos. Magazine concluye que el tema central de la porra es precisamente evadir cualquier sistema, estructura social o solución y más bien recrearse en un tipo de sociabilidad no sistemática que promueva la expresión y el goce.

La porra constituye, en definitiva, el espacio ideal para poner de relieve cómo se construye desde la crítica subalterna un meta-relato que implementa visiones de futuro y nuevos imaginarios alternativos frente a los dos meta-relatos del México urbano, el clientelismo –contra el que se rebela- y la democracia neoliberal –de donde parte-. Magazine se aproxima con esta conclusión a la tesis de que la intensidad y la pasión con que los hombres se deleitan en este tipo de acontecimientos deportivos radica en que constituyen una actividad altamente significativa, que encarna los valores de la sociedad mexicana contemporánea, una forma moderna que, al igual que las peleas de gallos en Bali que documentó Geertz, representan un “juego profundo”, una especie de comentario metasocial, un relato dramático-filosófico que produce emociones con un propósito cognoscitivo (Bromberger, 2000). En suma, el fútbol se constituye como un “texto abierto” que puede ser llenado de significados de acuerdo a las necesidades y los deseos, construyendo espacios de pertenencia, puentes entre lo singular y lo universal, y simbolizando los dramas de la vida al igual que los valores cardinales de nuestra sociedad (Bromberger, 1998).

Como corolario, el texto es ilustrativo de un aspecto más general pero no menos fundamental para la disciplina antropológica: de cómo las estrategias a través de las cuales las gentes en el mundo contemporáneo construyen sus visiones, opiniones, valores y prácticas son constantemente re-negociadas y re-interpretadas en formas creativas y variadas.

### Referencias Bibliográficas:

- Angelotti, G. (2010): “El estudio del fútbol. ¿Un ámbito periférico para la antropología en México?”, *Revista de Antropología Experimental*, 10 (en línea, consulta 17/10/2010)
- Bromberger, C., ed., (1998): *Passions ordinaires: du match de football au concours de dictée*. Bayard. Paris.
- Bromberger, C. (2000): “El fútbol como visión del mundo y como ritual” en Roque, María-Ángeles (Ed.), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas. Viejas culturas, nuevas visiones*. Icaria. Barcelona, pp. 253-274.
- DaMatta, R. (1982): “Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro”, en Roberto DaMatta et al., *Universo do Futebol: esporte e sociedade brasileira*. Edições Pinakothke. Rio de Janeiro.
- Delgado, Manuel: “Blog” (en línea, consulta 12/09/2010)
- Feixa, C. & Juris, J. S. (2000): “Review of Football cultures”, *Social Anthropology*, 8 (2):203–211.
- Herzfeld, M. (2001): *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell, Oxford.
- Padiglione, V. (1996): “Antropología del deporte y del ocio” en Prat, Joan & Martínez, Ángel (editores), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Ariel. Barcelona, pp. 394-404.
- Turner, V. W. (1977): “Variations on a Theme of Liminality”, en Moore, Sally F. & Myerhoff, Barbara G. (eds.): *Secular Ritual*. Van Gorcum. Assen/Amsterdam, pp. 36-52.





**González de Ávila, M. (2010) *Cultura y razón. Antropología de la literatura y de la imagen*. Rubí (Barcelona): Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.**

José Ignacio Monteagudo Robledo.  
Universidad de Salamanca

Si la antropología cultural ha ejercido, y sigue ejerciendo, una gran fascinación sobre científicos, humanistas y sociedad en general, ¿cómo explicamos la debilidad de su prestigio entre los primeros, su falta de influencia efectiva en los segundos y la impotencia de su actitud ante los problemas que aquejan a todos?

La obra de la que quiero dar noticia (o dar razón) ilumina esta y otras cuestiones de indudable interés para la disciplina antropológica y para el conjunto de ciencias sociales en que se enmarca. Sorprende, de entrada, la brevedad con la que el profesor González de Ávila despacha los asuntos anunciados en el título: las relaciones entre cultura y razón (o racionalidad) y un acercamiento antropológico al hecho literario y al visual, respectivamente. El texto de solapa lo define como un “tratado de las ideas”, lo que de ser cierto haría multiplicar la extensión de la obra. Tampoco es propiamente un ensayo. Yo diría que es un epítome, el resumen concentrado de lo esencial de ese tratado (no escrito) sobre el simbolismo, la cultura, el lenguaje, las ciencias, la escritura autobiográfica y la historia, así como el estudio antropológico de lo literario y de las imágenes (pues de todo ello se trata), una vez despojado de todo aparato propedéutico y pedagógico. En efecto, el lector ha de ponerse a la altura de las premisas para seguir una impecable argumentación que se dirige sin ambages a las conclusiones. Esta es, a mi entender, la característica principal de la obra: una gran cantidad de ideas expuestas con extrema concisión, lo cual provoca una satisfacción inmensa al lector formado y exigente, aunque puede incomodar al impaciente o perezoso. En un texto de estas características, que trata de tantos problemas (epistemológicos, éticos, teóricos) en tantos campos (el pensamiento, la ciencia, la sociedad) y desde tantas perspectivas disciplinares (si bien siempre bajo la égida antropológica) no hay lugar para explicar con detenimiento cada término, concepto o categoría. Se trata, pues, de una prosa maciza

de ideas que se van hilvanando en una sintaxis de largos períodos (algunos párrafos exceden las tres páginas), muy trabajada, con abundantes juegos especulares de quiasmos y bifurcaciones sucesivas, esforzándose por la precisión léxica y recurriendo a toques discretos de humor inteligente. Una obra que no deja de sorprender por la ambición de sus planteamientos, que serían puro atrevimiento si no vinieran avalados por muchos años de estudio en áreas diversas, y basta dar un vistazo a la bibliografía manejada para hacerse una idea del alcance de sus bases.

El libro anuncia desde sus primeros compases la proposición que lo justifica: un “programa de conocimiento” articulado sobre la organización efectiva de la interdisciplinarietà en las ciencias (objetivo metodológico) y sobre el desarrollo de una racionalidad compartida por todas ellas (objetivo epistemológico). La propuesta no tendría nada de radical si no partiera de un diagnóstico implacable del estatus epistemológico de unas ciencias sociales desacreditadas, así como de la irrelevancia social de las humanidades, alejadas negligentemente, unas y otras, del caudal racionalista de las ciencias puras y duras. Para superar una situación tan desastrosa se apuntan tres vías o propuestas concretas: 1) la aproximación de los saberes humanísticos y de las ciencias sociales; 2) la equiparación teórica y metodológica de todas las ciencias sociales, y 3) la reducción de la divergencia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. La antropología cultural, que hubo de forjarse como disciplina distanciándose tanto de la filosofía como de la sociología y de las ciencias de la naturaleza, tendrá un papel primordial en este desarrollo, como veremos más adelante. En cumplimiento de la primera de estas propuestas, el autor propone el uso del término “ciencias sociohumanas” para impugnar esa “falsa antítesis”, y desde ese terreno unificado despliega sus teorías sobre el sujeto, los símbolos, el lenguaje del conocimiento... Porque de lo que se trata es de “invertir la tendencia posmoderna de mercantilización del conocimiento, responsable de su final trivialidad administrada”, o al menos no colaborar en la “sustitución del concepto por la publicidad y del conocimiento por la propaganda” que nos está llevando a un “desastre absoluto” para el pensamiento. Y es que la antropología, al haber querido alejarse tanto del positivismo como del naturalismo, ha ido quizá demasiado lejos y se ha encontrado con incómodos compañeros de viaje.

La obra está salpicada de críticas a la deriva relativista, a una hermenéutica hegemónica hasta el exceso, a los abusos del culturalismo y la impostura del posmodernismo, fenómenos impuestos por un capitalismo hiperindustrial “incompatible con el mantenimiento de formas de conciencia que resultan poco rentables para su expansión tecnoeconómica, y cuya subsistencia, en las cunetas de la historia universal, hay cada vez menos razones para tolerar” (p. 281). Habrá lectores a los que no les satisfagan las explicaciones de cuño materialista, e incluso que encuentren exageradas algunas consideraciones; en cualquier caso, la coherencia del discurso suscita un debate con sólidos fundamentos. Y es que, en conformidad con el vigente modelo político-económico, se ha producido una contrarrevolución ideológica conservadora preconizadora del individualismo y del *homo œconomicus*. Todo un capítulo (el titulado “Política científica del sujeto”) da cuenta de las

implicaciones de esta “restauración del sujeto en su posición de individuo soberano” en las ciencias sociohumanas y, por añadidura, en la vida de los todos los hombres.

Sin embargo, al lado de las críticas encontramos siempre invitaciones serias para avanzar en el conocimiento científico y elegir la teoría frente al sentido común (al cual se ha concedido demasiado importancia desde el paradigma interpretativista), es decir, a oponer firmemente la *episteme* frente a una *doxa* siempre vinculada a la justificación ideológica de la realidad. En sus palabras, se trata de “reivindicar con firmeza un género de racionalidad relativamente clásico e incluso conservador, en el extraño sentido progresista que este término ha adquirido tras la posmodernidad” (p. 31). La preocupación ética es, por lo tanto, otro de los ejes principales del argumento, pues mientras el conocimiento *dóxico* deviene ideología y sirve a la reproducción social, la *episteme* permite transformar la realidad a la luz de la razón. Ésa es la superioridad de la epistemología frente a lagnoseología. Y puesto que la investigación científica “es siempre práctica, ética y políticamente hablando”, se hace necesario hacer un llamamiento a la responsabilidad cívica de todo científico social: su conocimiento cualificado hace recaer sobre él “el deber de intervenir, y le confiere el derecho a hacerlo, allí donde sus competencias específicas puedan aliviar los trastornos sociales, explicar sus causas o prever sus consecuencias”. Esa responsabilidad apunta directamente al antropólogo de hoy, y unida a la de todo ciudadano resulta imprescindible para consolidar objetivos universalizables tales como los derechos humanos y la cultura como “acontecer exigente”, como experimentación de las posibilidades humanas, “incluidas las que se intuyan axiológicamente mejores”.

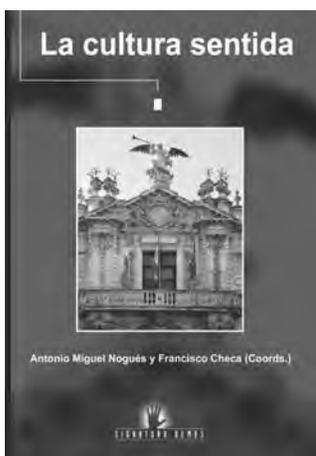
Frente a una interdisciplinariedad pobremente entendida, reducida al “mimetismo léxico”, que deriva en el “uso de metáforas borrosas para producir simples efectos de estilo”, y asimismo como respuesta a la necesidad de hacer más científicas las humanidades, González de Ávila propone que sea la antropología cultural, disciplina *prima inter pares*, la que dé sustento a los estudios interdisciplinares, “configurándolos”. Tal primacía se justifica por su sitio central y determinante como ciencia sociohumana que forma parte del proyecto ilustrado, así como por la dimensión metodológica totalizadora que proporciona su perspectiva holística, mas también por la necesaria pertinencia de la razón frente a la empiria, del símbolo sobre lo material, y por lo que la antropología pueda aportar al canon de racionalidad y al código de obligaciones deontológicas en la producción del saber.

Excelentes ejemplos de aplicación del efecto configurador de la antropología los encontramos en los capítulos dedicados, respectivamente, a la escritura autobiográfica y al estudio de las imágenes, y de forma menos ostensible en los referidos a la historia y la literatura. En el primer caso, el espacio autobiográfico es pensado como modelo de “filogénesis de la conciencia humana” o de “sociogénesis de la personalidad”, en virtud de cuyos procesos la identidad se realiza mediante el “montaje” del sujeto como individuo. La autobiografía, nos dice, es un modo de etnosaber rebotante de indicios significativos que permiten localizar e interpretar mecanismos transindividuales y estructuras colectivas.

La matriz antropológica adquiere también relevancia en la atención permanente que el autor muestra a las emociones y al cuerpo, considerado este como “mundo físico del sujeto histórico”, así como “anclaje material del conocimiento”, mientras que la dimensión emocional se concibe inseparable de la cognitiva, devolviendo al estudio científico del hombre una integridad maltrecha por las tradicionales dicotomías cuerpo/mente y sentimientos/razón. Y, por supuesto, en las potencialidades heurísticas del concepto antropológico de cultura, pese a sus problemas crónicos de indefinición, desde la archiconocida descripción de Tylor a las autocríticas contemporáneas como la de Kuper. Problemas asimismo ontológicos que alimentan los ataques emprendidos contra la ciencia antropológica desde las barricadas de la fenomenología y la hermenéutica, ataques que nuestro autor rebate con vehemencia en el capítulo significativamente titulado “El enfado filosófico con la antropología cultural”.

Tampoco encontraremos un discurso sobre antropología visual en los cuatro breves capítulos de la parte dedicada a la imagen, sino un enfoque predominantemente semiótico, antropológicamente configurado, sobre nuestra cultura icónica, su relación con el *logos* y la siempre deseable racionalidad.

La obra está dedicada expresamente a quienes, conscientes y críticos, desde las ciencias, la filosofía o la literatura, no olvidan sus responsabilidades compartidas. A ellos será especialmente grata y provechosa su lectura. Frente a las sangrantes injusticias de un mundo más desigual e insolidario, con tantas certidumbres resquebrajadas y en un ambiente asfijado por el pensamiento hegemónico, las ciencias sociohumanas, con la antropología en cabeza, no pueden sino volverse hacia la racionalidad que les dio su razón de ser.



**Nogués, Antonio Miguel – Checa, Francisco (Coordinadores) (2011):**  
***La cultura sentida. Homenaje al***  
***Profesor Salvador Rodríguez***  
***Becerra. Signatura Demos. Sevilla.***

Salvador Hernández González  
Universidad de Sevilla (España)

La reciente jubilación del profesor Salvador Rodríguez Becerra, Catedrático de Antropología en la Universidad de Sevilla, tras una larga trayectoria dedicada a la docencia y la investigación, especialmente en el campo de la Antropología de la Religión, ha sido ocasión propicia para abordar la edición de este libro como obligado y merecido homenaje a su persona y su producción académica. Fue así como nació este denso volumen de más de 500 páginas, que coordinado por los profesores Antonio Miguel Nogués y Francisco Checa, de las universidades Miguel Hernández y de Almería, respectivamente, recoge una veintena de colaboraciones de especialistas que desde diferentes universidades ofrecen su tributo de admiración, amistad y reconocimiento hacia la figura del homenajeado.

El título asignado a este libro – homenaje, responde, como indican los coordinadores en la introducción, a una frase que se constituye en el nervio del pensamiento del profesor Rodríguez Becerra: “*para estudiar la cultura primero hay que sentirla*”. Y efectivamente, la trayectoria del homenajeado ha dado muestra con creces de este sentimiento a través de sus incursiones dentro de diferentes líneas temáticas unidas bajo el común denominador de la Antropología. Este ir y venir por los distintos caminos de la investigación antropológica ha ido definiendo una serie de campos temáticos cultivados por Rodríguez Becerra a lo largo de su trayectoria y que en definitiva son los que han venido a marcar la secuencia de los diferentes apartados a través de los que se articulan los trabajos recogidos en este volumen: la cultura en lo sagrado; sin etnografía no hay antropología; la controvertida historia de la cultura popular; la fiesta como expresión de la vida social; y ¿qué es antropología social?

Abre el volumen una introducción, a cargo de los coordinadores – los citados profesores Nogués y Checa – y en la que se presenta el origen y motivación de la obra, que como afirman desde el principio “*no es un estado de la cuestión de nada, ni lo pretende*”, a diferencia de otros libros – homenaje que se plantean en efecto como verdaderas síntesis de la temática cultivada por el homenajeado. Pero

no ocurre así en este caso, ya que los coordinadores, muy por el contrario, piensan muy acertadamente que el mejor homenaje debe consistir precisamente en que *“las ideas que conforman este libro fuesen leídas, criticadas, combatidas y demostrada su falsedad para, en el mejor de los casos, ser superadas con nuevas aportaciones”*. Esta justificación, que no es sino una llamada a la continua investigación, da paso a una presentación panorámica de los diferentes bloques temáticos que sin dejar de cumplir su función de articular la obra, ofrecen al lector la posibilidad de entender *“de forma rápida, clara e indubitable cuales son los ámbitos en las que la labor de este antropólogo andaluz es desde hace tiempo referencia inexcusable”*.

A esta introducción sigue la semblanza de la figura del profesor Salvador Rodríguez Becerra, a cargo de Francisco Checa Olmos, quien desde el vínculo de amistad que le une al homenajeado traza un sentido retrato de su trayectoria humana y profesional. Así el lector contempla el periplo biográfico que lleva a Rodríguez Becerra desde su tierra natal de la Serranía de Ronda hasta Sevilla, donde recorrió los diferentes escalafones del mundo de la enseñanza, desde su inicial formación en Magisterio, para pasar a la entonces licenciatura en Filosofía y Letras y enfocar su orientación investigadora hacia la sección de la Historia de América. Sería precisamente este giro americanista, bajo la égida de profesores como Guillermo Céspedes, Jiménez Fernández y especialmente Alcina Franch y Jiménez Núñez, el que le llevaría a adentrarse dentro del campo de la antropología americana, hacia la que orientó sus investigaciones iniciales desarrolladas en el propio continente americano y que cristalizaron en su tesis doctoral sobre el sistema de encomiendas en Guatemala (1974). La consolidación de la Antropología como disciplina académica en la Universidad de Sevilla durante las décadas de los setenta y los ochenta tuvo en Rodríguez Becerra a uno de sus principales impulsores desde un magisterio impartido durante cuarenta años (1970 – 2010) y en el que ha ocupado un puesto de referencia en el campo de estudio de la antropología de la Religión, que ha impreso un sello indeleble a su producción científica, que podríamos resumir muy *grosso modo* en una veintena de libros, tanto como autor y editor, y más de trescientas publicaciones entre artículos y capítulos de libros, que recorren temas tan queridos para el autor como las fiestas, rituales, romerías y exvotos, sin olvidar otras temáticas como el folclore, la arquitectura vernácula o el patrimonio cultural.

Tan incesante actividad rebasa la letra impresa, pues como se encargan de recordar los coordinadores del volumen, no hay que olvidar la faceta del profesor Rodríguez Becerra como animador cultural y editor, desplegada en un sin fin de congresos y jornadas, simposium, reuniones científicas, mesas redondas, cursos de verano, participación en jurados y concursos, etc., por no hablar de sus frecuentes charlas y conferencias en los más dispares puntos de nuestra geografía. En esta línea, que trata de acercar y abrir el ámbito académico a la sociedad, no podemos olvidar su actividad al frente de la Fundación Machado desde su creación en 1985 y la dirección de la revista *El Folk – lore andaluz*, después renombrada como *Demófilo* y que se ha convertido en un instrumento de trabajo fundamental para la Antropología no sólo andaluza sino española, como también lo ha sido, pero ya a un nivel que

podríamos denominar “enciclopédico”, la coordinación de los 12 volúmenes del *Proyecto Andalucía. Antropología*, publicados entre 2001 y 2004 por Editorial Hércules.

Esta intensa y extensa vida académica ha encontrado el merecido reconocimiento de un sin fin de amigos, compañeros, alumnos, investigadores, etc., entre los cuales se encuentra el autor de esta reseña, y muchos de los cuales se dan cita en la obra que reseñamos, que viene a reflejar como decimos, a través de las colaboraciones recogidas, la semilla y la huella dejadas por el profesor Rodríguez Becerra en el terreno de la Antropología.

Sin duda alguna su pionera labor en el terreno de la Antropología de la religión hacía obligada la apertura del volumen con un primer bloque temático dedicado precisamente a “La cultura en lo sagrado”. Este apartado comienza con el trabajo de Sol Tarrés haciendo balance de los logros, fracasos y líneas desarrolladas en torno al estudio de la religión en Andalucía, para dar paso a otras aportaciones sobre los múltiples aspectos y perspectivas que ofrece el fenómeno religioso. Así Félix Talego Vázquez aborda la problemática de lo ascético y lo místico en la vivencia de lo sagrado, en tanto que Rafael Briones Gómez plantea la persistencia de la religión en una Andalucía secularizada. Otro ámbito geográfico distinto pero con raíces andaluzas como es el del cristianismo latinoamericano, es objeto de atención por parte de Pilar Sanchiz Ochoa. Y la presencia de la religión islámica en nuestro ámbito geográfico, es analizada por Pedro Gómez García a propósito de su repercusión en aspectos como la tan debatida indumentaria de la mujer musulmana en relación con el uso del velo.

El segundo bloque, bajo el título de “Sin etnografía no hay antropología”, agrupa una serie de trabajos que ponen el acento en la necesidad del trabajo de campo como base de estudio de la disciplina antropológica. En este sentido insisten Javier Escalera Reyes a propósito de su experiencia etnográfica en la Sierra de Cádiz, y Honorio M. Velasco Maíllo en su aproximación a los tratos de ganado en las ferias y mercados de Castilla y León. Un ámbito geográfico tan distinto y distante como el Altiplano Aymara de Bolivia es objeto de la atención de Gerardo Fernández Juárez a cuenta del culto a los difuntos. También sobre el continente americano encontramos el trabajo de Pilar Gil Tebar sobre las peculiaridades de la Teología de la Liberación en Chiapas. Volviendo a nuestra geografía, el campo de la atención sanitaria en España durante la Edad Moderna, tan ligado a la Iglesia, es analizado por Manuel Jesús García Martínez desde la práctica asistencial desplegada por la congregación de los enfermeros obregonos. También en este bloque aflora de nuevo la temática religiosa, a través de los trabajos de Enrique Gómez Martínez sobre la romería de la Virgen de la Cabeza en Andújar (Jaén) y de María Dolores Vargas Llovera sobre el peculiar culto que el Islam tributa en Marruecos a personas consideradas como santas, lo que genera una verdadera red de lugares santos o morabitos donde vivieron y reposan sus restos.

En el tercer bloque, bajo el epígrafe de “La controvertida historia de la cultura popular”, se plantea la riqueza de posibilidades de estudio que ofrece la

cultura popular en función tanto de las perspectivas de estudio que se adopten como de los materiales de trabajo que se utilicen. En este sentido, Celeste Jiménez de Madariaga analiza para el caso de Andalucía y partiendo del binomio antropología y patrimonio, la evolución legislativa destinada a la protección del patrimonio etnográfico y la actuación de las instituciones y organismos que han trabajado en su conocimiento, gestión y difusión. Justamente una fuente básica para el conocimiento de este patrimonio viene representada por el género historiográfico representado por las historias locales, de las que se ocupa Javier Marcos Arévalo para el caso de Extremadura, analizando sus rasgos definidores y su papel en la construcción de la memoria social. Un patrimonio que no se encierra sólo en los textos escritos, sino que aflora también en la música popular, cuyo valor patrimonial en su diversidad de expresiones y su carácter intangible es reivindicado por Modesto García Jiménez. Y Esteban Ruiz Ballesteros plantea por su parte la aplicación del conocimiento antropológico al ámbito del “permanente diálogo” que los grupos humanos mantienen con su memoria colectiva en el marco de las dinámicas globalizantes.

La fiesta, como expresión de la vida social, es la protagonista del cuarto bloque, donde Xosé Manuel González Reboredo analiza las representaciones de moros y cristianos en Galicia, en tanto que José Ignacio Homobono Martínez aborda, con referencia al País Vasco, el fenómeno de las nuevas fiestas en sus diferentes expresiones (ferias, eventos, mercados, etc.) como reacción de las identidades locales frente a una modernidad globalizada.

Finalmente y bajo la pregunta de ¿Qué es antropología social?, se cierra el volumen con el quinto y último bloque. Un interrogante al que se responde desde trabajos que recorren un amplio espectro temático. Así Luís Álvarez Munárriz se ocupa de los modelos culturales de la conciencia medioambiental. José Luís Anta Félez habla del amor como producto de masas a través de su materialización literaria en la novela rosa. Eloy Gómez Pellón retoma el debate de la existencia o no del campesinado en la actualidad. Las metáforas del poder son objeto de análisis por parte de Enrique Luque Baena. Y finalmente, Joan Prat indaga en las razones que mueven a las gentes a recorrer el camino de Santiago.

En definitiva, la riqueza de contenidos de esta obra la convierte en un auténtico muestrario de las tendencias, enfoques, metodologías y temáticas que caracterizan a la Antropología española, disciplina en la que el profesor Rodríguez Becerra como homenajeado representa uno de sus más firmes puntales. Su magisterio, lejos de acabarse con la jubilación administrativa, que no intelectual, pues sigue publicando y participando en diferentes eventos propios de su especialidad, perdurará siempre a través de la perenne riqueza de su producción científica, que tantas huellas y ecos ha despertado en esta disciplina, como así lo proclama la densidad de contenidos de este libro – homenaje de *La cultura sentida*.

# **INFORMACIÓN Y NOTICIAS**

**NEW AND INFORMATION**



## MASTERS EN ANTROPOLOGÍA EN LAS UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS (2012-2013)

	<u>Títulos</u>	<u>Hits</u>
1	<u>Antropología: Gestión de la Diversidad Cultural, el Patrimonio y el Desarrollo</u> (U. de Sevilla) *Itinerarios: Investigador; Profesional *Coordinador/Responsable: C. Mozo González *Créditos: 60 Ects *TFM: 10 Ects *Web: <a href="http://geografiaehistoria.us.es/Titulaciones/master.inter.html">http://geografiaehistoria.us.es/Titulaciones/master.inter.html</a>	680
2	<u>European Master in Social and Cultural Anthropolgy</u> (UAB, U. Stokolmo, U. Viena, U. Liubiana, U. Lyon y otras) *Itinerarios: Investigador *Coordinador/Responsable: Juan Grau *Créditos: 120 Ects *TFM: 30 Ects (Master Thesis) *Web: <a href="http://www.univie.ac.at/creole">http://www.univie.ac.at/creole</a>	562
3	<u>Máster bienal Europeo de Historia y Cultura de la Alimentación</u> (U. Barcelona) *Itinerarios: Investigador; Profesional *Coordinador/Responsable: Jesús Contreras Hernández *Créditos: 120 Ects (2 cursos) *TFM: 30 ECTS *Web: <a href="http://www.ub.edu/alimentacio/pres.html">http://www.ub.edu/alimentacio/pres.html</a>	530
4	<u>Máster de Estudios Avanzados en Antropología Social y Cultural</u> (U. Complutense Madrid) *Itinerarios: Investigador; Profesional *Coordinador/Responsable: M. Isabel Jociles Rubio *Créditos: 60 Ects *TFM: 9 Ects *Web: <a href="http://portal.ucm.es/web/master-de-estudios-avanzados-en-antropologia-social-y-cultural">http://portal.ucm.es/web/master-de-estudios-avanzados-en-antropologia-social-y-cultural</a>	791
5	<u>Máster en Antropología Aplicada: Salud y Desarrollo Comunitario</u> (U. Salamanca) *Itinerarios: Investigación; Profesional *Coordinador/Responsable: F. Giner Abati *Créditos: 60 europeos	91

	<p>*TFM: 15 Ects *Web: <a href="http://www.usal.es/webusal/node3665">http://www.usal.es/webusal/node3665</a></p>	
6	<p><u>Máster en Antropología de Orientación Pública</u> (U. Autónoma Madrid) *Itinerarios: Investigador; Profesional *Coordinador/Responsable: Álvaro Pazos y Liliana Suárez *Créditos: 60 Ects *TFM: 20 Ects *Web: <a href="http://www.uam.es/departamentos/filoyletras/antropologia_social/postrado/AOP/index.html">http://www.uam.es/departamentos/filoyletras/antropologia_social/postrado/AOP/index.html</a></p>	527
7	<p><u>Máster en estudios Migratorios, Desarrollo e Intervención Social</u> (U. Granada, U. Huelva y U. Almería) *Itinerarios: Investigación; Profesional *Coordinador/Responsable: M.Teresa Díaz Aznate *Créditos: 60 Ects *TFM: 6 Ects *Web: <a href="http://www.ciencias-sociales-aplicadas.es">http://www.ciencias-sociales-aplicadas.es</a> NOTA: Máster en Ciencias Sociales Aplicadas/Sociológico y de Derecho</p>	524
8	<p><u>Máster en Gestión del Patrimonio Cultural</u> (U. Barcelona) *Itinerarios: Investigador; Profesional *Coordinador/Responsable: Xavier Roigé *Créditos: 90 Ects (Dos cursos y cuatro semestres) *TFM: 20 Ects *Web: <a href="http://www.ub.edu/masteroficial/patrimoniocultural/index.php?option=com_content&amp;task=Task=view&amp;322&amp;htemid=58">http://www.ub.edu/masteroficial/patrimoniocultural/index.php?option=com_content&amp;task=Task=view&amp;322&amp;htemid=58</a> NOTA: Interdisciplinario</p>	578
9	<p><u>Máster en Igualdad y Género en el ámbito público y privado</u> (interuniversitario e internacional). (U. Miguel Hernández y U. Jaume I) *Itinerarios: Profesional; Investigador *Coordinador/Responsable: A. Tellez Infantes y A. Ventura Franch *Créditos: 60 Ects *TFM: 4/12 Ects (Según especialidades) *Web: <a href="http://isonomia.uji.es/masterigualdad4/index.php">http://isonomia.uji.es/masterigualdad4/index.php</a> NOTA: on line; Antropología, Sociología, Derecho...</p>	551
10	<p><u>Máster Erasmus Mundus en Estudio de las Mujeres y de Género</u> (U. Granada) *Itinerarios: Investigación *Coordinador/Responsable: A. Sánchez Espinosa y V. Robles San Juan *Créditos: 120 Ects (Dos años) *TFM: 30 Ects (Tesis Máster)</p>	692

	<p>*TFM: 30 Ects (Tesis Máster)                  *Web: <a href="http://masteres.ugr.es/gemma/pages/index">http://masteres.ugr.es/gemma/pages/index</a>                  NOTA: internacional (España, Italia, Polonia, Bélgica, Inglaterra...); impartido por mujeres; en inglés. U. granada e Instituto Universitario de Estudios de la Mujer</p>	
11	<p><u>Máster Interdisciplinario en Migraciones Contemporáneas</u> (U. Autónoma Barcelona)                  *Itinerarios: Profesional; Investigador                  *Coordinador/Responsable: Jorge Pamies Rovira/Sonia Parella Rubio                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 15 Ects                  *Web; <a href="http://www.migracions.es">www.migracions.es</a> y <a href="http://www.uab.es/servelet/Satellite/datos-basicos-1267012265094.html?param1=1959_esJm2=2009">http://www.uab.es/servelet/Satellite/datos-basicos-1267012265094.html?param1=1959_esJm2=2009</a>                  NOTA: Sociología, Antropología, Comunicac. Audiovisual y Pedagogía Social</p>	529
12	<p><u>Máster Interuniversitario en Juventud y Sociedad</u> (U. Girona, U. Autónoma Barcelona, U. de Barcelona, Univ. de LLeida, U. Pompeu Fabra, U. Rovira i Virgili)                  *Itinerarios: Profesionalizador; Investigador (Mixto)                  *Coordinador/Responsable: Pere Soler/Oriol Romani                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 8 Ects                  *Web: <a href="http://gigs.udg.edu">http://gigs.udg.edu</a>                  NOTA: Ciencias Sociales, Pedagogía-Educación, Antropología, y Ciencias de la Salud (Adscrito al Dptº de Pedagogía)</p>	496
13	<p><u>Máster Oficial en Antropología Médica y Salud Internacional</u> (U. Rovira i Virgili)                  *Itinerarios: Profesionalizador; Investigador                  *Coordinador; Responsable: Ángel Martínez Hernáez                  *Créditos: 120 Ects (dos cursos)                  *TFM: 24 Ects                  *Web: <a href="http://www.urv.cat">www.urv.cat</a></p>	506
14	<p><u>Máster Oficial en Antropología Urbana</u> (U. Rovira y Virgili)                  *Itinerarios: Profesionalizador; Investigador                  *Coordinador/Responsable: Jaume Vallverdú                  *Créditos: 120 Ects (2 cursos)                  *TFM: Profesionalizador (25 Ects)/ Investigador (25 Ects)                  *Web: <a href="http://dafits.urv.es/urbana">dafits.urv.es/urbana</a> y <a href="http://www.urv.cat">www.urv.cat</a></p>	729
15	<p><u>Máster Oficial en Antropología y Etnografía</u> (U.Barcelona)                  *Itinerarios: Investigador; Profesional</p>	746

	<p>*Coordinador/Responsable: Adelina García Muñoz/Andreu Viola Recasens.                  Coordinadores de módulos: J. Bestard, S. Narotzki, A. García, X. Roigé, J. Contreras                  *Créditos: 120 Ects (2 cursos)                  *TFM: 10 Ects                  *Web: <a href="http://www.ub.edu/masteroficial/antropologia/index.php?option=com_frontpage&amp;Itemid=1">http://www.ub.edu/masteroficial/antropologia/index.php?option=com_frontpage&amp;Itemid=1</a> y <a href="http://www.ub.edu/masteroficial/antropologia">http://www.ub.edu/masteroficial/antropologia</a>                  NOTA: muchos profesores; dos itinerarios</p>	
16	<p><u>Máster Oficial en Migraciones y Mediación Social (URV)</u>                  *Itinerarios: 1.-Profesionalizador: 120 créditos; 2.-Investigador: 120 créditos                  *Coordinador/Responsable: M. Soronellas Masdeu                  *Créditos: 120 Ects (2 cursos)                  *TFM: Profesionalizador (20 Ects)/Investigador (20 Ects)                  *Web: <a href="http://www.urv.cat">www.urv.cat</a> y <a href="http://dafits.urv.es/migracions/">http://dafits.urv.es/migracions/</a>                  NOTA: Antropología Social, Ciencias Jurídicas, Ciencias Sociales (Geografía, Historia, Economía)</p>	475
17	<p><u>Máster oficial estudios latinoamericanos (U. Autónoma Barcelona)</u>                  *Web: <a href="http://www.ub.edu/masteroficial/estudisl latinoamericans">http://www.ub.edu/masteroficial/estudisl latinoamericans</a>                  NOTA: ya no se oferta. De historia latinoamericana</p>	567
18	<p><u>Máster oficial investigación etnográfica, teoría antropológica y relaciones interculturales (U. Autónoma Barcelona)</u>                  *Itinerarios: Investigador; Profesional                  *Coordinador/Responsable: M. Ventura i Oller/ Dan Rodríguez                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 20 Ects                  *Web: <a href="http://www.uab.es/servlet/satellite/estudiar/investigacion-etnografica-teoria-antro-relaciones-pologia-interculturales-1096480309770.html?param1=1096480162143">http://www.uab.es/servlet/satellite/estudiar/investigacion-etnografica-teoria-antro-relaciones-pologia-interculturales-1096480309770.html?param1=1096480162143</a></p>	566
19	<p><u>Máster Oficial y Programa de Doctorado en Patrimonio Histórico y Natural (U. Huelva)</u>                  *Itinerarios: Investigación                  *Coordinador/Responsable: Juan M. Campos Carrasco/E. Mayoral Alfaro                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 12 Ects                  *Web: <a href="http://uhu.es/master.patrimonio">http://uhu.es/master.patrimonio</a>                  NOTA: Histórico fundamentalmente</p>	73

20	<p><u>Máster propio en Antropología Visual</u> (U. Barcelona)                  *Itinerarios: Investigador; Profesional                  *Coordinador/Responsable: G. Orobigt Canal                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 5 Ects                  *Web: <a href="http://www.ub.edu/antropo">http://www.ub.edu/antropo</a>                  NOTA: Antropología/Biblioteconomía y Documentación</p>	685
21	<p><u>Máster Universitario en Estudios Feministas y de Género</u> (U. del País Vasco)                  *Itinerarios: Investigación; Profesional                  *Coordinador/Responsable: Mari Luz Esteban Galarza                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: No consta                  *Web: <a href="http://www.ikerketafeministak.ehu.es/p109-1000/es">http://www.ikerketafeministak.ehu.es/p109-1000/es</a></p>	912
22	<p><u>Máster Universitario en Nuevas Tendencias en Antropología: escenarios de riesgo y alternativas de posdesarrollo</u> (U. Miguel Hernández)                  *Itinerarios: Investigación                  *Coordinador/Responsable: Mercedes Jabardo Velasco/Anastasia Tellez Infantes                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: No consta                  *Web: <a href="http://estudios.umh.es">http://estudios.umh.es</a> y <a href="http://umh.es/frama.asp?ari=pop/">http://umh.es/frama.asp?ari=pop/</a>                  NOTA: Organizado por el Deptº de Economía Agroambiental, Ingeniería Cartográfica y Expresión Gráfica en la Ingeniería, y Antropología Social. En Elche (Alicante)</p>	797
23	<p><u>Máster de Antropología Iberoamericana (MAI)</u>. U. Salamanca, U. Valladolid y U. de León                  *Itinerarios: Investigador                  *Coordinador/Responsable: Ángel-Baldomero Espina Barrio                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 15 Ects                  *Web: <a href="http://campus.usal.es/iiacyl/mai">http://campus.usal.es/iiacyl/mai</a></p>	
24	<p><u>Máster en género, Identidad y Ciudadanía</u> (U. Huelva/U. Cádiz)                  *Itinerarios: Investigador                  *Coordinador/Responsable: Asunción Aragón Varo/P. Cuder Domínguez                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 20 Ects (Trabajo de Investigación o Proyecto de Intervención)                  *Web: Facultad de Filosofía y Letras U. Cádiz/Web UHU                  NOTA: Interdisciplinar (Ciencias Sociales y Jurídicas)</p>	

25	<p><u>Máster universitario en Antropología: Cultura, Migración y Salud</u> (U. Murcia)</p> <p>*Itinerarios: Investigador</p> <p>*Coordinador/Responsable: L. Álvarez Munárriz</p> <p>*Créditos: 60 Ects</p> <p>*TFM: 12 Ects</p> <p>*Web: <a href="http://www.um.es/web/filosofia/contenido/estudio/masteres/antropologia">www.um.es/web/filosofia/contenido/estudio/masteres/antropologia</a> y <a href="http://www.um.es">http://www.um.es</a></p>	
26	<p><u>Máster universitario en Sociología y Antropología de las políticas públicas</u> (U. Valencia)</p> <p>*Itinerarios: Investigador</p> <p>*Coordinador/Responsable: <a href="mailto:postgrado@uv.es">postgrado@uv.es</a> y Rafael Castello</p> <p>*Créditos: 60 Ects</p> <p>*TFM: 6 Ects</p> <p>*Web: <a href="http://www.uv.es/socimast/">http://www.uv.es/socimast/</a> y <a href="http://www.uv.es/postgrau/pdf">www.uv.es/postgrau/pdf</a></p> <p>NOTA: Facultad de CC. SS. (Sociología, Antropología, CC. Políticas, Ciencias del Trabajo y de los Recursos Humanos)</p>	
27	<p><u>Máster universitario en Ciencias Sociales e intervención social: Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad</u> (U. Pablo Olavide)</p> <p>*Itinerarios: Investigador; Profesional</p> <p>*Coordinador/Responsable: 1.-Directores: J. Marco Macarro y J. A Sánchez Medina</p> <p>2.-Coordinador: M. Hernández Ramírez</p> <p>*Créditos: 60 Ects</p> <p>*TFM: 8 Ects (Proyecto de Investigación o/y Intervención)</p> <p>*Web: <a href="http://www.upo.es/postgrado">www.upo.es/postgrado</a></p> <p>NOTA: Departamento de Ciencias Sociales (Antropología, Psicología...)</p>	
28	<p><u>Máster Interuniversitario en Estudios Interdisciplinares de Género</u> (U. Autónoma Madrid)</p> <p>*Itinerarios: Profesional; Investigador</p> <p>*Coordinador/Responsable: C. Sánchez Muñoz y E. Mó Romero</p> <p>*Créditos: 60 Ects</p> <p>*TFM: 6 Ects</p> <p>*Web: <a href="http://www.uam.es/iuem">www.uam.es/iuem</a> y <a href="http://www.uam.es/estudios/doctorado/default_principal.html">www.uam.es/estudios/doctorado/default_principal.html</a></p> <p>NOTA: IUEM (Instituto Universitario de la Mujer de la Universidad Autónoma)/(Departamentos de Económicas, Historia, Derecho y Biología)</p>	

29	<p><u>Máster Oficial en Religiones y Sociedades</u> (U. Pablo Olavide. Sevilla y UNIA-Universidad Internacional de Andalucía)                  *Itinerarios: Investigador; Profesional                  *Coordinador/Responsable: E. Muñiz Grijalvo y J. M. Contreras Mazarío                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 15 Ects                  *Web: <a href="http://www.unia.es/religiones">http://www.unia.es/religiones</a> y <a href="http://www.upo.es/postgrado">www.upo.es/postgrado</a>                  NOTA: Modalidad semipresencial</p>	
30	<p><u>Máster en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente</u> (U. Pablo Olavide)                  *Itinerarios: Investigación; Profesional                  *Coordinador/Responsable: Javier Escalera Reyes y J. M. Valcuende                  *Créditos: 90 Ects                  *TFM: 24 Ects                  *Web: <a href="http://www.upo.es/postgrado">www.upo.es/postgrado</a>                  NOTA: (2 años; semipresencial -35 créditos on line-). Análisis del Medio Ambiente a partir de las ciencias sociales y de la vida (Antropología, Economía, Geografía, Ecología, Biología)</p>	
31	<p><u>Máster en Antropología Aplicada: entre la Diversidad y la Globalización</u> (U. Castilla-La Mancha)                  *Itinerarios: Investigador                  *Coordinadores: F. J. García Bresó, G. Fernández Juárez y L. Abad González                  *Créditos: 60 Ects                  *TFM: 12 créditos                  *Web: <a href="http://www.muaap.masteruniversitario.uclm.es">www.muaap.masteruniversitario.uclm.es</a> y <a href="mailto:webmaster@uclm.es">webmaster@uclm.es</a>                  NOTA: Antropología e Interdisciplinar. Ciudad Real y otras ciudades de Castilla-La Mancha.</p>	



## **SOCIA DE APEA DEFIENDE UNA TESIS DOCTORAL EN ANTROPOLOGÍA**

En el mes de septiembre (2012) pasado se ha presentado en la Universidad de Extremadura (España), bajo el amparo institucional y académico del Departamento de Psicología y antropología, la primera tesis doctoral sobre etnopediatría en el ámbito hispanohablante.



La investigación lleva por título *Etnopediatría en contextos virtuales. Un nuevo paradigma social y antropológico basado en la crianza respetuosa y su articulación en Internet*. Ha sido realizada por nuestra compañera en APEA María José Garrido Mayo y dirigida por el Dr. Javier Marcos Arévalo, obteniendo la calificación cum laude y propuesta para premio extraordinario de doctorado. El tribunal lo presidió el catedrático Dr. Eloy Gómez Pellón, como secretaria actuó la doctora Ana Paula Fitas, de la universidad Lusófona, de Lisboa; e intervinieron como vocales los profesores José Luis Anta Félez (universidad de Jaén), Ángel Baldomero Espina Barrios (universidad de Salamanca) y Juan Antonio Rubio Ardanaz (universidad de Extremadura). La tesis, desde una perspectiva antropológica, analiza la relación entre cultura, crianza y salud, centrándose en cómo cada cultura transmite sus valores a través de etnoteorías parentales, sistemas de crianza que condicionan el desarrollo y la salud de los niños, así como las características de la sociedad que conforman. En relación a la ciencia etnopediátrica se ha producido en los últimos diez años un movimiento social y cultural, de carácter internacional, que propugna un modelo de crianza infantil basado en el apego, el respeto y la empatía, constituyendo una actualización de valores tradicionales de nuestra cultura. Esta corriente se ha organizado a través de Internet, mediante páginas webs, foros y blogs temáticos y ha supuesto una reformulación en la concepción de la maternidad y la infancia.



## NORMAS DE PUBLICACIÓN

La Asociación Profesional Extremeña de Antropología, APEA, gestiona la publicación de la revista *ETNICEX* circunscribiéndose a los Derechos de Autor y Copyright a los que estén sujetos los trabajos editados en la misma. Así mismo manifiesta que no se hace responsable de las opiniones que se viertan en los artículos que se difundan a través de la revista.

\* Sólo se admitirán, por requisitos de *ETNICEX*, artículos, nunca ensayos, libros o cualquier otro trabajo que no se ajusten a aquel formato. Se admitirán igualmente otros textos enviados para reproducirse en las Secciones de Noticias, Crónicas, Biografías Destacadas, Recensiones Bibliográficas y Noticias.

\* El máximo de páginas admitidas por artículo y Biografías Destacadas se establece en 15. Para las Recensiones Bibliográficas el límite es de 6 folios. Y 2 folios para las secciones de Noticias y Crónicas.

\* Los trabajos se redactarán y entregarán en Word, en fuente Times New Roman, en tamaño de 12, a 1 punto de interlineal, en formato DIN A4. Las notas irán a pie de página y nunca al final, donde aparecerá, después de las referencias bibliográficas correspondientes, una breve biografía del autor o autores (entre seis y ocho líneas).

\* Referencias bibliográficas. Se indicará en este orden: apellidos del autor e inicial del nombre, fecha de publicación entre paréntesis, título de la obra en cursiva o entrecomillado, caso de artículos, editorial y lugar de edición.

\* En los Artículos se indicará en primer lugar el título, en español y en inglés, seguido del nombre y los apellidos del autor, la institución a la que pertenece y la dirección de correo electrónico, seguido de un «resumen» / «abstract» y las correspondientes «palabras clave» / «key words», en español o idioma de origen, y en inglés, respectivamente. En los Recensos Bibliográficos se indicará el nombre de autor o autores de la obra objeto de recensión, seguido del título de la misma y los datos fundamentales de los créditos editoriales. A continuación se indicará el nombre del autor o autores del recenso y la institución a la que pertenece. En el resto de casos (Noticias, Crónicas, Biografías Destacadas...) al final se indicará el título y el nombre del autor junto a la institución a la que pertenece.

\* Sistema de Arbitraje o criterios para la selección de los artículos: preferentemente se publicarán los que traten sobre algún aspecto de la cultura desde la perspectiva antropológica y de las ciencias sociales: etnología, patrimonio cultural, patrimonio etnológico, patrimonio intangible, etnografía, cultura popular y tradicional, estudios sobre tradición oral, usos y costumbres locales, historia local, antropología jurídica y derecho consuetudinario, antropología aplicada, medioambiente y desarrollo sostenible, antropología de la medicina y de la salud, antropología y educación, antropología, desarrollo y cooperación, etc. Se aceptarán trabajos que aborden problemas teóricos y metodológicos sobre las ciencias sociales, así como etnográficos sobre realidades sociales y culturales en el entorno de

Extremadura y otras Comunidades Autónomas del Estado español, sobre las culturas de frontera, Portugal, acerca de Europa, el Mediterráneo e Iberoamérica. Se valorarán aspectos tales como la corrección en el estilo, la claridad en la exposición de argumentos, la capacidad de análisis y el rigor crítico, la difusión de valores democráticos y el respeto por la diversidad cultural, etc.

\* Las colaboraciones serán originales, inéditas y deberán versar sobre los temas referidos. Aunque la lengua de la publicación es el castellano/español, se admitirán textos escritos en otros idiomas.

\* Junto a los textos, que se enviarán al Apartado Postal de APEA, se entregará en un sobre los datos del autor o autores (nombre completo, dirección, teléfono, correo electrónico y breve biografía y currículum), para comunicaciones futuras. Igualmente los textos para su publicación pueden remitirse al Consejo de Redacción de ETNICEX a través del correo electrónico de APEA: [apea.ex@gmail.com](mailto:apea.ex@gmail.com)

\* Previamente a la publicación, ETNICEX comunicará a los autores la aceptación de los textos.

\* Se podrán sugerir y hacer en lo formal cuantas correcciones se crean conveniente en los artículos seleccionados, siempre bajo autorización expresa del autor o autores.

\* ETNICEX edita los artículos valorados favorablemente por evaluadores externos a la Revista y a APEA, y aprobados por el Equipo Editorial y el Consejo de Redacción, previa consulta al Consejo Asesor y Científico.

\* En un plazo máximo de tres meses a partir de la recepción de los textos se comunicará a sus autores si se aceptan o rechazan. Los originales publicados no serán propiedad de APEA, no así su distribución que estará sujeta a las normas de publicación de la revista ETNICEX.

\* La selección de las colaboraciones no implica relación contractual ninguna con APEA. Tampoco se contempla retribución económica.

\* El autor o autores son los únicos responsables del contenido de los textos, quienes mantendrán sobre sus trabajos los derechos que la ley ampara.

\* Todas las noticias y artículos publicados en ETNICEX pasarán a formar parte de la Base de Datos Documental de APEA. Dicha base podrá ser consultada a través de la página web de APEA con los límites que esta asociación establezca respecto a copyright y derechos de autor.

\* El acceso, consulta y descarga de esta documentación y los artículos sólo podrá realizarse bajo expreso consentimiento de APEA.

\* No obstante lo anterior, ETNICEX y los textos en ella editados serán incluidos para su difusión en los índices de revistas internacionales así como en las bases de datos (ISOC, DICE, Latindex, Dialnet, IN-RECS, etc.), para su uso en el ámbito científico.

\* Los índices de ETNICEX y otros contenidos de la Revista de Estudios Etnográficos, editada en papel, pueden consultarse en la siguiente dirección: <http://apea.blogspot.com> y en <http://revistas.ojs.es/index.php/etnicex/index>

\* En plazo prudencial se devolverán al autor o autores los textos que incumplan los requisitos exigidos en estas normas, o aquellos otros que no hayan sido aceptados.

### **RECEPCIÓN Y REMISIÓN DE ORIGINALES:**

Asociación Profesional Extremeña de Antropología APEA.

Apartado Postal 31, Cáceres.

[apea.ex@gmail.com](mailto:apea.ex@gmail.com)

[jmarcos@unex.es](mailto:jmarcos@unex.es)

[javiermarcosa@terra.es](mailto:javiermarcosa@terra.es)

### **DISTRIBUCIÓN Y SUSCRIPCIONES:**

Asociación Profesional Extremeña de Antropología APEA.

Apartado Postal 31, Cáceres.

[apea.ex@gmail.com](mailto:apea.ex@gmail.com)

ISSN: 2172-7635

eISSN: 2255-1859

Depósito Legal: CC-670-2010

Edición: APEA. Cáceres (España).



**FORMULARIO DE INSCRIPCIÓN A**  
**APEA Y FORMULARIO DE**  
**SUSCRIPCIÓN A ETNICEX**

**APEA REGISTRATION FORM AND  
SUBSCRIPTION FORM ETNICEX**



## FORMULARIO DE INSCRIPCIÓN:

Si deseas ser socio de APEA rellena los siguientes datos y remítelos a la siguiente dirección: Apartado Postal 31, Cáceres (España).

Debes adjuntar el justificante de ingreso de 30 euros (cuota anual) en la siguiente Cuenta Bancaria de Caja Duero, número: **2104 3283 4 1 9055763527**

NOMBRE: ..... APELLIDOS: .....

DIRECCIÓN: ..... LOCALIDAD: ..... C.P.: .....

TELÉFONO: ..... NIF: .....

CORREO ELECTRÓNICO: ..... Fecha y firma: .....





# FORMULARIO DE SUSCRIPCIÓN A ETNICEX:

**Si deseas suscribirte a ETNICEX. Revista de Estudios Etnográficos  
rellena los siguientes datos y remítelos a la dirección:  
APEA, Apartado Postal 31, Cáceres (España).**

**Debes adjuntar el justificante de ingreso en la siguiente Cuenta Bancaria  
de Caja Duero: 2104 3283 4 1 9055763527**

**NOMBRE:** ..... **APELLIDOS:** .....  
**DIRECCIÓN:** ..... **LOCALIDAD:** ..... **C.P.:** .....  
**TELÉFONO:** ..... **NIF.:** .....  
**CORREO ELECTRÓNICO:** .....

**Suscripción Anual:** 15 euros  
**Número/s suelto /s (10 euros)**  
**Fecha y Firma:**





Edición: APEA, N° Registro 4145  
Apartado Postal 31 • 10080 Cáceres (España)  
Teléfono: 649 017 436 • [apea.ex@gmail.com](mailto:apea.ex@gmail.com)